



Categorização de experiências transcendentais: uma leitura da religiosidade, da fé e da religião¹

Categorization of transcendent experiences: a reading of religiosity, faith and religion

Roberlei Panasiewicz

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), Belo Horizonte, MG - Brasil, e-mail: roberlei@pucminas.br

Resumo

O fenômeno religioso é uma realidade que perpassa as sociedades, altera-se de tempos em tempos e instiga vários autores a se debruçar sobre suas manifestações com o intuito de analisar, distinguir e classificar. Várias são as categorias apontadas para tal análise. Tendo como referência a abordagem bibliográfica, este artigo se propõe a revisitar três categorias fundamentais para a compreensão do fenômeno religioso: a religiosidade, a fé e a religião, pretendendo demarcar critérios para analisar expressões religiosas do cotidiano e, assim, favorecer novas análises e maior conhecimento da realidade, sabendo da provisoriade e divergências que tais categorias suscitam. Mesmo partindo de um ponto de vista da

¹ Este artigo é resultado parcial do estágio pós-doutoral em Teologia, realizado na Faculdade dos Jesuítas (FAJE), sob supervisão do Prof. Dr. João Batista Libanio.

tradição cristã, procurou-se uma abordagem ampla, tendo como referência as ciências da religião. Religiosidade, fé e religião são experiências dinâmicas das sociedades humanas e podem ocorrer de forma articulada ou separadamente, mas sempre indicam a relação dos humanos com realidades transcendentais. Cada uma, à sua maneira, tem forte atuação e responsabilidade na organização e construção da vida com sentido. A sintonia entre elas favorece a dinâmica existencial de cada pessoa e contribui para a transformação constante da vida religiosa e social.

Palavras-chave: Fenômeno religioso. Religiosidade. Fé. Religião.

Abstract

The religious phenomenon permeates societies, changes from time to time and instigates authors to pore over its manifestations in order to analyze, distinguish and classify them. For the analyses of this phenomenon, there are several categories. Relying on literature approach, this article proposes to restate three fundamental categories for understanding the religious phenomenon: religiosity, faith and religion. It aims to demarcate criteria to analyze religious expressions of everyday life. It is expected to be clear enough for analysis and better understanding of reality, knowing the temporariness and differences that give rise to such categories. Despite being from the point of view of the Christian tradition, this analysis presents a broad approach, taking as reference the Religious Sciences. Religiosity, faith and religion are dynamic experiences of human societies. These experiences may occur in a coordinated way or separately, but they always indicate the relationship of human beings with transcendental realities. Each of these experiences, in their own way, has a strong presence and responsibility in the organization and construction of meaningful life. The tuning between these experiments favors the existential dynamics of each person and contributes to the constant transformation of religious and social life.

Keywords: Religious phenomenon. Religiosity. Faith. Religion.

Introdução

O fenômeno religioso é algo que perpassa as sociedades antigas e atuais. De maneira diferente, com influência particularizada e alterando-se de tempos em tempos, sobretudo no mundo ocidental, esse fenômeno continua a marcar presença e estimular reflexões. O Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística de 2010 mostra a rica dinâmica e a grande mobilidade religiosa que atingem as denominações e instigam o estudo desse fenômeno no Brasil (IBGE, 2010). De maneira especial, as ciências da religião e a teologia têm se mostrado interessadas em acompanhar e analisar tal realidade². O desafio também se estende ao ensino religioso, que participa de estudos diante de tamanha complexidade.

Autores como Berger (1985), Eliade (2001), Hervieu-Léger (1999), Libânio (1995, 2000, 2002, 2004), Otto (2007), Vaz (2002a, 2002b), entre outros, refletiram sobre as configurações e alterações do fenômeno religioso. A presente reflexão, recolhendo a contribuição desses pensadores, procura revisitar as categorias da religiosidade, fé e religião, experiências fundamentais para a compreensão do fenômeno religioso, com o intuito de ser elemento facilitador na abordagem de tal realidade.

Mesmo buscando a amplitude dessas categorias, o olhar acontece a partir da cultura ocidental e, especificamente, no horizonte da tradição cristã. Ao apresentar essas categorias de análise de experiências transcendentais — religiosidade, fé e religião —, a reflexão se subdivide, como será apresentado a seguir.

Categorias de análise de experiências transcendentais

Várias são as categorias que auxiliam na análise e compreensão do fenômeno religioso. Esta abordagem tratará de três experiências fundadoras, iniciando com a apresentação do termo “experiência”, recorrente a todas as categorias. Depois, concentra-se na análise

² O Congresso da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER) de 2012 debateu essa temática. As conferências encontram-se em Oliveira e Mori (2012).

da **religiosidade**, expressão tremendamente rica de sentido e que produz duas outras experiências, a religiosa e a do mistério transcendente, que denominamos Deus. Em seguida, a reflexão volta-se para a **fé** e como essa experiência perpassa as dimensões antropológica e religiosa da pessoa humana. Por fim, o estudo centra-se na experiência da **religião**.

O que é experiência

Viver é a arte de construir a vida com sentido, tarefa difícil de ser cumprida, devido à dimensão plural do ser humano e da cultura em que vivemos. Nesse empreendimento, costumamos dizer que a vida é feita de experiências, que provocam, estimulam e possibilitam o exercício de aprender com a realidade. Mas o que é experiência? Como aprendemos com ela?

A palavra “experiência” vem do grego *empeiria* e do latim *experientia*, significando “tentar”, “comprovar”, “assegurar”. Consoante Vaz (2002a, p. 244), podemos dizer que “a experiência articula-se entre dois polos bem definidos: o objeto que é *fenômeno* ou que aparece, e o sujeito que é ciência ou *consciência* que retorna sobre o objeto para penetrá-lo e igualmente penetrar-se da sua presença”. É, portanto, quando a consciência do sujeito capta a interioridade do objeto.

Brota da etimologia a noção de que a experiência produz o envolvimento dos sentidos, provocando articulação da sensação e da lógica. Trata-se de mergulhar na profundidade do objeto contemplado e deixar-se envolver-se por ele. Para Chauí (2002, p. 161), experiência é “composta do prefixo latino *ex* — para fora, em direção a — e pela palavra grega *peras* — limite, demarcação, fronteira, significa um sair de rumo ao exterior, viagem e aventura fora de si, inspeção da exterioridade”. Nessa direção, Boff (2002, p. 39) afirma que “*ex--peri--ência* é a ciência ou o conhecimento (ciência) que o ser humano adquire quando sai de si (*ex*) e procura compreender um objeto por todos os lados (*peri*)”. Movimento de saída de si para perceber a realidade a partir de outro ponto de vista, de vários lados, e, sobretudo, aprender com o novo que está sendo contemplado.

