

Vivência, compreensão e fenômeno: a pontual aprovação
de Dilthey e Heidegger
na *Fenomenología da religião* de Van der Leeuw

Lived experience, understanding, and phenomenon: The
specific appropriation of Dilthey and Heidegger
in Van der Leeuw's "Phenomenology of Religion"

Luis Gabriel Provinciatto¹
PUC-Campinas

39

Renato Kirchner²
PUC-Campinas

RESUMO

Este artigo procura evidenciar de que maneira Gerardus van der Leeuw (1890-1950), em sua obra *Fenomenologia da religião* (1933), cita e se apropria de ideias e conceitos pontuais de Wilhelm Dilthey (1833-1911) e de Martin Heidegger (1889-1976). A tarefa aqui assumida é dupla: a) identificar os diferentes autores e respectivas obras que dão sustentação à sua abordagem metodológica e epistemológica na obra supracitada; b) identificar, problematizar e interpretar o modo como Van der Leeuw volta sua atenção para passagens específicas da obra *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito* (1910), de Dilthey, por um lado, e, de outro, de *Ser e tempo* (1927), de Heidegger. Com efeito, em *Fenomenologia da religião*, Van der Leeuw elabora seu modo próprio de entender e operar fenomenologicamente seu objeto de investigação, a religião, tratando-se, então, de apresentar

¹ Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Docente da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas. Entre 2022 e 2024, realizou estágio pós-doutoral no Departamento de Filosofia da PUC-Rio. Coordenador do Grupo de Trabalho "Filosofia da Religião" da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail:luis.provinciatto@puc-campinas.edu.br

² Professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas desde 2010. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR). Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, diretor da Faculdade de Filosofia e membro do Núcleo de Fé e Cultura, também integra a Linha de Pesquisa "Religião: Hermenêutica e Epistemologia", o Grupo de Pesquisa "Religião: Epistemologia e Fenomenologia" no PPGCR e coordena do Grupo de Trabalho "Filosofia da Religião" da Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTECRE). E-mail renatokirchner@puc-campinas.edu.br

e explicitar brevemente os conceitos de “vivência” e “compreensão”, segundo Dilthey, e de “fenômeno” e “fenomenologia”, segundo Heidegger, a partir dos dois livros citados e utilizados pelo fenomenólogo holandês.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia. Religião. Ciências da religião. Método. Gerardus van der Leeuw.

ABSTRACT

This paper seeks to demonstrate how Gerardus van der Leeuw (1890-1950), in his work *Phänomenologie der Religion* (1933), cites and appropriates specific ideas and concepts from Wilhelm Dilthey (1833-1911) and Martin Heidegger (1889-1976). The task undertaken here is twofold: (a) to identify the various authors and respective works that underpin his methodological and epistemological approach in the aforementioned book; (b) to identify, problematise, and interpret the manner in which Van der Leeuw directs his attention to specific passages from *The Construction of the Historical World in the Human Sciences* (1910), by Dilthey, on the one hand, and *Being and Time* (1927), by Heidegger, on the other. Indeed, in *Phänomenologie der Religion*, Van der Leeuw develops his own way of understanding and phenomenologically engaging with his object of inquiry — religion. It is therefore a matter of briefly presenting and clarifying the concepts of “lived experience” and “understanding”, according to Dilthey, and of “phenomenon” and “phenomenology”, according to Heidegger, based on the two aforementioned works employed by the Dutch phenomenologist.

40

KEYWORDS

Phenomenology. Religion. Religious Studies. Method. Gerardus van der Leeuw.

1 INTRODUÇÃO

A vastidão e a complexidade do fenômeno religioso sempre desafiaram aqueles que buscam compreendê-lo de maneira rigorosa e sistemática. No campo das ciências da religião, a fenomenologia destacou-se como uma abordagem capaz de captar a riqueza das experiências e manifestações religiosas, sem reduzi-las a explicações unilaterais. Entre os pioneiros desse método, Gerardus van der Leeuw (1890-1950) ocupa lugar central pela abrangência temática e precisão metodológica, sendo referencial a sua obra *Fenomenologia da religião*³, em cujo Prefácio da edição de 1933 o autor afirma:

Ao publicar em 1925 uma pequena *Introdução à fenomenologia da religião*, tive de confessar que aquele trabalho era apenas um esboço de um livro maior, embora ainda não tivesse sido escrito. Agora, ao aparecer o livro maior, preciso confessar que me encontro na mesma posição. Também este livro contém, quando menos em várias partes, caráter de esboço. O terreno da fenomenologia da religião é tão imenso que até mesmo uma exposição detalhada, como a que me tornou possível a

³ Tomando por base a versão em espanhol desta obra, todas as citações dela oriundas são traduções nossa. Todos os trechos destacados em itálico no interior das citações são próprios do texto.

amabilidade de meu editor, precisa provocar frequentemente a impressão de que a maior profundidade do fenômeno, o mais remoto limite de seu aparecimento só poderia ser tocado numa monografia (Van der Leeuw, 1964, p. 9).

