



CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: FENOMENOLOGIA E ABORDAGEM DA TEOLOGIA NATURAL

RELIGION SCIENCES: PHENOMENOLOGY AND NATURAL THEOLOGY APPROACH

Cristiano Nickel Jr.¹

Mariluce Emerim de Melo August²

RESUMO

Mesmo em uma sociedade secularizada ou dessacralizada, o fenômeno religioso continua com seu capital simbólico legitimado e muito bem estabelecido. As ciências humanas apresentam os fatos das experiências das pessoas, mas não captam o elemento transcendente, como a perspectiva essencialista/fenomenológica o faz. O objetivo dessa pesquisa bibliográfica é desenvolver, a partir da fenomenologia da religião e da teologia natural, uma compreensão sobre o sujeito religioso e o acesso ao transcendente, apresentando algumas evidências desta busca, presentes em diversas culturas. Em primeira instância, são apresentadas duas direções epistemológicas das ciências da religião – o método de pesquisa funcionalista/empirista e o método essencialista/fenomenológico. Em seguida, apresenta-se uma visão sistêmica do conceito de religião, sob o ponto de vista antropológico e fenomenológico. Por último, são considerados na análise os aspectos da fenomenologia da religião, por meio da abordagem da teologia natural em relação às evidências de acesso ao transcendente. Pode-se concluir que diversas culturas retroalimentam o drama do *homo religiosus*. Bem como as sociedades modernas e pós-modernas que, mesmo com tendências de “matar” a religião, afloram e trazem à luz a essência do ser humano e sua busca insaciável de respostas para as questões últimas, por meio da vivência social ou individual, e na procura pelo transcendente. A teologia natural é um modo de compreender e evidenciar o drama do interesse humano em experimentar o transcendente nesse mundo com base nas estratégias e práticas das suas faculdades naturais.

¹ Licenciado em música pela Universidade Estadual do Paraná. Especialista em Teologia Aplicada pela Faculdade Fidelis. Docente da Faculdade Fidelis – cristiano.nickel@fidelis.edu.br

² Doutora e mestre em Teologia pela PUCPR. Docente da Faculdade Fidelis e da Faculdade de Teologia Evangélica (FATEV). mariluce.august@fidelis.edu.br

Palavras-chave: Ciências da Religião. Fenomenologia da Religião. Antropologia da Religião. Teologia Natural. Experiência religiosa.

ABSTRACT

Even in a secularized or desacralized society, the religious phenomenon continues with its legitimized and very well-established symbolic capital. The human sciences present the facts of people's experiences but do not capture the transcendent element, as the essentialist/phenomenological perspective does. The objective of this bibliographical research is to develop, from the phenomenology of religion and natural theology, an understanding of the religious subject and access to the transcendent, presenting some evidence of this search, present in different cultures. In the first instance, two epistemological directions of the sciences of religion are presented – the functionalist/empiricist research method and the essentialist/phenomenological method. Then, a systemic view of the concept of religion is presented, under the anthropological and phenomenological point of view. Finally, aspects of the phenomenology of religion are considered in the analysis, through the approach of natural theology in relation to evidence of access to the transcendent. It can be concluded that different cultures feedback the drama of homo religiosus. As well as modern and post-modern societies that, even with tendencies to "kill" religion, emerge and bring to light the essence of the human being and its insatiable search for answers to the ultimate questions, through social or individual experience, and in the search for the transcendent. Natural theology is a way of understanding and highlighting the drama of human interest in experiencing the transcendent in this world based on the strategies and practices of their natural faculties.

Keywords: Science of Religion. Phenomenology of Religion. Anthropology of Religion. Natural Theology. Religious experience.

INTRODUÇÃO

O cientista das religiões e filósofo Mircea Eliade (1907-1986) confirmou a ideia do ser humano como *homo religiosus* – “seja qual for o contexto histórico em que se encontra”, o ser humano “acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando e o tornando real” (ELIADE, 1992a, p. 97). Mesmo em uma sociedade secularizada ou dessacralizada (BERGER, 1985), o fenômeno religioso continua com seu capital simbólico legitimado e muito bem estabelecido. Existe também a ideia de que a religião, como sistema simbólico, “cumprir uma função de conservação social contribuindo, nos termos da sua própria linguagem, para a ‘legitimação’ do poder dos ‘dominantes’ e para a ‘domesticação dos dominados’ (BOURDIEU, 2004, p. 32).

Alguns sociólogos e antropólogos defendem a religião em termos funcionais e como fato social. Outros entendem a religião como alienante e com intuítos socioeconômicos,

legitimada de poder, ou resumida a um produto do comportamento humano em sociedade. A religião, desde sua gênese, quer tentar responder às questões últimas da vida. Existe alguma coisa nas culturas que chamam a atenção, como as comunidades aborígenes (termo mais conhecido para os nativos autóctones australianos e atualmente se aplica a nativos de outros lugares como os indígenas) com suas práticas espirituais animistas (crenças tribais), até à difusão do ateísmo francês. Todos possuem uma matriz ou, como diz Jung (1978), um fator religioso que é manifestado em sua amplitude universal. Mas, por que a ciência assumiu o fenômeno religioso como objeto de estudo? Porque surgiram a antropologia da religião, a sociologia da religião, a psicologia da religião, as ciências da religião?

É percebido que sociedades totêmicas (tribais) tradicionais retroalimentam o drama do *homo religiosus*, bem como as sociedades modernas e pós-modernas que, mesmo ao tentarem “matar” a religião”, viram aflorar e serem trazidas à luz a essência do ser humano e sua busca insaciável de respostas para as questões últimas, por meio da vivência social ou individual ao encontro do transcendente. A teologia natural é um modo de compreender e evidenciar o drama do interesse humano experimentar o transcendente nesse mundo com base nos costumes e práticas das suas faculdades naturais.

As ciências humanas tendem a apresentar os fatos das experiências humanas, sem captar o elemento transcendente nestes fatos. O objetivo dessa pesquisa bibliográfica é desenvolver, a partir da fenomenologia da religião e da teologia natural, apontamentos mais específicos sobre o sujeito religioso e o acesso ao transcendente, apresentando algumas evidências deste acesso, presentes em diversas culturas.

Em primeira instância, é apresentado neste estudo duas direções epistemológicas das ciências da religião – a funcionalista/empirista e a essencialista/universalista. Em seguida, apresenta-se uma visão sistêmica do conceito de religião sob pontos de vista antropológico e fenomenológico. Por último, são apresentados aspectos da fenomenologia da religião correlacionados com a teologia natural em suas evidências de acesso ao transcendente. Foram tomados na discussão alguns autores como Ricouer (2009, p. 13); Ales Bello (1998, p. 11); Croatto (2001), McGrath (2019), Stump (2018), Reinke (2019), Piazza, 1983), Plantinga (2016) e Wright (2021). No entanto, a ideia não é se aprofundar na Teologia Natural, mas na relação entre a análise funcionalista/empirista da religião e a visão fenomenológica da religião. A Teologia Natural é o viés, segundo McGrath (2019), de análise fenomenológica em relação ao acesso ao transcendente.