Simbolicamente, podemos distinguir “vivenciar” de “experenciar”. Enquanto o primeiro aponta para o simples fato do viver, de colocar a vida em movimento despreocupadamente, o segundo indica um processo reflexivo que existe no ato do viver. Dizer que se tem “experiência” sobre algo significa afirmar que a pessoa não só vivenciou aquilo, mas “saiu de si” e enxergou o fato de fora para analisá-lo. Portanto, a experiência é ato profundo e nova consciência sobre o fenômeno vivido.

Toda experiência tem uma forma de expressão, provocada pelo sujeito que a realiza. Isso permite consciência e elaboração do vivido. As formas de expressão ou de linguagem são múltiplas e possibilitam a articulação entre pensamento e experiência, permitindo uma sensação de compreensão e de sentido do fenômeno. Para Vaz (2002a), a diversificação das formas da experiência obedece a três modos de presença ou de desvelamento do ser no nosso pensar: a experiência objetiva (experiência das coisas), a experiência intersubjetiva (a presença do outro) e a presença subjetiva (a presença de nós a nós mesmos). Essas experiências levam à tríplice dimensão da linguagem: a linguagem das coisas, a linguagem do outro e a linguagem do eu. O equilíbrio dessas formas de linguagem qualifica a experiência e produz verdadeiras “formas simbólicas”, conferindo sentido e significado ao ser humano. Isso qualifica o ato do viver.

A experiência constrói e sustenta a relação entre teoria e prática. Há mútua implicação e profunda articulação entre esses termos. *Theoría*, do grego, significa ver, observar, contemplar; refere-se à capacidade do sujeito de colocar-se diante do objeto. Prática, do grego *praxis*, refere-se ao conjunto de ações habituais, repetidas e apreendidas. Essa dinâmica relação entre teoria e prática no interior da experiência possibilita, ao ser humano, reflexão e compreensão dos fenômenos e construção da vida com sentido.

O desafio posto é pensar a transcendentalidade presente na imanência da vida humana, pelo viés da experiência. Como sair de si e pensar a dimensão da religiosidade?

O que é religiosidade

O ser humano caracteriza-se por ser corpo, psíquico e espírito³. A dimensão de transcendência assegura a reflexão sobre sua vida — corpo e psíquico —, levando a um aprofundamento — espírito —, caracterizando a vida com sentido. Em outras palavras, enquanto corpo e psíquico elucidam a experiência de finitude humana, o espírito aponta para a experiência de infinitude, do que está para além das sensações materiais. “Ao experimentar essa finitude radicalmente, ele está atingindo para além dessa finitude e percebe-se como ser transcendente, como espírito” (RAHNER, 1989, p. 46). Essa dimensão dá ao ser humano a potencialidade de experimentar valores transcendentais.

Infinitude e finitude se conectam no interior do humano. A infinitude aponta para a abertura ao mistério transcendente, ao sempre mais que preenche sua subjetividade, acenando seu horizonte utópico. A finitude caracteriza-se pela materialidade e pelo território simbólico que o ser humano cria para tornar objetivos os valores transcendentais. Em outras palavras, o transcendente torna-se imanente e materializa-se pela força e expressão do símbolo. Essa articulação entre infinitude e finitude, abertura transcendental e território simbólico, é o que caracteriza a religiosidade humana⁴. Experimentar em sua interioridade finitude e infinitude dá ao ser humano a sensação de provisoriedade e, ao mesmo tempo, de possibilidades. O dado e o projetado interagem, evidenciando

³ Essa estrutura fundamental que compõe o ser humano — corpo, psíquico e espírito — é desenvolvida por Panasiewicz (2011).

⁴ Rahner (1989), ao analisar a graça e a salvação divinas que afetam ontologicamente todos os seres humanos, introduz a expressão ‘existencial sobrenatural’. Com ela, indica a estrutura antropológica (existencial) para Deus, colocada na ordem da graça (sobrenatural) em vista da salvação. O ser humano é criado com **orientação fundamental** ontológica (existencial) para Deus, que o chama livre e gratuitamente à comunhão com Ele (sobrenatural). A acolhida dessa orientação, por meio de respostas éticas, atualiza a graça salvífica de Deus. A autocomunicação de Deus pela criação e pelo chamado à comunhão com Ele encontra a concretização histórica por meio das ações humanas de bem, verdade, bondade, justiça etc.

o ser em construção, de si e de suas relações. Isso qualifica e dignifica o existir humano.

A religiosidade, como abertura humana ao mistério transcendente, articula no interior do ser humano infinitude e finitude, possibilitando duas novas experiências: a experiência religiosa e a experiência do mistério transcendente (Deus).

A experiência religiosa

Uma forma de o ser humano mergulhar na infinitude transcendental que compõe sua existência é por meio da experiência religiosa. De acordo com Vaz (2002a, p. 249), podemos dizer que essa experiência “é uma experiência do Sagrado”. Em que consiste essa experiência?

Otto (2007, p. 38) designa o sagrado como sendo o **numinoso**, referindo-se “a uma categoria numinosa de interpretação e valoração, bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso” (do latim, *numen* refere-se à “força divina”, “Deus”). É uma categoria não passível de definição, porém não remete à anulação do ser humano. Dessa categoria deriva o *mysterium tremendum e fascinans*. O aspecto *mysterium* refere-se ao “totalmente outro”, que provoca medo e fascínio. O mistério encobre o ser humano, provocando sensação de medo, levando ao afastamento, e de fascinação, instigando a aproximação. Para Jung,

o numinoso — indiferentemente quanto a que causa possa ter — é uma experiência do sujeito independentemente de sua vontade [...] O numinoso é tanto uma qualidade pertinente a um objeto visível como a influência de uma presença invisível que causa uma peculiar alteração da consciência (DICIONÁRIO..., 2013).