A complexidade do fenômeno religioso reivindica o consciente reconhecimento de que toda tentativa de sistematização permanece, em alguma medida, provisória e aberta. O “caráter de esboço” que ele reconhece em sua obra maior não é sinal de insuficiência, mas reflexo da natureza dinâmica e multifacetada da religião, que resiste a reduções simplificadoras. Contudo, tais características não impossibilitam a investigação histórico-sistemática da religião, a construção de uma chave de leitura – um método, propriamente dito – e tampouco sua análise crítica.

Diante desse cenário, o propósito desse artigo é evidenciar de que maneira Van der Leeuw constrói alguns dos aspectos metodológicos de sua pesquisa fenomenológica da religião. Mais precisamente, trata-se de identificar, problematizar e interpretar a pontual apropriação das concepções de “vivência” e “compreensão”, de Wilhelm Dilthey (1833-1911), e de “fenômeno” e “fenomenologia”, de Martin Heidegger (1889-1976).

Para tanto, nosso trabalho terá um duplo desenvolvimento: em primeiro lugar, forneceremos algumas informações relevantes sobre Gerardus van der Leeuw, a importância de sua obra para as pesquisas no âmbito das ciências da religião e algumas características específicas de sua *Fenomenologia da religião*, desde sua primeira edição, em 1933, até sua última versão, em 1956. Posteriormente, como já indicado, veremos como o fenomenólogo holandês volta sua atenção para passagens específicas da obra *A construção do mundo histórico das ciências do espírito* (*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*), de Dilthey, destacando os conceitos “vivência” (*Erlebnis*) e “compreensão” (*Verstehen*), e de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), de Heidegger, indicando a importância de “fenômeno” e “fenomenologia”. Assim, o que será apresentado a seguir diz respeito a um dos pontos basilares do que e como o fenomenólogo holandês entende por fenomenologia na obra *Fenomenologia da religião*, na qual o autor elabora seu modo próprio de entender e operar fenomenologicamente.

41

2 O CENÁRIO E AS CARACTERÍSTICAS DA FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO DE VAN DER LEEUW

Em *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica* (1998), um dos propósitos da autora italiana Angela Ales Bello era submeter à crítica uma posição amplamente difundida de que o filósofo e fenomenólogo alemão Edmund Husserl (1859-1938), no conjunto de sua obra, não teria demonstrado interesse por questões filosóficas concernentes tanto ao problema de Deus quanto à teologia e à religião. Em certo momento desta obra, a autora afirma: “Husserl certamente não era um estudioso conhecido pelas suas investigações sobre as culturas e sobre as religiões. [...] Por isso, desperta uma certa surpresa o fato de que Van der Leeuw tenha intuído as potencialidades da fenomenologia nesta direção” (Ales Bello, 1998, p. 107). De fato,

nesta e em outras obras – por exemplo, *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino* (2000), *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus* (2016) e *O sentido do sagrado* (2018) –, a fenomenóloga italiana, por um lado, traz à tona o interesse de Husserl pelo fenômeno religioso a partir de manuscritos inéditos e, por outro, propicia a construção de uma chave metodológica de análise da religião a partir da fenomenologia de Husserl. No entanto, sabe-se que o próprio Husserl incentivara que vários de seus alunos – entre eles, Adolph Reinach, Edith Stein e Martin Heidegger – se ocupassem com temáticas religiosas entre os anos de 1910 e 1930 aproximadamente (Ott, 1988; Kirchner, 2015; Gonçalves; Fernandes, 2020).