1 DIREÇÕES EPISTEMOLÓGICAS DAS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO: ESSENCIALISMO E EMPIRISMO

Partindo do pressuposto que a religião é uma forma de conhecer, avaliar, apreciar e julgar o mundo (BORGES; ROCHA, 2014, p. 11), é possível adentrar em áreas do conhecimento científico e epistemológico que analisam as religiões e como elas funcionam. No geral, as ciências, de alguma forma, contribuem para o entendimento e funcionamento das religiões e seus fenômenos. Nesse sentido, as vertentes epistemológicas essencialismo/universalismo e empirismo/funcionalismo³ se apresentam como opções de método para abordagem do fenômeno religioso, embora existam outros (BORGES; ROCHA, 2014; USARSKI, 2019b). Mesmo não sendo possível categorizar e definir de forma mecanicista as vertentes de estudo da religião, diversos teóricos defendem as abordagens essencialista e empirista como grandes linhas epistemológicas da religião (CROATTO, 2001; GRESCHAT, 2005, USARSKI, 2019a).

1.1 VISÃO FUNCIONALISTA OU EMPIRISTA – O QUE A RELIGIÃO FAZ?

Considerando a retrospectiva histórico-filosófica, o Iluminismo estabeleceu uma espécie de peneira da razão científica, filtrando e separando pretensões à verdade se utilizando de métodos empíricos, racionais e científicos (GOHEEN, 2016, p. 149). Para Bosch (2002, p. 328), esse período foi caracterizado pela privatização da religião, a qual antes ocupava um espaço na vida pública, e posteriormente ficou no campo individual, entendida como uma questão pessoal.

Em mundo totalmente antropocêntrico, não existia mais lugar para Deus. Era óbvio que a política, a ciência, a ordem social, a economia, a arte, a filosofia, a educação, etc., teriam que evoluir unicamente de acordo com os próprios critérios imanentes. Os seres humanos ainda tinham fé... em si próprios e na razão. Não era mais mister um

³ Martelli (1995) propõe três vertentes do campo da Sociologia. Primeiramente, a abordagem funcionalista defendida por Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, August Comte, Stuart Mill onde o aspecto principal é entender que a função da religião possui essencialmente uma função social. A segunda abordagem é a conflitual, que considera como superados os conteúdos religiosos e sua função integradora. Teóricos como Feuerbach, Marx e Engels defendem a ideia de religião como alienante, como "um simples reflexo da condição alienada do homem na sociedade capitalista, e exerce uma função opícea, narcotizando, mediante esperança no além, os esforços para realizar no aquém a justiça e a igualdade entre as classes (MARTELLI, 2005, p. 32-33). Por último, a abordagem simbólico-cultural, defendida por Max Weber, Georg Simmel e Ernest Troeltsch, propõe a "religião como depositária de fundamentais significados culturais, pelos quais indivíduos e coletividade são capazes de interpretar a própria condição de vida, construir para si uma identidade e dominar o próprio ambiente" (MARTELLI, 1995, p. 34).

deus forte para salvá-los de sua fraqueza. A consequência inevitável era a religião fenecer gradualmente (BOSCH, 2002, p. 328).

Surge, nesse período, a visão empirista que foi um método utilizado por Francis Bacon, no qual o conhecimento deveria se basear solidamente no exame experimental do mundo e no raciocínio indutivo a partir das particularidades observadas (BOSCH, 2002, p. 420). Nesse sentido, por meio da visão empirista, os seres humanos aprenderiam as leis da natureza e a aplicar essas leis com a tecnologia. Se tornariam senhores e possuidores da natureza, bem como “autores do progresso em si. [...] seguindo um método racional, submetendo cada assertiva de verdade e juízo exclusivo da razão e adotando como verdade apenas o que pode ser analisado e medido em termos quantitativos” (GOHEEN, 2016, p. 138).

A religião tornou-se objeto de estudo para as ciências sociais e humanas como a sociologia, a história, a psicologia, a antropologia, a geografia, entre outros que, por sua vez, adotaram o método empírico para a análise. Surge nesse processo as ciências da religião. Paul Hiebert (2016, p. 167) afirma que a ciência iluminista fez das religiões “um objeto de estudo, dividindo-as em espécies, comparando-as e classificando-as conforme a escala da lógica. Ao fazê-lo, relegou as religiões ao mundo das crenças e superstições particulares”.

A visão empirista foi uma corrente de pensamento que reagiu às formas de investigações das religiões do mundo, muitas vezes com intuito apologético, etnocêntrico e missionário. Vale ressaltar que a Ciência da Religião surgiu como matéria acadêmica na Europa do século XIX, em meio a uma ressurgência das ciências humanas, advindas dos ideais e paradigmas iluministas. Para Usarski (2019a), a Ciência da Religião é uma filha emancipada da Teologia, pois o pensamento sobre a religião é um produto da modernidade como consequência de mudanças ideológicas e sócio-históricas a partir do período pós-reformatório, aceleradas no decorrer do movimento iluminista.

Em síntese, a análise funcionalista da religião interpreta o fenômeno religioso empiricamente e racionalmente como fato social, “com certa tendência em encarar como parte integrante de um sistema cultural e com sua função estreitamente ligada às necessidades de determinada sociedade” (BORGES; ROCHA, 2014, p. 20).

1.2 VISÃO ESSENCIALISTA OU FENOMENOLÓGICA – O QUE A RELIGIÃO É?

A visão essencialista ou fenomenológica afirma que a essência da religião extrapola o ser humano, considerando que todas elas falam da mesma coisa ou que existe um ponto em

comum: todas apontam para o totalmente “Outro”, termo o qual Rudolf Otto (1869-1937) utiliza (OTTO, 2011). A síntese dessa vertente é a busca pelo sagrado, que procura entender quais formas e fenômenos ocorrem através do contato com o totalmente “Outro”. Mircea Eliade, Rudolf Otto e Paul Tillich são alguns teóricos que defenderam o essencialismo da religião (MARTELLI, 1995, p. 136; BORGES; ROCHA, 2014, p. 17).

Essa visão considera a religião do ponto de vista “micro”, pela perspectiva mais individualista (e antropológica) em relação à realidade transcendente — a experiência do sagrado vivida interiormente e subjetivamente. Otto considera a religião não em termos da evidência racional e mecanicista, como a abordagem funcionalista, mas na experiência do sagrado e seus aspectos “irracionais” (OTTO, 2011). Já, Martelli (1995, p. 138) aponta que “a essência de qualquer religião é a experiência de uma realidade ‘outra’ que se manifesta na consciência do crente antes mesmo de ser incorporada nos ritos e nos mitos, e preservada por um grupo de especialistas”.

Croatto (2001, p. 17) observa que “a aproximação fenomenológica [essencialista] é particular, mas necessária para enriquecer os outros acessos, e evita os desvios causados por uma compreensão insuficiente da experiência religiosa e de suas manifestações ou linguagens”. Essa visão busca responder o porquê de as pessoas serem consideradas religiosas, ou como indaga Eliade (1992b, p. 15), qual é a razão de o ser humano ser antes de tudo, *homo religiosus*?

A crítica que se faz ao essencialismo, segundo Borges e Rocha (2014, p. 20), é a sua abordagem incansável de que “todos os tipos de religiões poderiam ser reconhecidos pela crença em um deus ou ser sobrenatural, o que não corresponde à realidade, [pois] existem religiões que não colocam acima da realidade a existência de divindade(s)”. Religiões como budismo, taoísmo e confucionismo, por exemplo, não correspondem ao “paradigma do essencialismo” (BORGES; ROCHA, 2014).