A experiência religiosa é, portanto, a percepção da presença do sagrado no universo humano. Ela vem “ao encontro de aspiração confusa para estar em simpatia harmônica com todas as coisas. Revela um afã de penetrar todos os segredos. Traduz um desejo de comunicar-se com as forças sensíveis presentes e atuantes no universo” (LIBANIO, 2002,

p. 92). É uma experiência de medo e/ou de atração diante do mistério. O ser humano, ao contemplar o mundo de forma sagrada, dá a ele nova categorização, pois “o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado” (ELIADE, 2001, p. 59).

Como essa experiência religiosa, ou seja, do sujeito diante do mistério transcendente (do numinoso, do sagrado, de Deus), acontece no dia a dia? Analisa-se, primeiramente, o aspecto *tremendum* dessa experiência. Cada pessoa tem sua rotina. Entretanto, pode vir a estar diante de situações inesperadas, como, por exemplo, uma doença na família, um acidente, a perda do emprego, a morte, uma situação de avaliação e assim por diante. Ante uma situação desconhecida e/ou de medo, as pessoas recorrem ao sagrado (ao numinoso, ao mistério transcendente, a Deus), fazem suas orações e anseiam pela intervenção divina. Dependendo do ocorrido, espera-se um “milagre”, algo que mude e transforme aquela situação, em seu compreender, para melhor.

Agora, pensemos no aspecto *fascinans*. Em certo momento da vida de uma pessoa, pode ocorrer algo inesperado e profundamente fascinante, como, por exemplo, o encontro com uma pessoa que a agrada tremendamente, o nascimento de um filho, ganhar um dinheiro inesperado, receber alta médica, conseguir o emprego desejado, ser aprovada em um teste e assim por diante. Ante uma situação de alegria e de profunda fascinação com o momento, procura-se o sagrado (o numinoso, o mistério transcendente, Deus) para agradecer pelo ocorrido. Portanto, diante do medo ou em momentos de profunda alegria e realização, as pessoas se aproximam do sagrado. Passando a situação, voltam às suas rotinas de vida até o próximo momento de medo ou de fascinação. Assim, a experiência religiosa se caracteriza pela intensificação ou atenuação do sagrado no dia a dia.

Nesse percurso espiritual, as experiências do sagrado e do profano se articulam. Enquanto as primeiras enfatizam o transcendente, o que está para além, as segundas referem-se ao imanente, ao dia a dia.

O espaço sagrado permite que se obtenha um “ponto fixo”, possibilitando, portanto, a orientação na homogeneidade caótica, a “fundação do mundo”, o viver real. A experiência profana, ao contrário, mantém a homogeneidade e portanto a

relatividade do espaço. Já não é possível nenhuma *verdadeira* orientação, porque o “ponto fixo” já não goza de um estatuto ontológico único; aparece e desaparece segundo as necessidades dárias (ELIADE, 2001, p. 27).

A experiência do sagrado permite organizar o espaço e reorientar o futuro a partir de um “ponto fixo” ou marco referencial. A experiência com o profano é diferente, pois, como não há a referência de um “ponto fixo”, mantém-se a relatividade do dia a dia, do corriqueiro. Seguindo na mesma perspectiva, Berger (1985, p. 39) afirma que “o sagrado é apreendido como algo que ‘salta para fora’ das rotinas normais do dia a dia, como algo extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas”. É uma experiência que possibilita ao ser humano construir uma vida com referência e sentido. Em oposição, está o profano, que são os fenômenos que não “saltam para fora”, fazendo referência somente à rotina da vida cotidiana. Articulando os termos, se tem:

O sagrado é matriz paradoxalmente totalizante e unificante, ao criar radical separação do profano. A força integradora do sagrado permite que todas as realidades criadas adquiram a partir dele seu sentido, seu valor, sua consistência. Afastar-se do sagrado é submeter-se à anomia, à perda de sentido, ao caos. As realidades fora do sagrado nada são. O profano nele mesmo não tem consistência. As realidades do mundo adquirem valor, ao serem banhadas pelo sagrado (LIBANIO, 2002, p. 94).

A referência ao sagrado permite que algo do dia a dia possa ser lido e interpretado em um horizonte simbólico e transcendental de sentido. Por exemplo, uma mesa é algo profano (dia a dia). Estende-se uma toalha e se prepara o almoço. É algo profundamente valoroso ter a família em volta da mesa para a refeição em conjunto, algo que várias famílias priorizam, porém é uma experiência que se esgota em sua realização, algo profano. Entretanto, algumas refeições podem ter caráter distinto, a reunião em família pode “saltar para fora”, ganhar sentido novo e se tornar experiência sagrada, pois leva a transcender o mero ato de se alimentar em conjunto. Assim, algumas experiências saem do profano e ganham caráter sagrado, pois transcendem a esfera do imanente.

Coisas e pessoas tornam-se sagradas, dependendo do sentido simbólico que se atribui a elas. Se nessa mesa for estendida uma toalha e preparado um ritual religioso, há transformação e ressignificação da categoria mesa para categoria altar. Nesse momento, ela opera a mediação da presença do sagrado e, para as pessoas envolvidas, possibilita que o transcendente se faça imanente pela intervenção simbólica do altar. O objeto é o mesmo (mesa), mas algo o fez “saltar para fora” e produzir sentido novo (altar)⁵. “O *sagrado* e o *profano* constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 2001, p. 20). Não há magia, mas sentido simbólico que algumas pessoas ou grupos atribuem a determinadas coisas ou pessoas.

Qual é a distinção da experiência religiosa para a experiência do mistério transcendente (Deus)?

A experiência do mistério transcendente (Deus)

Outra maneira de o ser humano conceber a infinitude transcendental que compõe sua existência é por meio da experiência do mistério transcendente ou da experiência de Deus⁶. Para entender e aprofundar a reflexão, será apresentada a definição de Vaz (2002a) como sendo a experiência do sentido radical. Em suas palavras,

⁵ É comum, no cristianismo, certa mistura entre situação profana e situação pecaminosa. O profano não se confunde com a situação de pecado. Profano é o corriqueiro, a rotina, o dia a dia. O pecado, na perspectiva católica, é ação consciente e livre contrária à vida, tanto em relação à própria pessoa quanto ao outro ou ao cosmo. No horizonte protestante, é errar o alvo, é um desvio do fim que foi estabelecido por Deus, tendo por referência o texto bíblico.