Na perspectiva da fenomenologia da religião no âmbito da filosofia, entre o final da década de 1910 e o início da de 1920, destaca-se o interesse de Heidegger, na época assistente de Husserl, por temáticas e textos religiosos, o que era um fato bastante conhecido, por duas principais razões: a) havia textos publicados, desde antes e durante seus primeiros anos como acadêmico em Friburgo, nos quais tal interesse estava manifesto no próprio título e nos desdobramentos de suas ideias (Heidegger, 2000, p. 3-8; 18-28); b) mais conhecidas, embora não publicadas em vida, são as anotações e preleções dos primeiros anos como professor em Friburgo, destacando-se o volume *Fenomenologia da vida religiosa* (Heidegger, 2010), que contém as preleções *Introdução à fenomenologia da religião* (1920/1921), nas quais Heidegger lê fenomenologicamente as cartas de Paulo aos Gálatas e aos Tessalonicenses, com especial atenção ao fenômeno da *parusia*, e *Agostinho e o neoplatonismo* (1921), lendo o *Livro X das Confissões* e a importância do “agora”, ou melhor, do tempo presente na narrativa agostiniana: “a partir daí, podemos ver que o que fascinava Heidegger era, em particular, a experiência do tempo da comunidade cristã primitiva, esse instante escatológico, que não conhece qualquer ‘expectativa’, qualquer medição e qualquer cálculo de um discurso de tempo até o retorno de Cristo” (Gadamer, 2012, p. 416).

Além dos textos de Heidegger sobre fenomenologia da religião, publicados oficialmente em 1995, convém ter presente que em meados da década de 1920, Gerardus van der Leeuw publicou uma obra de caráter introdutório ao mesmo tema: *Introdução à fenomenologia da religião*, lançada em 1924 em holandês e em 1925 em alemão. Quase uma década depois, em 1933, surgiu a primeira edição de sua magna obra, *Fenomenologia da religião*, na qual, ao lado de outros estudiosos da religião, são citados os nomes de Husserl e Heidegger, destacando-se, sobretudo, as contribuições metodológicas de ambos (Van der Leeuw, 1964, p. 642-649). A respeito da obra de 1933, Goto (2011, p. 63) afirma:

O primeiro sistematizador oficial da fenomenologia no campo religioso foi o historiador das religiões Gerardus van der Leeuw (1890-1950), cuja obra *Fenomenologia da religião* (*Phänomenologie der Religion*) foi publicada em 1933. Essa obra abriu, decididamente, o caminho para que a fenomenologia da religião seguisse na direção de se constituir uma “ciência” no estudo da religião e do sagrado. A proposta de Van de Leeuw foi transformar a fenomenologia da religião numa “ciência” primeira, diferenciando-a de outras ciências.

Dada sua importância, a referida obra não deve ser vista sem maiores considerações, sobretudo a partir da constatação da existência de edições revistas, ampliadas e atualizadas pelo próprio autor, bem como pelo fato de ter sido traduzida sucessivamente para diversas línguas, tornando-se sinônimo e livro referencial de fenomenologia da religião: “a particularidade da *Fenomenologia da religião* de Van der Leeuw reside no fato de que ele desenvolveu um método claro e também o revelou” (Hock, 2010, p. 75). A partir desta obra, então, foram possíveis realizar novos adendos à investigação fenomenológica da religião (Khoury; Girschenk, 1999), bem como estabelecer críticas metodológicas à fenomenologia (Usarski, 2006). E isso se tornou possível porque fenomenologia da religião se constituiu de forma sistemática em um método: “o decisivo na obra de Van der Leeuw, vista como conjunto, é que ele se preocupou mais do que seus colegas de disciplina em fornecer à fenomenologia da religião também um fundamento metodológico” (Hock, 2010, p. 77).

Dentre as particularidades que fazem parte da estruturação, composição e edição de *Fenomenologia da religião*, destacam-se:

- a) O próprio Van der Leeuw reconheceu que tal obra recebeu uma “primeira versão”, ou melhor, um “esboço” em 1924, sendo publicada sob o título *Introdução à fenomenologia da religião*. Essa obra inaugural representou um marco importante, pois foi nela que o autor ensaiou os fundamentos de sua abordagem fenomenológica, sistematizando as primeiras reflexões sobre o método e os objetivos da fenomenologia da religião (Van der Leeuw, 1925, p. 1-5). Nessa *Introdução*, ele já delineava a proposta de compreender a religião a partir de seus fenômenos, ou seja, das manifestações concretas do sagrado na experiência humana, e não apenas por meio de descrições históricas ou comparativas (Van der Leeuw, 1925, p. 5-10). Em 1925, Friedrich Heiler⁴, então professor da faculdade de teologia da Universidade de Marburgo, traduziu e publicou *Introdução à fenomenologia da religião* para a língua alemã.
- b) No Prefácio de *Fenomenologia da religião*, publicada originalmente em alemão em 1933, Van der Leeuw (1964, p. 9) dá a entender que lhe serviram de base os estudos de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920), sobretudo seu *Manual de história da religião* (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*)⁵, de 1887, onde se