As duas vertentes epistemológicas das Ciências da Religião, tratadas aqui, possuem aspectos positivos e problemáticos em seus métodos. A visão fenomenológica aborda o “micro” da experiência religiosa, mas limita o observador de ver as relações e os fatores sociais mais amplos que a religião estabelece. A concepção funcionalista (macro) limita o observador de entender o porquê determinada sociedade ou comunidade religiosa se comporta daquela maneira em seus ritos e mitos, não considerando as particularidades da cosmovisão e seus pressupostos cognitivos, afetivos e avaliadores. A conciliação dessas vertentes possibilita uma melhor compreensão do fenômeno religioso e seu objeto de estudo e análise. Desta forma, é

possível verificar o caráter multidisciplinar das ciências da religião, considerando e conciliando as duas metodologias.

2 O CONCEITO DE RELIGIÃO

Considerando o caráter multidisciplinar das ciências da religião, a perspectiva antropológica e a fenomenológica contribuem significativamente para a conceituação de religião da forma como tem sido entendida no campo das ciências sociais.

2.1 PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

A antropologia, segundo Lima e Carvalho (2013, p. 22), “é a ciência que se ocupa da diversidade da cultura humana, especialmente questionando sobre o inato e o adquirido, o que é da natureza do homem e o que é adquirido e construído pelo meio sociocultural”. Para Eller (2018, p. 24) “a melhor maneira de entender a antropologia é concebê-la como a ciência da diversidade dos seres humanos, em seus corpos e comportamentos”.

Nesse sentido, a antropologia da religião é uma vertente da antropologia cultural a qual visa realizar a investigação científica das culturas humanas e suas individualidades. Eller (2018, p. 25) destaca algumas perguntas que a antropologia da religião busca responder:

- 1) Qual é o âmbito da diversidade da religião – quantos tipos diferentes de religiões e de crenças, práticas, instituições etc. religiosas existem?
- 2) Que elementos comuns ou mesmo que universais existem entre as religiões – existem coisas que todas as religiões fazem ou nas quais todas acreditam?
- 3) Que relações existem entre várias partes de uma única religião, ou entre uma religião e seu ambiente social e até natural – existem quaisquer padrões regulares que podemos discernir em todas as religiões?

Se faz necessário compreender que cultura é um repertório de práticas nas quais os indivíduos de uma sociedade se engajam. “As pessoas pensam a respeito de determinadas coisas, têm sentimento em relação a elas e julgam o certo e o errado baseado em seus pensamentos e sentimentos” (HIEBERT, 2016, p. 31). A cultura, segundo Laraia (2009, p. 342), determina o comportamento do indivíduo em uma sociedade e justifica as suas realizações, em que este age de acordo com os padrões culturais, em diferentes ambientes. A antropologia, por sua vez, tem como objeto de estudo “a cultura vivenciada pelos membros concretos da sociedade” (ELLER, 2018, p. 27, grifo nosso). Cultura tem como alicerce o relativismo

metodológico, a saber que cada indivíduo possui uma cosmovisão sob a perspectiva em que cresceu (BOAS, 2010).

A antropologia se desenvolve na dinâmica entre teoria e etnografia (*ethos*, povo; *graphen*, escrever) – a teoria possibilita o estudo e descrição das sociedades humanas por meio da observação participante e fenomenológica, a “vivência prolongada junto à cultura que pretende interpretar (LIMA; CARVALHO, 2013, p. 58). O equívoco que ocorre nos estudos antropológicos, principalmente de cunho missionário, é a tendência de analisar as sociedades do ponto de vista etnocêntrico (especificamente, a visão eurocêntrica) que compara valores de uma cultura como superior às demais (HIEBERT, 2001).

A contraproposta à abordagem etnocêntrica é o relativismo cultural, que “procura compreender os comportamentos segundo as explicações e pontos de vista da própria cultura que os origina” (LIMA; CARVALHO, 2013, p. 57). Cada cultura possui sua história particular e o pesquisador deve procurar sempre relativizar suas próprias noções, fruto da posição contingente da civilização ocidental e de seus valores (BOAS, 2010). As pessoas manifestam suas crenças através dos mitos, ritos, lendas, folclores, no entendimento de tempo e espaço. Essas manifestações se dão através de expressões, ações, sacrifícios, narrativas literárias ou orais (USARSKI, 2019b).

James Taylor, um dos primeiros antropólogos, entendia religião como “crença em seres espirituais” (ELLER, 2018, p. 35). E que a religião é uma propiciação ou conciliação de forças espirituais que controlam a natureza e a vida humana. Émile Durkheim definiu religião como “um sistema unificado de crenças e práticas relativas às coisas sagradas, ou seja, coisas postas à parte e proibidas – crenças e práticas que unem numa única comunidade moral” (ELLER, 2018, p. 36). Para Anthony Wallace, religião é o “conjunto de rituais, racionalizados pelo mito, que mobiliza forças sobrenaturais com o objetivo de conseguir ou impedir transformações de estado no homem e na natureza” (ELLER, 2018, p. 36). A definição de religião mais disseminada e comum entre os antropólogos é a de Clifford Geertz (2002, p. 7). Para o autor, a religião é um sistema de símbolos que cria nos seres humanos “disposições de ânimo e motivações vigorosas, difusas e duradouras” e formula concepções de uma ordem geral de existência com tal fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A religião e seu simbolismo (mitos, rituais e símbolos) não são estáticos, mas um organismo vivo que está entrelaçado na ordem social e principalmente na experiência individual (ELLER, 2018, p. 70). Geertz entende que a religião e o senso comum andam de mãos dadas: “é como o senso comum no sentido de que ambos parecem evidentes, imediatos, e até óbvios;

não se fazem perguntas e nem são necessárias” (GEERTZ, 2002 citado por ELLER, 2018, p. 92). Geertz propõe cinco propriedades sobre o senso comum como sistema cultural e sua correlação com os sistemas religiosos.

- (1) a “naturalidade”, ou seja, ele apresenta as coisas como sendo simples e como sendo simplesmente o que elas são;
- (2) a “praticidade”, ou seja, ele nos diz o que precisamos fazer para conseguir viver;
- (3) a “tenuidade”, ou seja, o que parece verdadeiro na superfície é realmente verdadeiro;
- (4) “assistemática” [sic], ou seja, as ideias não são “teóricas”, elaboradas ou particularmente bem pensadas; e
- (5) a “acessibilidade”, ou seja, qualquer um pode, e qualquer um deveria, “captá-lo”. Finalmente, o senso comum, e com ele a religião, representa o mundo como um mundo familiar, um mundo que cada um pode e cada um deveria reconhecer e no qual cada um é ou deveria ser independente” (GEERTZ, 2002 citado por ELLER, 2018, p. 93)

Hiebert *et al* (2009) chama essa relação religião/senso comum de religião popular. Ele entende que existem dois níveis que atualmente tendem ao antagonismo: a assimilação da religião no nível cognitivo e assimilação no nível afetivo. O primeiro é claramente observado nos grandes sistemas religiosos, como o cristianismo, o budismo e o islamismo. No cerne das religiões ao redor do mundo, principalmente as igrejas ocidentais, desenvolveram um vácuo, uma lacuna, que Hiebert chamará de “meio excluído”. Pessoas que, cognitivamente e moralmente, adotam uma religião oficial (budismo, protestantismo histórico, catolicismo oficial, entre outros), adotam de maneira afetiva, as práticas adotadas na relação religião popular/senso comum: magia, amuletos, talismãs, práticas animistas, autoajuda etc.