⁶ A expressão “mistério transcendente” abrange a maioria das religiões, é transpessoal e convida ao silêncio contemplativo. A expressão “experiência de Deus” perpassa, de forma mais específica, as religiões proféticas e convida à relação interpessoal. Buscar-se-á articular os conceitos.

o que caracteriza a experiência de Deus é que ela experimenta, nesse espaço, uma presença onipresente, a presença mesma do Sentido radical. Experiência absolutamente única [...] nenhuma presença particular pode, por definição, ocupar o campo total do sentido. Por isso mesmo o Sentido radical, como presença onipresente, é rigorosamente transcendente a toda presença particular. E como as presenças particulares não se somam numa totalidade de sentido, o Sentido radical é a um tempo presente e absolutamente transcendente (VAZ, 2002a, p. 252).

A experiência de Deus permite a lúcida articulação entre o imanente e o transcendente. É experiência única, particular e, ao mesmo tempo, revigora e recharacteriza a vida de quem a realiza. Ela possibilita que o ato do viver seja construído, permanentemente e com sentido, na cotidianidade do existir, ou seja, uma pessoa que consegue contemplar os acontecimentos da vida e retira daí um sentido ao existir realiza a experiência de Deus. Portanto, essa experiência ocorre mais do que se imagina. Ela “transpassa literalmente (*empeiria*) a existência inteira do homem na medida em que existir humanamente é existir *logicamente*: é produção incessante de sentido” (VAZ, 2002a, p. 253). Por isso, o ser humano se debate em angústia existencial quando não consegue alinhar logicamente sua vida. Ainda, para além da reflexão filosófica, viver humanamente significa existir emocionalmente: é construção constante de relações afetivas e amorosas; em razão disso, entra em “crise de sentido” quando não consegue existir lógica e emocionalmente. Seus planos existenciais e afetivos não proporcionam a realização esperada. A crise emerge como possibilidade de novas escolhas e adequações em seu viver. É aí que se faz a experiência do mistério transcendente ou de Deus?

A experiência de Deus ocorre em variadas situações. Entretanto, em todas elas, tanto em acontecimentos positivos quanto negativos, a leitura que se faz do fato leva, necessariamente, a um sentido novo e restaurador da vida. Por exemplo, situações positivas, como a conversa com uma pessoa de referência na vida, a conquista de algo, um trabalho realizador, uma experiência em uma viagem, ou situações negativas, como a perda de uma pessoa próxima, um acidente, uma situação de doença, podem levar a reinterpretar o modo de viver. Se uma dessas situações provocar reflexão

profunda e possibilitar que a pessoa retire um sentido novo e restaurador para seu existir, denomina-se o ocorrido de experiência de Deus. Isso é produção constante de sentido, lógico e emocional.

Entretanto, nem sempre é possível que essa “produção de sentido” ocorra no momento da experiência. Pode ocorrer posteriormente. Depois de um tempo, ao refletir sobre tais fatos, a pessoa consegue, maieuticamente, dar à luz o sentido radical e a presença do amor pleno que aconteceu em sua vida, mas, no momento mesmo da experiência, ela não havia percebido, ou seja, ocorreu a presença do sentido radical e do amor pleno, houve transformação da vida, porém a tomada de consciência dessa mudança só se deu posteriormente. O processo de tematização nem sempre acontece durante a realização da experiência. Experiência de Deus é experiência do sentido radical e do amor pleno.

O ser humano sente e percebe a atuação de Deus em sua realidade, mistério tão próximo e tão distante que se faz presente nas pequenas e, sobretudo, nas grandes escolhas, pois provoca novos direcionamentos na vida. Realizar-se e ter uma vida com sentido é resultado, em grande parte, das escolhas feitas. Por isso, torna-se fundamental a escuta do eu interior no momento de tomada de decisão. O equilíbrio entre corpo – dimensão de exterioridade –, psiquismo – dimensão de intersubjetividade – e espírito – dimensão de aprofundamento humano – propicia harmonia e tranquilidade no processo de discernimento para a tomada das decisões. Esse discernimento confere transparência para que aconteça a experiência de Deus e o sentido vivificador se instale. O receio no momento da escolha pode aparecer, mas a presença do outro absoluto e do amor pleno relativiza e exclui perfeccionismos, pois possibilita novos recomeços. Isso tranquiliza e permite a manutenção do equilíbrio humano.

O espaço comunitário também é lugar privilegiado para a experiência de Deus. Esse espaço favorece o encontro interpessoal, que, por sua vez, ativa ações éticas em função do bem comum. A situação de crise social e de desemprego que vivem algumas nações e outras chegando à situação de calamidade, pobreza e miséria sinalizam a importância de pensar “um consenso ético mínimo” (KÜNG, 1999, p. 170). Entretanto,

nenhuma Ética universal será possível sem que as relações propriamente intersubjetivas, sobretudo aquela que se estabelecem na ordem da reciprocidade entre direitos e deveres, e que se entrecruzam entre os indivíduos de uma pretensa civilização universal, deles derivando para grupos e subgrupos no seio dessa civilização, sejam reconhecidas e vividas como relações éticas, vem a ser, legitimadas objetivamente e vigentes publicamente como expressões de uma comunidade ética (VAZ, 2002b, p. 143).

Estimular expressões mínimas de convívio e produzir ações éticas que promovam a justiça, a paz e a vida social saudável é redirecionar o espaço coletivo de convivência para um novo sentido, é propiciar a experiência de Deus. Mesmo em ambientes democráticos, tanto quem exerceu maior força de mobilização quanto quem recebeu maiores fluidos práticos de ajuda cidadã gozam de um novo sentido vivificador. Isso é profundamente humanizador. A ética aproxima o humano do mistério transcendente a ponto de teólogos e poetas cristãos expressarem o reconhecimento de Jesus Cristo como Deus por assumir, profundamente, sua humanidade⁷.