43

⁴ Em *O que é ciência da religião?*, Hans-Jürgen Greschat (2005, p. 136) classifica a obra de Van der Leeuw como uma das “abordagens clássicas da fenomenologia da religião”, colocando-a ao lado da de Friedrich Heiler (1892-1967), *Formas de manifestação e essência da religião* (*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*), de 1961, e da de Geo Widengren (1907-1996), *Fenomenologia da religião* (*Religionsphänomenologie*), cuja primeira edição em sueco (*Religionens värld: religionsfenomenologiska studier och översikter* – em tradução livre, *O mundo da religião: estudos fenomenológicos da religião e visões gerais*) é de 1945, a segunda edição revista e ampliada em sueco de 1953 e a tradução alemã de 1969.

⁵ Chantepie de la Saussaye talvez tenha sido o primeiro a utilizar o termo “fenomenologia da religião” no âmbito das ciências da religião, destacando com isso que uma das tarefas desta ciência é a busca pela essência da religião e suas manifestações: “a essência pertence ao escopo da filosofia. As manifestações são perceptíveis na história. Segundo Chantepie, o que é típico da fenomenologia é a possibilidade de, por um lado, escolher manifestações essenciais e, por outro, compreender intuitivamente seu significado. As manifestações são próprias de tempos e lugares específicos: os significados são atemporais. As manifestações se repetem: portanto, pode-se estabelecer uma tipologia. O *homo religiosus* é único, as manifestações são diferentes; a tipologia das

encontra uma “Parte fenomenológica” dedicada a “todo um campo de termos destinados a servir à descrição não dogmática de religião e de fenômenos histórico-religiosos, concentrando-se principalmente em rituais” (Hock, 2010, p. 74). Van der Leeuw também menciona grandes nomes vinculados às pesquisas históricas e comparadas das religiões, como Johannes Edvard Lehmann (1862-1930), Hans Haas (1868-1935) e Alfred Bertholet (1868-1951). Por fim, agradece a participação e contribuição direta de Rudolf Karl Bultmann (1884-1976), teólogo luterano:

não preciso dizer que tenho muito a agradecer a numerosas pessoas. Porém, gostaria de expressar meu particular agradecimento a meu estimado colega *Rudolf Bultmann*, que não só leu comigo de modo altruísta e consciente as provas, mas também teve tal participação no conteúdo que muitas vezes me superou, estimulando-me sempre (Van der Leeuw, 1964, p. 9).

- c) A obra está organizada em cinco partes: I) O objeto da religião; II) O sujeito da religião; III) Objeto e sujeito em sua influência recíproca; IV) O mundo; e V) Figuras. No fundo, elas refletem os “passos hermenêuticos” para abordar o fenômeno religioso: “(1) o que se manifesta; (2) a interpolação do fenômeno com a vida da pesquisador, pois para ele a história é minha história; (3) a suspensão do juízo de valor, a *epoché*, pelo pesquisador⁶; (4) a classificação tipológica do que foi observado; (5) a percepção por parte do pesquisador da realidade enquanto manifestação, ou seja, de um sentido, uma ordem em contraposição à realidade caótica” (Oliveira, 2003, p. 40). Contudo, ao contrário de *Introdução à fenomenologia da religião*, que traz a discussão metodológica logo de início,

44

manifestações permite limitar a multiplicidade” (Ries, 2019, p. 354). Entretanto, Chantepie de Saussaye não avançou na análise reflexiva sobre o caráter metodológico da fenomenologia da religião, afinal, o objetivo central de seu manual não era esse, mas antes “catalogar a diversidade das religiões” (Hock, 2010, p. 74). Por isso, em edições posteriores e revisadas de seu manual, Chantepie abandona a fenomenologia (Hock, 2010, p. 74; Ries, 2019, p. 354). A respeito da interpretação fenomenológica da religião realizada por Chantepie, veja-se *Interpreting religion: the phenomenological approaches of Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*, de George A. James (2017).