É possível contrapor à visão generalizada de Geertz, que sugere o entrelaçamento da religião com o senso comum, sem considerar a especificidade de qual sistema religioso opera na filosofia das massas. É possível também verificar que nas grandes religiões há um sistema de pensamento e cosmovisão que superam o entendimento do senso comum, como o exemplo da cosmovisão cristã, que possui, em seu sistema de pensamento estrutural, o campo teológico, metafísico, epistemológico, moral e antropológico (NASH, 2012).

A natureza da religião e sua função, de um ponto de vista antropológico, consiste em primeiro lugar, proporcionar esperança, sentimento de que as coisas fazem sentido e que satisfazem as angústias existenciais do indivíduo. Em segundo lugar, a religião explica as questões últimas da existência humana (cosmogonia e cosmovisão) e as origens culturais como casamento, linguagem, governo, convívio social etc. (HIEBERT *et al*, 2009; ELLER, 2018). A terceira consideração é que a religião é uma fonte de leis e normas, “um estabelecimento de

ordem ou fundação cultural” (ELLER, 2018, p. 41); ela estabelece padrões culturais como: monogamia ou poligamia, autoridade humana ou autoridade divina, valores/estética, liberdade e restrições morais etc. (HIEBERT, 2016, p. 220).

Em quarto lugar, a religião é um meio de controle social: “grande parte da religião trata do que devemos fazer, de como devemos viver [...] o(s) ser(es) e/ou força(s) religioso(s) não só fazem as leis, mas também as põem em vigor” (ELLER, 2018, p. 43). Em quinto lugar, a religião é uma estrutura que busca uma resposta para o problema do mal e do sofrimento humano. “Se estamos doentes ou angustiados, será que os seres ou forças estão zangados conosco? O que devemos fazer a respeito disto? [...] existe alguma maneira de descobrir os planos dos seres e forças – de ‘ler suas mentes?’” (ELLER, 2018, p. 43). Por último, a religião é uma forma de estrutura que dá suporte às necessidades primárias de uma sociedade através da integração, coesão e perpetuação. Nesse sentido, a religião pode ser uma receita para resolver tais problemas (ELLER, 2018, p. 43).

2.2 PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

A religião revela a profundidade da vida espiritual, encoberta, em geral, pela poeira de nossa vida cotidiana e pelo barulho de nosso trabalho secular. Dá-nos a experiência do sagrado, intangível, tremendamente inspirador, significado total e fonte de coragem suprema (TILLICH, 2009, p. 45).

Uma crise de ceticismo provocou a sistematização da fenomenologia, nascida da filosofia, como método de estudo por Husserl (1859-1938), no início do século XX. É posterior à descoberta “e relativa à própria possibilidade da intencionalidade, isto é, finalmente, de sua referência a uma transcendência”, pois vários estudos filosóficos na época não destinavam espaço e nem sentido para a existência de Deus (RICOUER, 2009, p. 13). E pela fenomenologia, o sentido da religiosidade e fé como experiência pessoal não pode ser negada e tem condições de dar conta de compreender a diferença entre culturas, principalmente no aspecto social e religioso, de onde surgem as questões a serem respondidas no âmbito da fé (AUGUST, 2019, p. 48, 66).

Em relação à fenomenologia da religião, pelos indícios que deixou, pode-se afirmar que Husserl identificou “um caminho fenomenológico rumo à dimensão religiosa examinada na sua vertente subjetiva enquanto *homo religiosus*” (ALES BELLO, 1998, p. 107). Além disso, Van der Leeuw, de acordo com Ales Bello (1998, p. 11), demarcando os limites entre a história e a

filosofia, investigou “o sentido da experiência religiosa, mostrando sua especificidade e de maneira indireta, a impossibilidade de ser suprimida”.

A investigação fenomenológica é orientada pela percepção do “sentido”, destacando a importância e a centralidade daquilo que se manifesta de forma consciente. Ao mesmo tempo, faz a leitura dos fenômenos culturais e religiosos segundo a origem das várias maneiras de pensar o mundo nas “experiências vivenciais” das quais se originam a descrição fenomenológica (ALES BELLO, 1998, p. 12, 36). É o estudo dos fenômenos que não podem ser negados, porquanto são repletos de significado para as pessoas que os experimentam, como no caso da fé, da busca pela transcendência, da crença na certeza de que Deus existe. E isso é inerente ao ser humano, independentemente de época ou cultura (AUGUST, 2019, p. 50).

Na obra, “*Introdução à fenomenologia religiosa*” (1983), Piazza aponta e critica os cientistas da religião, que muitas vezes estudam a religião com intuítos ideológicos e que não dão o devido valor para o essencial dela, a saber, o fenômeno. As ciências humanas apresentam os fatos das experiências humanas, mas não captam o elemento transcendente nestes fatos. A psicologia define religião como uma reação alucinatória, mas não estuda a profundidade e a questão das experiências religiosas. A sociologia coloca a religião apenas como uma categoria de um fato social e um produto da sociedade, mas desconsidera as experiências com o transcendente. E a antropologia, a qual não estuda a essência e o significado próprio da religião, se limita a catalogar em suas pesquisas participativas a visão dos costumes e problemas dos grupos humanos.

Dessa forma, a Religião permaneceu até os nossos dias como um fenômeno estranho, uma espécie de subproduto da mente humana, que desafia o mundo da ciência e das ideias. Daí a tentativa de alguns estudiosos de “recuperar” a Religião para um estudo objetivo e científico, pesquisando o seu significado próprio, nas formas típicas com que se manifesta no comportamento humano. Nasceu assim a Fenomenologia Religiosa, como “ciência do significado do fenômeno religioso” (PIAZZA, 1983, p. 9,10).

De acordo com Martelli, fenômeno (do grego *phainòmenon*) significa “aquilo que parece”, que “se mostra” e se configura em três aspectos: a) há qualquer coisa; b) ela se mostra; c) ela é um fenômeno justamente porque se mostra. O estudo fenomenológico tem um foco mais específico, independente da racionalidade/irracionalidade da experiência. No caso da religião, os fenomenólogos propõem-se a estudá-la “partindo de materiais específicos (os fenômenos religiosos), unificados por uma categoria não totalmente racionalizável (o sagrado) e de um método abrangente” (MARTELLI, 1995, p. 139).

A fenomenologia estuda sistematicamente o “fato religioso nas suas manifestações e expressões sensíveis, como o comportamento humano, com a finalidade de apreender seu significado profundo” (PIAZZA, 1983, p. 18). O aspecto fenomênico consiste em absorver ou captar as coisas cognitivamente e afetivamente em relação a presença do sagrado. Para Piazza (1983, p. 23):

O fenômeno religioso tem o seu sentido específico, que é de uma reação espontânea, não racionalizada, perante o Sagrado, mas em si mesmo ainda não traz uma doutrina, e, por isso, pode fazer parte tanto de um sistema religioso como de outro. É como um tijolo, elemento básico de uma construção, mas que em si mesmo não define a construção de que pode fazer parte. A fenomenologia estuda o significado deste tijolo, ou seja, a capacidade para a construção de uma parede, mas não vai mais além.

A fenomenologia parte dos fenômenos sagrados (fatos, testemunhos, documentos), contudo, explora o seu sentido, sua significação para o ser humano específico que expressou ou expressa manifestações religiosas (CROATTO, 2001).