As duas experiências, tanto religiosa quanto de Deus, articulam imanente e transcendente, finitude e infinitude. No entanto, a experiência religiosa acontece e se esgota em cada situação de medo ou de fascínio. Dizer, por exemplo, que “Deus salvou a minha vida em um acidente” está mais próximo à experiência do fascínio e, portanto, da experiência religiosa (do sagrado). Quando a pessoa consegue dar um passo além, a partir desse acontecimento, realizar releituras e reorganizar seu viver com (mais) sentido — lógico e emocional —, vive a experiência de Deus. Portanto, a experiência religiosa pode servir de passagem ou de trampolim para se atingir a experiência de Deus. Nesse caso, é fundamental mergulhar no acontecimento em si e deixar que ele produza sentido vivificador. Realizar a “maiêutica histórica” (QUEIRUGA, 20120, p. 114) significa reavaliar o existir humano a partir de fatos marcantes, permitindo que a existência amorosa de Deus, sempre presente na história, venha à consciência.

Resumindo, religiosidade é a dimensão de abertura ontológica que o ser humano traz em si em relação ao mistério transcendente. Dela derivam

⁷ Entre as reflexões, destaca-se a de Boff (1985a).

a experiência religiosa e a experiência de Deus. A primeira caracteriza-se pelo aspecto do medo e do fascínio diante do sagrado, provocando distanciamento ou aproximação. A segunda aponta para a experiência do sentido radical e de amor pleno, estimulando o equilíbrio lógico e emocional, que acontece ao longo da vida humana, transformando e ressignificando continuamente o viver.

O que é experiência de fé

Etimologicamente, fé tem origem latina, *fides*, e grega, *pistis*, sendo compreendida como fidelidade. Tem sido usada, comumente, para designar a confiança profunda em algo. É acreditar, sem desconfiar, que o prometido será cumprido ou que a meta será atingida. Aponta para a credibilidade sem questionamento no campo do imanente. Desse pressuposto, percebe-se que a fé permite duas apreensões: via existência e via religiosidade. No sentido existencial, Segundo (1985, p. 32) denomina essa experiência de “fé antropológica”, que “tem como função estruturar significativamente a existência”. Ela possibilita que o ser humano estabeleça uma escala de valores e oriente sua vida por eles, estimulando o equilíbrio salutar entre racional e emocional. Nisso, emergem força e especificidade próprias, pois auxilia a construir, naturalmente, a vida com sentido.

Essa experiência retrata a originalidade do viver. O ato do nascer humano revela um pacto inconsciente que fazemos de confiança com o outro, que acolhe e cuida para que o desenvolvimento ocorra. Entretanto, aparecem medos e inseguranças, misturando confiança e desconfiança. A fé, em qualquer etapa da vida, exige sinais de credibilidade. Ela perpassa todos os relacionamentos interpessoais, aprendendo a gerir certa porcentagem de risco. “A fé é uma experiência humana fundamental que se faz entre as pessoas e que se prolonga para as coisas, mistérios e religiões” (LIBANIO, 2004, p. 12). Em Kierkegaard, esse prolongamento pode ser percebido em seus estágios da vida: do **estético** (dos instintos naturais) passamos para o **ético** (das responsabilidades pessoais) e atingimos o **religioso** (da singularidade e valorização da individualidade em Deus). A passagem do segundo

para o terceiro supõe fé, ou seja, um “salto no escuro”, um ato de confiança (FRAGATA, s.d.). Esse terceiro momento será tratado a seguir.

A primeira abordagem da fé — fé antropológica — expressa a confiança que o ser humano tem no processo de construção de seus relacionamentos interpessoais, da família à economia, passando pela política e pela ciência. Ela reúne o **estético** e o **ético**. Essa experiência natural permite hierarquizar os valores e estruturar a existência. A perda da fé antropológica gera crise de sentido e descrença na vida. Como essa abordagem da fé está ligada aos efeitos práticos e a resultados, pode ser descrita como **momento da eficácia**.

A segunda abordagem da fé acontece via religiosidade. Aqui, fé é compreendida como disposição interior para dialogar e acolher ou não o mistério transcendente, ato de profunda liberdade em que o ser humano se dispõe ou não a crer e a compactuar com essa realidade que o atinge e o perpassa. Se religiosidade é abertura ao mistério, podendo ser expressa como experiência religiosa ou experiência de Deus, a fé é o aprofundamento nessas experiências. Ela eleva a estrutura valorativa, presente no ser humano — fé antropológica —, à esfera transcendental e possibilita que um novo sentido seja dado. É próprio dessa experiência de fé possibilitar reelaboração hermenêutica do vivido.

O símbolo religioso descodifica e atualiza a presença do mistério, preenchendo o viver humano com sentido transcendental. Aqui, é necessário retomar a distinção apresentada entre experiência religiosa e experiência de Deus na vivência da religiosidade. A experiência religiosa é profundamente marcante na vida das pessoas. Certamente, a maioria já passou por essa experiência em algum momento de suas vidas. É a vivência do *tremendum* e/ou do *fascinium* ante o mistério. Entretanto, ficar nesse modo de viver a fé gera estagnação do desenvolvimento da espiritualidade, pois nele o sagrado caduca em si mesmo, levando à repetição rotineira de atos, ora se aproximando, ora se afastando do sagrado, conforme a necessidade. Essa experiência calcifica e aliena, não possibilitando a fluidez natural e evolutiva da fé. A fé no sagrado não leva necessariamente à libertação, à construção de uma vida com sentido. Quando essa vivência do sagrado torna-se profundamente libertadora e significativa na vida das pessoas?

As vivências do *tremendum* e do *fascinium* provocam vida e sentido quando conseguem impulsionar as pessoas à experiência do mistério transcendente,

que denominamos Deus. Isso possibilita que a vivência religiosa se transforme na experiência de fé religiosa. O medo e o fascínio tornam-se profundamente vivificadores e transformadores das pessoas, levando à construção de sentido. Essa nova experiência — a experiência de Deus — propicia a releitura da fé antropológica e da vivência religiosa, elevando a vida humana a um novo patamar. O mergulho no sentido radical e amor pleno promove gratuidade, leveza, desprendimento e aprofundamento na compreensão do amor. Essa experiência provoca nova compreensão da vida e gera amadurecimento espiritual. Eleva a um novo estado de liberdade e comprometimento consigo mesmo, com o outro e com o cosmo. Para a evolução espiritual, as vivências religiosas devem se tornar experiências de Deus.

Toda fé religiosa é promotora de vida e de sentido? A resposta, conforme refletido, só pode ser “depende”. Se fé religiosa for entendida como “vivência religiosa”, a resposta será não. Essa atitude gera alienação, descompromisso e fechamento. Se fé religiosa for compreendida como experiência de Deus, a resposta será sim. A porção misteriosa do humano e do cosmo reflete a transcendência de Deus. É experiência de profundo amor, comunhão e inclusão. Essa abordagem da fé religiosa como experiência de Deus eleva a vida cotidiana a um novo patamar e pode ser descrita como **momento da significação**.