⁶ Embora seja característico da obra de Husserl, apenas o princípio metodológico da *epoché*, não é capaz de sustentar a possível influência e/ou apropriação de Husserl em/por Van der Leeuw. Por um lado, Klaus Hock (2010, p. 75) afirma que a *epoché* e a *redução eidética* marcam essa influência, servindo a um duplo objetivo: em primeiro lugar, suspender as próprias convicções religiosas ao realizar a descrição e análise do fenômeno religioso e, ao mesmo tempo, manter o fator subjetivo por meio da compreensão intuitiva; em segundo lugar, a redução eidética tornaria possível analisar a essência da religião, mesmo em um conjunto distinto de manifestações. Por outro lado, Jonathan Tuckett (2015, p. 233) coloca essa apropriação em questão: “não nego que a compreensão de Van der Leeuw a respeito da *epoché* não seja husseriana. [...] O que sugiro é que a compreensão da *epoché* por Van der Leeuw é scheleriana. A influência de Scheler – e de Heidegger – também é importante para entender a conexão com Dilthey, pois é por meio de suas lentes que Van der Leeuw comprehende Husserl”. Algo que reforça a hipótese de Tuckett é o fato de Husserl ser citado uma única vez em *Fenomenologia da religião*, justamente no *Epi/logo*, §109, no interior de uma citação que Van der Leeuw (1964, p. 647) faz da obra *A posição do homem no cosmos*, de Max Scheler.

- Fenomenologia da religião* trata tal questão – fenômeno e fenomenologia, de maneira propriamente dita – apenas no *Epílogo*, §109.
- d) Entre 1924 e 1956, Van der Leeuw publicou outros livros e artigos, consolidando tanto sua trajetória como exímio pesquisador quanto os principais objetivos da fenomenologia da religião, a saber, observar e descrever a experiência religiosa, entender o significado do fenômeno religioso e utilizar uma terminologia ponderada, pois o fenomenólogo conhece a experiência religiosa graças à “mediação da expressão” (Ries, 2019, p. 356) daquele que a vivenciou. Dentre esses textos, destacamos: *A estrutura da mentalidade primitiva* (1928), *A beleza sagrada e profana: o sagrado na arte* (1932), *Introdução à teologia* (1935), *O homem primitivo e a religião: estudos antropológicos* (1937) e *Teologia do sacramento* (1939).
 - e) Em 1938, a obra foi traduzida para o inglês por John Evan Turner sob o título *Religion in essence and manifestation: a study in phenomenology*. Ao longo da década de 1940, preparou-se uma versão traduzida e ampliada – com a colaboração direta do autor – para a língua francesa. Tal edição foi publicada em 1948 sob o título *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*, traduzida por Jacques Marty. Em 1964, com reimpressão em 1975, publicou-se a tradução de Ernesto de la Peña, com revisão de Elsa Cecilia Frost, para o espanhol, sob o título *Fenomenología de la religión*. Na Itália, em 1975, com reedição em 1992, a editora Boringuieri, de Turim, publicou *Fenomenologia della religione* com tradução de Virginia Vacca. Em língua alemã, há a quarta edição, de 1977: *Phänomenologie der Religion*. Ainda não há tradução desta obra para o português.
 - f) Do primeiro esboço da obra, em 1924, até a versão definitiva, publicada em 1956⁷, foram incorporados 79 novos parágrafos, resultando em um total de 112 na versão final. É notório o quanto Van der Leeuw foi modificando, atualizando e ampliando o livro ao longo de três décadas, o que envolveu não apenas uma expansão quantitativa, mas também um refinamento qualitativo, à medida que o autor integrou novos aspectos filosóficos, novas descrições de fenômenos religiosos e novos conceitos operacionais, além de ter respondido a críticas, moldando assim a fenomenologia da religião como uma disciplina acadêmica madura. Isso, porém, não significa que ela seja uma ciência estática, como reconhece o próprio autor no encerramento de sua obra:

A fenomenologia da religião é mais dinâmica que as demais ciências. Quando deixa de mover-se, deixa de trabalhar. Sua insaciável necessidade de correção pertence a sua essência mais própria. Com isso, deveríamos dizer a respeito deste livro dedicado à fenomenologia o mesmo que um antigo conto diz para sua consolação, que é também a nossa: “tudo tem um fim, inclusive este livro. Mas tudo o que tem um fim, recomeça de alguma forma” (Van der Leeuw, 1964, p. 666).

⁷ Como Van der Leeuw faleceu em 1950, a edição da versão definitiva contou com o auxílio do filho do autor, J. R. Van der Leeuw.

Esta passagem evidencia claramente que, apesar de ele ter se dedicado por décadas em suas investigações em perspectiva fenomenológica, sempre de novo lhe restavam novas tarefas por realizar e, nessa esteira, quaisquer novos pesquisadores dispostos em trilhar caminhos antigos e novos (Velasco, 2006). Assim, apesar de, às vezes, se colocar em xeque tanto a importância quanto a atualidade, como também a operação metodológica da fenomenologia da religião (Greschat, 2006, p. 141-142), o fato é que ela continua a desempenhar seu papel desde que, evidentemente, haja pesquisadores interessados e aptos a praticá-la, sem contudo negligenciar e reconhecer que, ao lado dela, há outras ciências que investigam os mais diversos fenômenos religiosos e que cada uma delas necessita agir segundo seu rigor científico e modo próprio de operar epistemológica e metodologicamente.