Ales Bello utiliza o termo “fenomenologia arqueológica” propondo que, para escavar o interior da consciência individual e coletiva, é necessário a essência da experiência religiosa, realizando uma investigação regressiva, como um trabalho de arqueólogo (ALES BELLO, 1998, p. 24). A partir de fragmentos ou pequenas evidências que aparece no solo literário e religioso, o estudioso escava até descobrir grandes estruturas fósseis. “Os fenômenos são pequenas evidências que se mostram. Cabe ao fenomenólogo intuir através delas até alcançar o seu significado mais profundo. Detrás de cada fenômeno há uma ideia, um significado (SILVA, 2014, p. 22). Essas pequenas evidências da “fenomenologia arqueológica” são os sinais do sagrado, os objetos sagrados, o sacrifício, o alimento sagrado, a oração, as formas de adoração (henoteísmo, monoteísmo, politeísmo), o problema do mal (teodiceia), do sofrimento e a possibilidade de “inibi-los’ (ALES BELLO, 2019).

Nesse sentido, a pesquisa fenomenológica se utiliza do ponto de vista êmico⁴ (SILVA, 2014, p. 19). Os fenômenos religiosos “são históricos, vividos em um ambiente cultural, linguístico, institucional e social delimitado” (CROATTO, 2001, p. 27). Isso quer dizer que os

⁴ Lídório (2008, p. 48-49) expõe que nos estudos etnológicos da antropologia existem três formas ou três pontos de partida para a avaliação cultural. Primeiramente, o padrão êmico estabelece a análise em que o observador desenvolve o estudo cultural a partir dos valores e cosmovisões do outro. O segundo padrão é o ético, que observa a cultura a partir de sua cosmovisão e valores. O terceiro padrão é reformulado pela antropologia missionária cristã que denomina “êmico-teológico”. Para Lidório (2008, p. 54), seguindo um padrão êmico-teológico observamos um fato social ou relato de acordo com aquele que o experimenta, e aplicamos a verdade do evangelho a fim de que este, sendo supracultural e universal, possa responder às perguntas do seu coração, em sua cultura, como o faz conosco.

atos religiosos são realizados dentro de uma estrutura que faz sentido por meio dos ritos, mitos e símbolos em um contexto histórico-cultural.

3 PARADIGMA FENOMENOLÓGICO: A EXPERIÊNCIA DO *HOMO RELIGIOSUS*

Para a fenomenologia, a religião e a transcendência são concomitantes. McGrath (2019, p. 44) entende que a experiência do transcendente é ignorada pelas ciências da religião, especificamente pela sociologia da religião, que desconsidera as dimensões das experiências de caráter essencialista, e analisa a religião como objeto de estudo dos aspectos institucionais (crenças e rituais) e como fenômeno ou fato puramente social (McGRATH, 2019). A função essencialista é mais eficaz para compreender o fenômeno religioso. O autor complementa: “atualmente, se aceita amplamente que a religião diz respeito à esfera do transcendente e o envolvimento com ele. Essa concepção questiona os estudos e teorias do século 19 e da primeira metade do século 20” (McGRATH, 2019, p. 45).

O desencantamento da modernidade e a antipatia em assimilar a cosmovisão moderna, trouxe a religião novamente para o campo de debate, por exemplo, o papel da religião nas questões ambientais, por meio da sacralização da natureza, e a questão ética e moral. McGrath (2019, p. 47) observa que “o argumento central é que a religião parece ser um aspecto natural inevitável da vida humana e da cultura, apesar dos experimentos modernistas em engenharia social visando a sua eliminação”. A religião se encontra onipresente desde os primórdios da civilização até os tempos atuais, e ainda influencia a vida e a cultura.

O ser humano é um ser relacional, por isso a religiosidade ou a vivência religiosa possui aspectos de relação com o transcendente. No aspecto físico, ele busca milagres como cura, comida, bebida etc. No aspecto psicológico, o *homo religiosus* necessita da paz, de uma visão espiritual, amor pleno etc. No aspecto social e cultural, o ser humano aguarda um tempo escatológico, de salvação e redenção (CROATTO, 2001, p. 45). Para o autor, ao mesmo tempo que o ser humano é relacional, é também finito e limitado: ele busca o sentido último de sua existência e, de forma criativa, busca na experiência religiosa, saciar e sanar as dúvidas e anseios existenciais. O *homo religiosus* é um ser que busca escapar do caos, da falta de sentido da vida e das forças contrárias que o levam à destruição, à falta de paz e à falta de vida. No drama dos opostos que o ser humano sofre, ele busca pela transcendência através da experiência religiosa (CROATTO, 2001, p. 47).

Enfim, as religiões apresentam uma espécie de salvação, de esperança, o libertar-se do lado negativo e do caos, por meio da busca transcendente com o objetivo de viver em um mundo que faça sentido através da vida, da força, da ordem e do conhecimento. É possível, pelo viés da teologia natural, abordar algumas estratégias universais que diversas religiões, crenças e práticas populares adotam em relação ao transcendente.

3.1 TEOLOGIA NATURAL E BUSCA PELO TRANSCENDENTE

A teologia natural é uma disciplina empírica e possui muitas vertentes e investigações sistemáticas apropriadas por diversas tradições, sejam elas cristãs ou não. McGrath aborda a teologia natural a partir da perspectiva cristã da seguinte maneira:

Teologia natural é o correspondente teológico da busca geral na cultura pelo transcendente, apresentando tanto uma explicação quanto um posicionamento conceitual da proposta e fornecendo, ao mesmo tempo, uma estrutura interpretativa pela qual o desejo humano pelo transcendente pode, antes de tudo, ser explicado e, em segundo lugar, cumprido. [...] a teologia natural concorda que existe “algo lá” (McGRATH, 2019, p. 14).

Para Stump (2018, n.p.) a teologia natural é “uma investigação sistemática sobre o que pode ser conhecido sobre Deus, à parte do que Deus revelou especialmente [...] focada em argumentos para a existência de Deus, extraídos do mundo natural ou da razão”. Ou seja, a “teologia natural sugere que exista um elo entre o mundo natural e o transcendente” (McGRATH, 2020, p. 250).

O foco da existência de Deus ou de um ser transcendente no mundo natural se dá através do argumento cosmológico (teorias da criação e do surgimento do universo e suas respectivas relações mitológicas ou científicas) e o teleológico (estudo dos fins ou dos objetivos últimos da criação ou da natureza). Já o argumento da existência da divindade pela racionalidade se dá pelo argumento ontológico, a saber pelos escritos e coleções de textos sagrados, oráculos etc. (STUMP, 2018).

A transcendência consiste em um ato imaginário e na maneira de ver as coisas de um ponto de vista alternativo e que, desvincilhando-se de sua individualidade e percepções racionais, “supera-se para alcançar uma visão mais ampla da realidade” (McGRATH, 2019, p. 35). A transcendência possui um significado ontológico, que vai além da experiência sensorial comum, partindo do pressuposto que essa existência está além das faculdades lógicas e racionais. No entanto, pode ser encontrada e experimentada, “embora apenas de forma limitada,

no mundo comum. [...] o conhecimento humano não pode penetrar, de modo que há sempre um “além” que permanece elusivo” (McGRATH, 2019, p. 35).