Tanto a fé antropológica quanto a fé religiosa — seja da vivência religiosa ou da experiência de Deus — podem ser vividas no interior de uma religião. Como espécie de catalisador, a religião reúne fé antropológica e fé religiosa, sistematizando-as a partir da percepção particular e captação do mistério transcendente. A fé vivida dentro da religião articula “a transmissão de *dados transcendent*es, decisivos para o mundo dos valores, e a adesão a *uma tradição* de testemunhas referenciais da aquisição e experiências desses dados” (SEGUNDO, 1985, p. 103).

A teologia cristã clássica tinha duas expressões latinas para designar esse momento da fé do sujeito vivido em articulação com a fé sistematizada pela religião. *Fides qua* referia-se ao consentimento pessoal, à aceitação do sujeito a uma realidade a ele apresentada. Era “o ato do sujeito que crê”, a explicitação dizendo **em quem ele confia**. A expressão *fides quae* designava o conteúdo mesmo dessa fé a que o sujeito estava dando seu aceite. Era “em que o sujeito crê”, a explicitação dizendo que confia naquilo que ele

disse. Ou seja, ele confia porque foi dito por alguém em quem ele acredita. O cristão confia em Jesus Cristo e nas verdades proclamadas a seu respeito porque foi dito pela religião cristã, em que ele confia. Não há separação entre *fides qua* e *fides quae*, mas, sim, profunda articulação. Uma pessoa acredita em algo porque foi dito por outra pessoa em quem ela confia. A fé pessoal é alimentada e vivida em sintonia com o que é apresentado pela religião. Aqui se aplica o exemplo tradicional em que se compara a “religião” a um “posto de gasolina”, ao qual os adeptos vão para abastecer e seguir em frente, nutridos pelo alimento espiritual. A sistematização e transmissão da absorção do mistério transcendente realizado pelas religiões correspondem ao **momento da institucionalização**.

No interior dessa reflexão, Libanio (2004) propõe a distinção entre fé teologal e fé eclesial. A primeira perpassa as religiões monoteístas e está dirigida explicitamente a um Deus pessoal que se revela e interpela o ser humano. “A fé teologal supõe que Deus se autocomunica pessoalmente a uma humanidade criada e aberta para tal acolhida [...] Fé é, portanto, a ‘resposta’ a uma ‘proposta’” (LIBANIO, 2004, p. 32). A fé teologal expressa a resposta pessoal do ser humano à proposta de amor revelada por Deus, no caso cristão, em Jesus Cristo. A fé eclesial é o lugar onde se recebe, vive e transmite essa fé. Trata-se, sobretudo, do momento comunitário da fé. Para esse autor, “crer em igreja significa partilhar em comum uma mesma interpretação da fé, uma mesma esfera de interesses, um mesmo mundo de significados, um horizonte de compreensão” (LIBANIO, 2000, p. 255). Assim, não se crê **na** Igreja como término do ato de fé, mas **em** Igreja como membro de uma comunidade de fé.

A experiência de fé, seja antropológica ou religiosa, suscita no crente a sede ontológica do sentido e do amor, de forma que se manter no caos o assusta. As religiões tradicionais e as novas espiritualidades têm em comum estarem centradas no tempo e na aproximação com o mistério transcendente. Mesmo as novas espiritualidades procuram criar rituais que mantenham vivo na memória dos adeptos o sentido de sua existência e da cerimônia que ora se realiza. Há profunda, embora não necessária, articulação entre fé e religião.

Resumindo, a fé, para além da experiência antropológica — confiança ou não nas pessoas e no ato do existir —, trata da disposição interior, pessoal, para dialogar e acolher, ou não, o mistério transcendente que perpassa a vida humana. Enquanto limitada à vivência religiosa, aliena. Entretanto, quando

dá o salto para a experiência de Deus, gera nova onda de significação de vida, podendo ocorrer em uma religião ou fora dela.

O que é experiência da religião

Religião é uma palavra que tem tradição milenar, perpassa as culturas ocidentais, porém carece de clareza etimológica. Deriva das palavras latinas *religio*, *relegere* ou *religare*? Azevedo (2010) apresenta ampla discussão em torno dos termos ao longo da história. Com Cícero (106 a 46 AEC)⁸, *religio* indica observância escrupulosa em relação ao rito religioso, zelo e repetição cuidadosa dos rituais, pois expressa o zelo com os deuses. Deriva do termo *relegere* que significa fazer nova escolha, retornar à análise feita, reler. Esse termo mostra a relação dos antigos romanos e dos cultos pagãos para com seus deuses, pois nem tudo é sinal divino, por isso a escuta atenta, as releituras e as novas análises são importantes para captar sua manifestação. *Religio* fazia parte do cotidiano e “deveria se configurar por esse cuidado constante em relação aos deuses” (AZEVEDO, 2010, p. 92).

O cristianismo nascente marca diferença em relação à compreensão dos antigos romanos e estabelece a passagem dos deuses para a crença em um único e verdadeiro Deus. Tertuliano (160 a 220 DEC) critica a religião pagã e acentua a especificidade da religião cristã em relação ao judaísmo, às filosofias e às heresias. Lactâncio (240 a 320 DEC), seguindo esse percurso, mostra a verdade do cristianismo ante o paganismo. Afirma que *religio* vem de *religare*, que significa religar, e indica o laço de piedade que liga os humanos a Deus. Ele procura romper com o ritualismo pagão e estabelecer, com o termo, a relação de fé dos humanos com Deus. Para ele, é supersticioso quem acredita em vários deuses.