3 ELEMENTOS HERMENÊUTICO-FENOMENOLÓGICOS EM *FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO*

Convém ter presente que são inúmeros os autores, em línguas diversas, mencionados e citados pelo fenomenólogo holandês na obra aqui em análise. Contudo, como nosso objetivo consiste em voltar nossa atenção para a apropriação de Dilthey e Heidegger, que consideramos muito relevantes em perspectiva hermenêutica e fenomenológica, respectivamente, iremos nos ater a eles. E, por fim, faremos algumas considerações em forma de síntese quanto a importância da hermenêutica para Van der Leeuw, bem como qual sua compreensão basilar de fenomenologia. Para tanto, ocupar-nos-emos em específico com os parágrafos 109 e 111, intitulados *Fenômeno e fenomenologia* e *Fenomenologia da religião*, respectivamente, nos quais se encontram alguns indicativos explícitos a respeito da importância da hermenêutica de Dilthey e da fenomenologia de Heidegger para o desenvolvimento da obra (§109), bem como as reflexões do próprio autor sobre o método fenomenológico de análise da religião (§111).

Em suma, o §109 apresenta uma argumentação sobre o conceito de *fenômeno* e o papel da *fenomenologia*, com base em referências filosóficas. Sua estrutura argumentativa se desenvolve em duas partes principais: na primeira, é apresentada a definição e o desdobramento do que significa fenômeno (Van der Leeuw, 1964, p. 641-645); na segunda, o autor aborda o modo como a fenomenologia se concretiza na prática da compreensão (Van der Leeuw, 1964, p. 645-649). Além de fenômeno e compreensão, os conceitos de *vivência*, *estrutura*, *sentido* e *tipo* são aí articulados para pensar a experiência humana e a inteligibilidade do mundo.

O §111, por sua vez, apresenta, de início, uma antinomia fundamental: como é possível desenvolver uma fenomenologia da religião se a religião, enquanto “vivência-limite” e “revelação” (Van der Leeuw, 1964, p. 653), escapa ao olhar e não se manifesta como fenômeno evidente? A partir disso, a fenomenologia de Van der Leeuw assume que a religião não é meramente um objeto entre outros. Enquanto “vivência-limite”, ela desafia os esquemas tradicionais de análise, como a história ou a psicologia da religião (Van der Leeuw, 1964, p. 651-656). Disso decorre a estruturação basilar da

fenomenologia da religião, que vai desde a nomeação dos fenômenos à vivência, à *epoché*, à elucidação e, por fim, ao testemunho do sentido.

O §109 se inicia com a definição de fenômeno:

[...] fenômeno é *o que se mostra*. Isso significa três coisas: 1) é algo; 2) este algo se mostra; 3) é fenômeno precisamente porque se mostra. Porém, o mostrar-se tem relação tanto com aquilo que se mostra como com aquele a quem se mostra. [...] O fenômeno não é produzido pelo sujeito; menos ainda é corroborado ou demonstrado por ele. Toda sua essência está em mostrar-se, em mostrar-se a “alguém”. Se este “alguém” começa a falar disso que se mostra, surge a fenomenologia (Van der Leeuw, 1964, p. 642).

A partir disso, então, embora de maneira bastante genérica, conclui-se que fenomenologia é falar sobre aquilo que se mostra. O fenômeno, por sua vez, é sempre relacional: ele existe na tensão entre o que se mostra e quem o percebe. Contudo, ao falar sobre religião, fala-se sobre o que de maneira propriamente dita? O que é que se mostra? O que se percebe? No §1, o autor afirma:

1 O que a ciência da religião chama de *objeto* da religião é, para a própria religião, *sujeito*. O homem religioso sempre vê aquilo de que trata sua religião como o primário, o causador. Apenas para a reflexão isso se transforma em objeto da experiência observada. Na religião, Deus é o agente na relação com o homem; a ciência só pode falar da atividade do homem em relação a Deus, mas nada pode dizer da atividade de Deus (Van der Leeuw, 1964, p. 13).