No nível psicológico, a transcendência tem a ver com a experiência, pois descreve “uma sensação terrivelmente transitória de que o indivíduo de algum modo ingressou na esfera extraordinária - que o mundo deu lugar a algo além dele” (McGRATH, 2019, p. 36). O autor utiliza o argumento de William Wordsworth que definiu a experiência transcendente pelo termo “pontos de tempo” a saber, os momentos específicos, de grande experiência sentimental e extraordinária, com força imaginativa, “em que os indivíduos captam algo de significado supremo em seu interior. Mostra-se praticamente impossível expressar, em linguagem cotidiana, esse aspecto experiencial do transcendente” (McGRATH, 2019, p. 36).

Mesmo em um mundo secularizado e dessacralizado, a busca pelo transcendente continua a ser um fator importante na contemporaneidade. O ser humano, em sua historicidade, muitas vezes tem a impressão de que existe algo, ou como Rudolf Otto (2011) diz, “um totalmente Outro”. Para McGrath, Otto entendia o “Outro” como “algo ilimitado, irrestrito e profundamente diferente, que era resistente a uma definição precisa, que não estava necessariamente associado a quaisquer instituições religiosas ou autoridades” (McGRATH, 2019, p. 36-37).

3.2 EXPERIÊNCIAS COM O TRANSCENDENTE

Do ponto de vista fenomênico, as pessoas que relatam suas experiências com o transcendente acreditam em três coisas: primeiro, a experiência extraordinária extrapola a experiência do dia a dia da vida; segundo, a experiência com o transcendente é algo marcado e muito importante; por último, as experiências se referem a algum “Outro”, e que não pode ser descrito pela linguagem cotidiana e quantificada empiricamente (McGRATH, 2019, p. 38).

Otto se ocupou com os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o irracional. Para o autor, “se existe um campo da experiência humana que presente algo próprio, que apareça somente nele, esse campo é o religioso” (OTTO, 2011, p. 35). O autor analisa e diferencia vários aspectos sobre a apreensão e experiência transcendental do sagrado a qual ele cunha o termo “numinoso (já que do latim *omem* se pode formar ‘ominoso’, de *numen*, então, numinoso)” (OTTO, 2011, p. 38). Primeiro aparece o sentimento de criatura e de dependência absoluta pressupondo “uma sensação de superioridade (e inacessibilidade) absoluta do numinoso”; depois, uma atitude de sumo respeito, o *tremendum* (arrepiaante - temor no sentido

positivo) da experiência religiosa. Há o aspecto avassalador, *majestas* contrastando com o sentimento de criatura, de humildade, de aniquilação de si mesmo. No aspecto *mysterium* o sagrado apresenta-se como o inteiramente Outro. No aspecto *energia* existe a vivacidade, paixão, natureza emotiva, e no *fascinans*, é fascinante (OTTO, 2011, p. 40-56). Em síntese, o sagrado é uma categoria inacessível, que causa reações de assombro com aspectos aterrorizantes, ao mesmo tempo que atrai, fascina e encanta o sujeito que vive a experiência (REINKE, 2019).

McGrath com base numa citação de William James, propõe quatro características principais sobre as experiências místicas. Primeiramente, a inefabilidade da experiência, que por sua vez desafia a experiência e a tradução em termos de linguagem, principalmente por palavras. É uma experiência imediata e não pode ser transferida ou passada para os outros (McGRATH, 2019, p. 38). A segunda qualidade, a noética, é uma experiência que capacita o místico em compreender realidade e verdade últimas ao longo do tempo, desta forma essa experiência sacraliza-o e dota-o de autoridade. “Esses estados de percepção acerca da profundidade da verdade não explorada pelo intelecto discursivo são entendidos como iluminações, revelações repletas de significado e importância, todos inarticulados, ainda que permanentes (McGRATH, 2019, p. 39-40). A terceira qualidade, a da transitoriedade, são estados místicos que não duram muito tempo. As vezes duram minutos ou segundos, e são reproduzidas ou testemunhadas posteriormente de forma imperfeita na memória (McGRATH, 2019, p. 40). No último estado místico, a passividade, o “místico se sente fora de controle como se estivesse sido tomado e controlado por um poder superior” (McGRATH, 2019, p. 41).

Complementando a abordagem da experiência religiosa de Willian James, Piazza (1983, p. 94) acrescenta: “a experiência religiosa é estritamente individual; não há duas experiências [...] idênticas; é positiva e enaltecadora da realidade humana; não é puro sentimento, mas uma elevada espiritualidade”.

O ser humano religioso, através da experiência religiosa, professa suas crenças entendendo que o mundo secular e profano faz parte de um mundo invisível e sagrado, e que a integração do secular/profano “se faz sem esforço e dificuldades, pois da parte do ser humano é preciso que supere as impressões puramente sensoriais para alcançar a compreensão do mundo espiritual.” (PIAZZA, 1983, p. 95). Compreendendo as observações apontadas sobre a busca humana pelo transcendente, há alguns padrões a serem verificados, de acesso ao “Outro”.

3.3 O ACESSO AO TRANSCENDENTE: UMA PERSPECTIVA DA TEOLOGIA NATURAL

McGrath parte do pressuposto de que é possível ter acesso ao transcendente através da existência natural. Historicamente, são vistas a partir da arqueologia, das pinturas rupestres e outros vestígios as evidências da busca pelo transcendente através da natureza. McGrath (2019, p. 64,65) apresenta quatro abordagens principais para o acesso ao transcendente por meio da natureza: Ascender da natureza para o transcendente; Ver por meio da natureza; Afastar-se da natureza para o interior humano; Identificar na natureza o que é transcendente.

A primeira abordagem “ascender da natureza para o transcendente” parte do pressuposto que o transcendente está “lá em cima”, sendo necessário escalar uma “montanha” ou uma “escada” para acessá-lo (McGRATH, 2019, p. 66). É um *axis mundi*, “que liga e sustenta o céu e a terra, e cuja base se encontra cravada no mundo de baixo ou Inferno” (ELIADE, 1992a, p. 24). Para o autor, as experiências por meio de uma hierofania⁵ ou experiência reveladora do transcendente, se efetua e possibilita uma “abertura” em cima do mundo e ocorre a comunicação céu-mundo: “expressa indiferentemente por certo número de imagens referentes ao *axis mundi*: pilar (cf. a *universalis columna*), escada (cf. a escada de Jacó⁶), montanha, árvore, cipós etc.” (ELIADE, 1992a, p. 25). Esse ponto de contato hierofânico é chamado por Eliade de “Centro do Mundo”.

Alguns exemplos das Escrituras Sagradas (tanto as versões protestantes como as católicas) merecem destaque por entrar nessa categoria: A Torre de Babel (Gn 11) construída para alcançar o divino; a manifestação hierofânica de Deus para Moisés, no Monte Sinai (Êx 19); os escritos apocalípticos judaicos e cristãos (e.g., Ap 1), “onde o visionário é transportado, geralmente em um sonho, para um local que é capaz de observar o vasto panorama do mundo de uma perspectiva privilegiada (McGRATH, 2019, p. 67).