Autores cristãos, como Santo Agostinho (354 a 430 DEC), se propõem a rever o termo e buscam caminhos intermediários para o

⁸ As siglas AEC e DEC significam, respectivamente, Antes da Era Comum e Depois da Era Comum e referem-se aos períodos antes e depois de Jesus Cristo. Essas siglas são usadas para evitar referências religiosas.

sentido de *religio*. Entre *relegere* (retornar para fazer nova síntese, “reeleger”) e *religare* (estar ligado a Deus, “religar”), o significado deveria exprimir a articulação entre transcendência e imanência, próprias da teologia cristã. *Religio* absorve os sentidos de *relegere* e *religare* e passa a significar a ligação e o amor entre humanos e Deus. Para Azevedo (2010, p. 95), mais do que reconciliação, o termo *religio* indica “complementaridade: a observância escrupulosa do culto, a prática religiosa, e os laços de piedade e amor que unem os homens ao deus único”. Meslin (1992, p. 26), analisando o período medieval e início do moderno, afirma que “a palavra ‘religião’ tende a designar no Ocidente unicamente o cristianismo, única religião verdadeira, pois é o único laço entre o homem e Deus”.

Berger (1985, p. 38) apresenta a religião como “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou, por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada”. Com ela, há aproximação simbólica entre divino e humano. Diz ser “o cosmos sagrado, que transcende e inclui o homem na sua ordenação da realidade, fornece o supremo escudo do homem contra o terror da anomia” (BERGER, 1985, p. 40). Entre as várias funções da religião na sociedade, destaca-se a existencial: criar um mundo que faça sentido para os humanos viverem. Ao criar um mundo plausível, todas elas respondem às perguntas existenciais que povoam a mente e os corações dos humanos: de onde vim? Qual é o sentido da vida? Para onde vou quando morrer? Assim, as religiões se fortalecem, pois oferecem um escudo contra o terror da angústia do sem sentido.

Para Eliade (2001, p. 61), “a profunda nostalgia do homem religioso é habitar um ‘mundo divino’, ter uma casa semelhante à ‘casa dos deuses’, tal como foi representada mais tarde nos templos e santuários”. Continua ele: “Essa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador” (ELIADE, 2001, p. 61). A fé religiosa possibilita a entrada nesse movimento e suscita participar do tempo sagrado “circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos” (ELIADE, 2001, p. 64). O tempo sagrado presente no rito permite rememorar e

manter vivo e atual o acontecimento original de uma tradição religiosa. O sentido é dado pelas experiências construídas ao longo dessa etapa cronológica. A liturgia eucarística cristã, por exemplo, permite lembrar a “última ceia” realizada por seu iniciador nessa fé, Jesus Cristo, ao mesmo tempo que revigora, atualiza e dinamiza a fé dos cristãos que dela participam. O desejo do crente de manter-se no tempo sagrado e de estar próximo ao seu Criador desperta sua criatividade para lembrar e reatualizar o tempo pelos rituais. Para o não crente, o tempo reflete a natureza cósmica e o jeito humano de estar na existência, tendo um início e um fim.

Como a religião absorveu e canalizou medos, desejos e alegrias das pessoas por meio de símbolos, rituais e doutrinas, ela possibilitou articular a relação entre imanente e transcendente. Essa organização foi se adequando aos interesses pessoais e sociais e foi transmitida de geração em geração, se constituindo, assim, como instituição. Essa estruturação é que fortalece e permite sua existência milenar. Por isso, nem todo movimento religioso autônomo (antes denominado “seita religiosa”) pode ser considerado religião. Torna-se religião quando consegue sobreviver às intempéries e ter tradição secular, adeptos de várias camadas sociais e código de ética (um livro sagrado de referência). Enquanto isso não acontece, a denominação religiosa continua existindo como movimento autônomo e se constituindo internamente. Teoricamente, constrói suas doutrinas, compõe seu livro sagrado, faz leituras hermenêuticas desse livro, estabelece um código ético de vida e de condutas. Praticamente, cria rituais para as variadas fases da vida humana e ensino para que todos, sobretudo as crianças, absorvam sua cosmovisão.

Dessa forma, a religião

institui um sistema de ritos, práticas, doutrinas, constituições, organizações, tradições, mitos, artes que possibilitam essa relação com o mundo divino. Configura um sistema de representação, de orientação, de normatividade. Traduz uma realidade objetiva, uma tradição acumulada e vivida por uma comunidade. Mostra o lado visível da relação com o Sagrado (LIBANIO, 2002, p. 90).

Esse sistema possibilita a sua vinculação com a cultura e sua perpetuação ao longo dos séculos. A comunidade religiosa, ao se constituir como religião, produz o que a teologia cristã denomina tradição. São as hermenêuticas construídas ao longo dos anos sobre texto sagrado, símbolos, rituais e doutrinas. A base dessa reflexão é a fé no mistério transcendente, que estimula a pertença à determinada crença. Essa tradição possibilita a estruturação da religião enquanto tal. Por outro lado, “levada ao extremo, não se precisa de fé nem de nenhuma revelação nem de nenhuma transcendência para pertencer a uma religião. Basta o rito, o comportamento simbólico que se herda de uma tradição e se cumpre no interior de uma comunidade” (LIBANIO, 2002, p. 91).

A base para a construção das religiões é a religiosidade presente em todo ser humano. Entretanto, a forma como elas se estruturam pode levar seus adeptos ao distanciamento do mistério transcendente. O centramento em fórmulas e verdades doutrinárias ou o rígido e escrupuloso cumprimento de rituais leva ao esvaziamento do espírito de liberdade e de amor presente na sensibilidade e criatividade dos adeptos. Entre rigidez ao ritual, por um lado, e desconsideração identitária, por outro, emerge a terceira via, que é o equilíbrio equitativo. O cristianismo divulgou, durante séculos, a imagem de um Deus rígido, distante e punitivo. Ele registrava o mal feito pelos fiéis e pouco reconhecia as suas boas ações. A vivência possível desse Deus era negativa. Sung (1991) caracteriza essas imagens com as seguintes expressões: “Papai do céu castiga”, “Tudo que é bom é pecado”, “Deus sabe o que faz”, “Deus explica os mistérios” e “Deus legitima a opressão social”; caricaturas que apontam para um centramento nas normas e verdades ditadas e não na vida e no amor revelados, afastando, assim, os fiéis da experiência profunda do mistério transcendente, sentido radical e amor pleno.

Se, por um lado, a religião tem força opressora e inibidora da experiência transcendental, por outro, é profundamente libertadora e incentivadora de construções significativas e realizadoras. Sua força de existência encontra-se na promoção da vida comunitária, no reconhecimento dos direitos e deveres dos cidadãos e na articulação dos três princípios geradores de vida: sujeito – cosmo – transcendência. Isso possibilita que a religião preste serviço a toda a humanidade, característica da religião e, ao mesmo tempo, meta sempre renovada. A ideologia, como consciência dos conflitos de interesse, sempre fomenta o convívio interpessoal, impulsionando as tomadas de decisão.

O desafio às lideranças religiosas é manter sempre viva, em seus fiéis, a chama transformadora da contemplação, conscientização, organização e mobilização presente nas religiões⁹.

Resumindo, a experiência da religião ou crença é a institucionalização da religiosidade a partir da transmissão de dados e valores referenciais. É, portanto, experiência comunitária. Ela estrutura e desenvolve a religiosidade por meio de símbolos, rituais, doutrinas e verdades estabelecidas. Sua existência encontra-se cravada na articulação entre sujeito – cosmo – transcendência. Dessa forma, fortalece sua instituição e possibilita que seja transmitida por gerações. Pode suscitar alienação ou favorecer a permanente construção do sentido, sendo fonte permanente de transformação de si mesma e da sociedade.

Conclusão

A intenção de revisitar essas categorias de análise do fenômeno religioso foi de somar esforços e ter outros critérios para analisar expressões religiosas do cotidiano. Tal situação aproxima-se mais da experiência religiosa ou da experiência de Deus? A crise que se vive é de fé ou de religião? Espera-se que haja clareza suficiente para análises e maior conhecimento da realidade, sabendo da provisoriade e divergências que tais categorias suscitam. Mesmo partindo de um ponto de vista da tradição cristã, procurou-se abordagem ampla, tendo como referência as ciências da religião.

A religiosidade diz respeito à abertura existencial que o ser humano tem em relação ao mistério transcendente, que o inunda, perpassa e traspassa. Essa porção de mistério, presente no dia a dia, pode acontecer por meio da experiência religiosa — medo e/ou atração diante do sagrado — e da experiência de Deus — sentido radical e amor pleno. A experiência é a mesma, porém a

⁹ Com a teologia da libertação, muito se debateu sobre a força de alienação e libertação presente nas religiões, especificamente, no cristianismo. Ver, por exemplo, Boff (1985b) e Maduro (1980).

forma como cada pessoa ou comunidade elabora o vivido é que a caracteriza. A transformação ocorre quando a experiência religiosa se converte em experiência de Deus.

A experiência de fé acontece por meio de duas vias: antropológica — retrata a confiança ou não que temos nas pessoas e no ato de existir — e religiosa — atrelada à experiência religiosa, há alienação e descompromisso, porém, quando salta para a experiência de Deus, vivifica e reconstrói significativamente o agir e o viver. A fé indica a disposição interior do ser humano em dialogar e acolher ou não o mistério transcendente, ocorrendo na tradição religiosa ou fora dela.

O processo de institucionalização da religiosidade denomina-se religião. Por ela, os seres humanos canalizam sua busca de valores transcendentais e criam símbolos, rituais, doutrinas, tradições e tornam imanentes e mais acessíveis tais realidades. Elas têm poder de manutenção de estruturas sociais, força de organização e mobilização em vista de transformações e mudanças de conjunturas sociopolíticas.

Religiosidade, fé e religião são experiências dinâmicas das sociedades humanas. Podem ocorrer de forma articulada ou separadamente, mas sempre indicam a relação dos humanos com realidades transcendentais. Cada uma, à sua maneira, tem forte atuação e responsabilidade na organização e construção da vida com sentido. A sintonia entre elas favorece a dinâmica existencial de cada pessoa e contribui para a transformação constante da vida religiosa e social.

Referências

AZEVEDO, C. A. A procura do conceito de *religio*: entre o *relegere* e o *religare*. **Revista Religare**, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 90-96, mar. 2010. Disponível em: <<http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/religare/article/view/9773/5351>>. Acesso em: 9 maio 2013.

BERGER, P. L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BOFF, L. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. 3. ed. Campinas: Verus, 2002.

BOFF, L. **Jesus Cristo libertador**. Petrópolis: Vozes, 1985a.

BOFF, L. **Teologia do cativo e da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985b.

CHAUÍ, M. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DICIONÁRIO CRÍTICO DE ANÁLISE JUNGUIANA. **Numinoso**. Disponível em: <http://www.rubedo.psc.br/dicjung/verbetes/numinoso.htm>. Acesso em: 29 abr. 2013.

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FRAGATA, J. Kierkegaard. In: CABRAL, R. et al. **Logos**. São Paulo: Verbo, [s.d.].

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 1999.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Censo demográfico 2010**: características gerais da população, religião e deficiência. 2010. Disponível em: <<http://www.sidra.ibge.gov.br/cd/cd2010CGP.asp?o=13&i=P>>. Acesso em: 19 abr. 2013

KÜNG, H. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

LIBANIO, J. B. **Teologia da revelação a partir da modernidade**. São Paulo: Loyola, 1995.

LIBANIO, J. B. **Eu creio, nós cremos**: tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.

LIBANIO, J. B. **A religião no início do milênio**. São Paulo: Loyola, 2002.

LIBANIO, J. B. **Fé**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MADURO, O. **Religião e luta de classes**. Petrópolis: Vozes, 1980.

MESLIN, M. **A experiência humana do divino**: fundamentos de uma antropologia religiosa. Petrópolis: Vozes, 1992.

OLIVEIRA, P. A. R.; MORI, G. **Mobilidade religiosa**: linguagens, juventude, política. São Paulo: Paulinas, 2012.

OTTO, R. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

PANASIEWICZ, R. As múltiplas dimensões do ser humano. In: BAPTISTA, P. A. N.; SANCHEZ, W. L. **Teologia e sociedade**: relações, dimensões e valores éticos. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 15-28.

QUEIRUGA, A. T. **Repensar a revelação**: a revelação divina na realização humana. São Paulo: Paulinas, 2010.

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulinas, 1989.

SEGUNDO, J. L. **O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré**: fé e ideologia. São Paulo: Paulinas, 1985.

SUNG, J. M. **Experiência de Deus**: ilusão ou realidade? São Paulo: FDT, 1991.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia I**: problemas de fronteira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2002a.

VAZ, H. C. L. **Escritos de filosofia III**: filosofia e cultura. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002b.

Recebido: 31/06/2013

Received: 06/31/2013

Aprovado: 02/08/2013

Approved: 08/02/2013