McGRATH (2019, p. 68-69), ao citar Martha Nussbaum, propõe três grupos de ascensão da natureza para o transcendente. O primeiro é o platônico, que tem o sentido de transcender

⁵ (*hieros*: santo; *fanein*: manifestar) – objetos ou fenômenos em que o divino se manifesta “por causa da sua forma estranha, sua força misteriosa, ou outra singularidade”. (PIAZZA, 1983, p. 129). Todo o espaço sagrado possibilita “uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente seguro” (ELIADE, 1992b, p. 20). Pode-se distinguir das hierofanias das cristofanias que são manifestações do divino através dos fenômenos da natureza: inundações, terremotos, vulcões etc.; e as ontofanias, que são manifestações do divino em pedras, montanhas etc. (PIAZZA, 1992, p. 130). Para Silva (2014, p. 50), “através das hierofanias é que se torna possível perceber de forma mais objetiva a ideia de local de sagrado”.

⁶ Citada em todas as versões protestantes ou católicas da Bíblia.

dos sentimentos, das ideias transitórias, terrenas e imperfeitas para um patamar idealizado da verdadeira perfeição no mundo eterno das formas. O segundo grupo de ascensão, ou “escada” é o cristão. É uma forma de ascensão do mundano, secular e transitório para uma “ideia platônica de amor para refletir uma visão mais especificamente cristã de Deus e do destino humano” (McGRATH, 2019, p. 69). Essa forma de ascensão foi amplamente defendida por Agostinho, que por sua vez fora influenciado pelo neoplatonismo. A última categoria de ascensão está no Romantismo, “que pode ser visto como uma tentativa de fazer a ligação entre o natural e o transcendente [...] cujo ato definitivo era a simulação da libertação transcendente” (McGRATH, 2019, p. 71). É possível verificar essa última forma de ascensão pelas obras de arte do Romantismo, a música romântica e principalmente a literatura do período.

As três técnicas de abordagem ao transcendente são criticadas por Nussbaum, “porque ela acredita que sobem tão alto da vida real que desvalorizam o comum e desviam a atenção dos fenômenos da vida diária” (McGRATH, 2019, p. 69). Por outro lado, o autor entende que pode ser positiva, como ideia de autotranscendência, com o objetivo de ultrapassar alguma situação presente para ultrapassar limites, “seja da perspectiva humanista (essencialmente como um processo de crescimento humano), seja da perspectiva cristã, como o morrer para o seu velho ‘eu’ e ascende para um novo modo de vida por meio da graça divina” (McGRATH, 2019, p. 71).

A segunda abordagem, “Ver o transcendente por meio da natureza” descreve que a natureza é uma janela transparente para qual o transcendente possa ser visto ou observado. “Revela” o transcendente e podemos “ver” e “discernir” o transcendente através dela (McGRATH, 2019, p. 72-73). A natureza é potencialmente transparente para o transcendente, permitindo que o seu brilho irradie o natural, ajustado conforme o caso por suas características definidoras. Uma das formas de ver o transcendente por meio da natureza são as mitologias. Nesse sentido, McGRATH (2019, p. 72) ao se referir sobre o pensamento mitológico de Joseph Campbell, entende que:

apesar de desconhecido e incompreensível, o transcendente pode ser conhecido de várias formas adaptadas e adequadas [...] os mitos permitem uma abertura do senso de reverência religiosa a algumas esferas da experiência secular, tornando possível às pessoas do mundo secular obter um sentimento de admiração normalmente associado apenas com a experiência religiosa.

De acordo com McGrath, os mitos surgem da consciência humana que exige alguns tipos de mediações simbólicas com a transcendência. É possível, por outro lado, obscurecer os símbolos e mitos, quando “o símbolo é confundido com a coisa significada, de modo que sua

transparência ao transcendente é comprometida precisamente porque o símbolo deixa de atuar como símbolo” (McGRATH, 2019, p. 72). Quando as categorias simbólicas e míticas deixam de se hierofanizar, perde-se o sentido de ver o transcendente pela natureza.

A mitologia serve como uma janela para compreender a cultura, refletindo a cosmovisão e os valores forjados por ela. Muitos relatos encontrados no Antigo Testamento desempenharam na cultura israelita a mesma função exercida pela mitologia em outras culturas - forneceram um mecanismo literário de preservação e transmissão de sua cosmovisão, valores éticos e principalmente teológicos (WALTON *et al.*, 2018, p. 33), permitindo assim ver a manifestação do transcendente por meio da natureza.

Um exemplo disso é o relato da criação em Gênesis 1—2, constante tanto nas versões protestantes como católicas da Bíblia. Esse relato não procura explicar, de maneira mecanicista e científica, como Deus criou o mundo, mas a intenção original de Deus para a criação (McGRATH, 2019, p. 83). Nesse sentido, é necessário desenvolver a habilidade “de ‘ler’ o livro da natureza que nos permite identificar o transcendente por meio dela” (McGRATH, 2019, p. 74), ou seja, compreender que toda a natureza foi criada por Deus, e que toda a coisa criada apresenta um imperativo criacional, como “muito bom” (WOLTERS, 2006, p. 72). Na interpretação do texto de Gn 1-2, de forma científica e mecanicista, por exemplo, os dias foram literais. Ou na teoria da criação da terra nova como síntese entre criacionismo/evolucionismo, é obscurecida a oportunidade de ver o transcendente pela natureza.

A terceira abordagem “Afastar-se da natureza para encontrar o transcendente em si mesmo” descreve que a natureza, por possuir muitos recursos sensoriais e estéticos, esses interferem na busca subjetiva e individual do transcendente. Tem a ver com a sintonização do interior através da meditação ou da “voz interior” e que muitas vezes é necessário entrar “na espiritualidade do deserto”. McGrath (2019, p. 79) explica em detalhes: “tal abordagem sustenta que entrar no deserto envolve despir-se de distrações internas e externas, tornando a pessoa livre para ouvir a ‘voz interior’. Afastar-se para o deserto, para o silêncio, para o jejum”. Algumas manifestações religiosas, para alcançar uma experiência transcendente, se “desconectam” do mundo sensorial, utilizando substâncias como a mesalina ou esteógeno, ou ainda, entorpecentes e drogas psicodélicas para induzir experiências místicas de afastamento. (McGRATH, 2019, p. 76-77).

A quarta abordagem “Discernir o transcendente na natureza” não envolve um olhar além ou de afastamento da natureza, mas o envolvimento com ela (McGRATH, 2019, p. 77). Pode-se dizer que é por meio de uma cosmovisão. É possível enxergar a natureza através de uma

cosmovisão animista, cristã, muçulmana, moderna etc. O observador que possui uma cosmovisão naturalista vê a natureza distinta de outro observador que contempla o mundo com vestígios e imagens do divino, como as cosmovisões teístas, panteístas, panenteístas ou animistas. “O observador que está comprometido a ver o mundo como desprovido de qualquer dimensão transcendente, ‘verá’ a natureza de uma forma distinta de outro observador que contempla esse mesmo mundo e o ‘vê’ como ricamente firmado com vestígios e imagens do divino” (McGRATH, 2019, p. 79).

Essas categorias não são distintas ou excludentes pois, existe a possibilidade de interação entre elas. McGrath (2019, p. 66) complementa: “as fronteiras entre as abordagens são interpenetráveis e um pouco nebulosas [...] são um meio adequado de organizar possibilidades”.

Em outro sentido, Wright (2021, p. 13) entende que a teologia natural “tornou-se um rótulo vago para diversas perguntas, todas ligadas à relação do mundo com Deus. Algumas dessas questões foram isoladas, destacadas e colocadas de maneira que, se bem analisadas, podemos vê-las como estruturas distorcidas”. Para Plantinga (2016, p. 65), de um ponto de vista da teologia cristã, não é possível chegar ao conhecimento natural de Deus por “inferência ou argumento” (por exemplo, as famosas provas teístas da teologia natural), mas de forma muito mais direta. As manifestações do *sensus divinitatis* [ou transcendência] não são inferências simples de circunstâncias que disparam sua operação”.

Nesse sentido, parece que McGrath ao relacionar fenomenologia e teologia natural, aponta para uma categorização de estratégias de acesso ao transcendente de maneira confessional. Sobre este aspecto, Usarski (2019a, p. 34) afirma que:

quem o emprega [método fenomenológico da religião] de maneira afirmativa não está apenas promovendo uma abordagem sentimentalista e romântica, mas também simpatiza com o pensamento evangélico característico de autores como Schleiermacher, Söderblom, van der Leeuw, Wach, Otto ou Mensching.

É evidente que se apresenta aqui um embate: estamos analisando os aspectos fenomenológicos correlacionados à teologia natural em um aspecto confessional ou com aparatos empíricos e imparciais das Ciências da Religião? Usarski é um cientista da religião que aponta parcialidade e confessionalidade dogmática, quando se aborda os aspectos fenomenológicos da religião. É evidente que McGrath se utiliza de aparato teológico confessional de base evangélica e ortodoxa. McGrath (2019) se apropria do pensamento de Rudolf Otto em sua análise fenomenológica da religião correlacionada com a teologia natural.

Nesse sentido, adotamos, nesta pesquisa, a perspectiva fenomenológica, com base na teologia natural de Alister McGrath.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas duas direções epistemológicas das ciências da religião – a funcionalista/empirista e a essencialista/universalista foram destacados, em seus métodos, aspectos distintos. A visão fenomenológica se ocupa com a essência da experiência religiosa e não tanto com as relações e os fatores sociais mais amplos que a religião estabelece. Por outro lado, a concepção funcionalista tenta entender por que determinada sociedade adota seus ritos e mitos específicos, não considerando as particularidades da cosmovisão e seus pressupostos cognitivos, afetivos e avaliadores. No entanto, a compreensão adequada do fenômeno religioso pode acontecer na conciliação dessas duas vertentes, tornando evidente o caráter multidisciplinar do estudo das ciências da religião.

Além disso, os aspectos da fenomenologia da religião se correlacionam com a teologia natural em suas evidências de acesso ao transcendente. Algumas das evidências, tais como se observam no cotidiano em cada cultura, consistem em: ascender da natureza para o transcendente; ver o transcendente pela natureza; afastar-se da natureza para encontrar o transcendente em si mesmo; e discernir o transcendente na natureza.

É possível verificar que a religião está muito bem estabelecida e legitimada na sociedade como um capital simbólico. As ciências humanas, sob o aspecto do paradigma funcionalista, insistem em categorizar empiricamente o sujeito religioso e as manifestações religiosas como fator social, conflito psicológico, ou comportamento de um grupo que busca responder às questões últimas da vida. No entanto, a visão fenomenológica aponta para uma única questão: o acesso ao transcendente.

As sociedades totêmicas, tradicionais, retroalimentam o drama do *homo religiosus*, bem como as sociedades modernas e pós-modernas que, mesmo ao tentarem “matar” a religião”, afloram e trazem à luz a essência do ser humano e sua busca insaciável e desesperadora de respostas para as questões últimas através da vivência social ou individual na busca ao transcendente. A teologia natural é um modo de compreender e evidenciar o drama do interesse humano experimentar o transcendente nesse mundo com base nas estratégias e práticas das suas faculdades naturais.

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Ângela. **Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica**. Bauru: EDUSC, 1998.
- ALES BELLO, Ângela A. **O sentido do sagrado: da arcaicidade à dessacralização**. São Paulo: Paulinas, 2019.
- AUGUST, Mariluce Emerim de Melo. Ações missionárias entre culturas diferentes sob o olhar da fenomenologia. In Rev. Cognition, Curitiba, v. 1:2, p. 45-67, Dez/2019. Disponível em: <file:///C:/Users/MARILU~1/AppData/Local/Temp/5-Texto%20do%20Artigo-5-1-10-20201210.pdf>. Acesso em: 10/6/2021.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Vozes, 1985.
- BÍBLIA de estudo NVI. Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2003.
- BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- BORGES, Ângela Cristina; ROCHA, Letícia Aparecida F. **Ciências da religião**. Montes Claros: Unimontes, 2014.
- BOSCH, David. J. **Missão transformadora: mudanças de paradigmas na teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno: cosmo e história**. São Paulo: Mercuryo, 1992b.
- ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Vozes, 2018.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GOHEEN, Michael W. **Introdução à cosmovisão cristã: vivendo na intersecção entre a visão bíblica e a contemporânea**. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- GRESCHAT, Hans Junguen. **O que é Ciência da Religião?** São Paulo: Paulinas, 2005.
- HIEBERT, Paul G. **O evangelho e a diversidade de culturas**. São Paulo: Vida Nova, 2001.
- HIEBERT, Paul G.; SHAW, Daniel R.; TIÉNOU, Tite. **Religião popular: uma resposta cristã às crenças e práticas populares**. Camanducaia: Horizontes América Latina, 2009.
- HIEBERT, Paul G. **Transformando cosmovisões: uma análise antropológica de como as pessoas mudam**. São Paulo: Vida Nova, 2016.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LIDORIO, Ronaldo. **Antropologia missionária**. São Paulo: Instituto Antropos, 2008.

LIMA, Fernanda Veloso; CARVALHO, Flávio de Oliveira. **Antropologia cultural**. Montes Claros: UNIMONTES, 2013.

MARTELLI, Stefano. **A religião na sociedade pós-moderna**: entre a secularização e a dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

McGRATH, Alister E. **Teologia natural**: uma nova abordagem. São Paulo: Vida Nova, 2019.

McGRATH, Alister E. **Ciência e religião**: fundamentos para o diálogo. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2020.

NASH, Ronald H. **Cosmovisões em conflito**: escolhendo o cristianismo em um mundo de ideias. Brasília: Monergismo, 2012.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2011.

PIAZZA, Waldomiro O. **Introdução à fenomenologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1983.

PLANTINGA, Alvin. **Conhecimento e crença cristã**. Brasília: Monergismo, 2016.

REINKE, André Daniel. **Os outros da Bíblia**: história, fé e cultura dos povos antigos e sua atuação no plano divino. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2019.

RICOEUR, Paul. **Na escola da Fenomenologia**. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2009.

SILVA, Cácio. **Fenomenologia da religião**: compreendendo as ideias religiosas a partir das suas manifestações. São Paulo: Vida Nova, 2014.

STUMP, J.B. Teologia natural. **Dicionário de cristianismo e ciência**, ed. Paul Copan, Tremper Longman III, Christopher L. Reese e Michael G. Strauss. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018.

TILLICH, Paul. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

USARSKI, Frank. **Constituintes da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2019a.

USARSKI, Frank. **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2019b.

WALTON, John H.; MATTHEWS, Victor H.; CHAVALAS, Mark W. **Comentário histórico-cultural da bíblia**: Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2018.

WOLTERS, Albert. **Criação restaurada**. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.

WRIGHT, N. T. **História e escatologia**: Jesus e a promessa da teologia natural. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2021.