47

Fica explícito o descompasso entre a perspectiva do pesquisador e a do *homo religiosus*: para este, Deus é o agente primordial, o sujeito da relação, já para a ciência, Deus, o homem religioso, a relação entre eles estabelecida e tudo o que dela decorre se torna objeto de reflexão, pois só é possível descrever a atividade humana diante de Deus, e não a ação do próprio Deus. Com isso, evita-se cair em um reducionismo objetivista: “a aversão de Van der Leeuw ao reducionismo e até mesmo ao ‘racionalismo’ é fundamental para compreender seu ponto de vista. [...] Uma abordagem puramente analítica não faz justiça aos fenômenos” (Molendijk, 2018, p. 63). Isso permite compreender por que a posição de Van der Leeuw a respeito da *epoché* é acolhida de maneira bastante crítica:

Pode-se certamente observar que a fé não exclui a *epoché* nem esta aquela. [...] Na verdade, é impossível manter-se reflexivamente na atitude da *epoché* diante de um acontecimento que, por um lado, é uma vivência-límite e, por outro, afirma ser um estar-presos. Não poderíamos saber nada a respeito da religião, tampouco da fé sem o comportamento existencial. Pode ser bom e útil antepor metodologicamente a *epoché*; é aconselhável, pois onde apenas um comportamento existencial previamente dado tivesse o direito de se

espalhar, um preconceito grosseiro se imporia com muita facilidade. Porém, como entendemos a vida da religião se a compreendemos distanciadamente, de forma reflexiva? Como podemos entender o que fundamentalmente foge à nossa compreensão? (Van der Leeuw, 1964, p. 653).

A proposta do fenomenólogo holandês é compreender o modo como o fenômeno religioso se manifesta e é vivido, ou seja, o fenômeno religioso só pode ser compreendido na articulação entre o que se mostra e quem experiencia esse mostrarse. A pura atitude da *epoché*, característica do pesquisador, é um passo metodológico, próprio da reflexão. O que Van der Leeuw afirma, entretanto, é que mesmo a *epoché* é antecedida pela *compreensão*. A partir desse ponto, qualquer análise científica da religião deve estar atenta ao fato de que, para o homem religioso, Deus não é um objeto entre outros, mas o sujeito último da experiência, cuja manifestação só pode ser acolhida fenomenologicamente como aquilo que se dá, sem ser reduzido a mera coisa ou conceito: “à medida em que a compreensão penetra mais profundamente em um acontecimento, melhor o ‘compreende’, mais nítido e evidente se torna a quem comprehende que o último fundamento da compreensão não se encontra nele mesmo [...]” (Van der Leeuw, 1964, p. 653). No limite, aquilo que é compreendido perdeu seu nome: só se pode chamá-lo de “ser-compreendido” (Van der Leeuw, 1964, p. 653).

A resposta oferecida no §1 a respeito do objeto de investigação da ciência da religião, entretanto, é incompleta frente à pergunta posta acima, pois agora resta a questão: para o homem religioso, quem é Deus? E para a ciência da religião, o que é Deus? No mesmo §1, Van der Leeuw afirma:

2. Ao dizer que *Deus* é o objeto da experiência religiosa, devemos ter em mente que, muitas vezes, “*Deus*” é um conceito muito indeterminado que não é, em geral, abrangido pelo que normalmente entendemos com tal conceito. A experiência religiosa se refere a algo, mas muitas vezes não pode dizer outra coisa senão que este algo é *algo*. Porém, para que o homem possa se expressar em relação a esse algo, deve impor-se a ele, enfrentá-lo como *algo distinto* (o outro). Portanto, a primeira coisa que podemos dizer sobre o objeto da religião é que é o *outro*, o estranho (Van der Leeuw, 1964, p. 13).

Nesse cenário, a fenomenologia da religião não busca a verdade metafísica do que existe, logo, ela se distingue da tradição ontoteológica (Gonçalves, 2012). Ela tampouco se limita à descrição histórica de fatos religiosos: “o fenomenólogo se distingue do historiador. [...] O fenomenólogo reduz o contexto histórico, de modo a atingir a essência do fenômeno [...]” (Ries, 2019, p. 356). Contudo, mesmo a fenomenologia não pode escapar da realidade concreta, ou seja, ela não pode trabalhar sem a descrição histórica, o que não significa que ela reduza o fenômeno religioso somente ao aspecto histórico, cultural, social e/ou psicológico: “para que a fenomenologia cumpra sua tarefa, tem grande necessidade de uma contínua correção por parte da investigação filológica, arqueológica, mais escrupulosa. Necessita estar

sempre disposta a confrontar-se com o material fático” (Van der Leeuw, 1964, p. 648-649). Seu objetivo, entretanto, não é puramente filológico/arqueológico. Trata-se de compreender as estruturas de sentido que emergem da experiência religiosa, ou seja, reconstruir o significado dos fenômenos a partir de sua manifestação e do modo como são vividos e compreendidos pelos sujeitos religiosos:

A fenomenologia não é um método rebuscado, mas uma atividade genuína da vida humana, que consiste em não se perder nem nas coisas nem no ego, sem ser como um deus que paira sobre as coisas, nem como um animal que passa por baixo delas, mas fazendo aquilo que não é dado nem a deus nem ao animal: colocar-se comprehensivamente ao lado disso que se mostra e contemplá-lo (Van der Leeuw, 1964, p. 647).

A compreensão, aqui, não é a simples repetição ou imitação da experiência originária, mas um esforço hermenêutico de reconstrução do sentido, capaz de captar a unidade estrutural dos fenômenos, superando a clássica separação entre sujeito e objeto. Essa compreensão também ganha um sentido metodológico, portanto. Nessa perspectiva fenomenológica de Van der Leeuw, a compreensão é um movimento de aproximação, de reconstrução do sentido, de abertura ao que se mostra: ela “não busca nem a causa e nem o propósito da religião ou das religiões” (Ries, 2019, p. 356) – nisso reside um de seus principais e mais relevantes aspectos.

Dessa forma, ocupar-se com os conceitos de fenômeno e compreensão não é apenas uma exigência metodológica, mas uma condição fundamental para que a investigação disso que é nomeado como religioso possa captar sua especificidade, respeitando a alteridade do sagrado e a pluralidade das experiências religiosas. A respeito da concepção de fenômeno, Van der Leeuw (1964, p. 642-643) apresenta três “níveis de fenomenalidade”: “1) seu (relativo) caráter *abscôndito*; 2) seu *revelar-se progressivamente*; 3) sua (relativa) *transparência*”. A eles se seguem três etapas da experiência: “1) *vivência*; 2) *compreensão*; 3) *testemunho*. Entendidas cientificamente, as duas últimas constituem a tarefa da fenomenologia” (Van der Leeuw, 1964, p. 643).

Quando aborda a primeira destas etapas – a vivência –, Van der Leeuw (1964, p. 643) aponta para Dilthey e sua concepção de vivência como “uma vida presente que, segundo seu significado, constitui uma unidade (Dilthey, VII, 194)”.

A obra de Dilthey em questão é *A construção do mundo histórico nas ciências do espírito*, o sétimo volume de sua *Obra reunida (Gesammelte Schriften)*, e a citação é retirada do trecho que trata da fundamentação das categorias da vivência, com foco especial na categoria da temporalidade como base para compreender a realidade na perspectiva das ciências do espírito (Dilthey, 1965, p. 192-196, também: 2010, p. 168-174). Para Dilthey, a experiência da vida está essencialmente ligada ao tempo – algo evidenciado no próprio conceito de “transcurso da vida” (Dilthey, 2010, p. 169). No trecho indicado por Van der Leeuw, a temporalidade é apresentada não como algo abstrato, mas como um fluxo constante:

O presente não é nunca; aquilo que vivenciamos como presente sempre encerra em si uma lembrança daquilo que justamente estava presente. Entre outros fatores, a atuação contínua do passado como força no presente, o seu significado para ele, entrega ao lembrado um caráter de presença. Aquilo que, no fluxo do tempo, forma uma unidade na presença, porque possui um significado uno, é, assim, a menor unidade, a qual podemos designar como vivência. E, então, continuamos denominando vivência toda e qualquer unidade mais abrangente de partes da vida, que estão ligadas por um significado comum para o transcurso da vida (Dilthey, 2010, p. 171-172).

A vivência não é um instante isolado, mas um presente que contém a presença do passado, que atua como força e significado. Assim, o presente é uma síntese de passado e presente, e a vivência é a menor unidade significativa desse fluxo. Contudo, se a vida é sempre um transcurso, não é possível apreendê-la de forma imediata. Isso só será possível a partir da observação, que, por sua vez, não é idêntica à vivência: “a observação, no entanto, destrói o vivenciar. [...] E assim, não podemos apreender a essência da própria vida” (Dilthey, 2010, p. 172). Se a vida mesma é inacessível, torná-la acessível significa reconstruí-la. Desse modo, a compreensão é o movimento próprio do vivente na busca por (re)construir o sentido da vivência – no limite, do próprio viver.

Tal reconstrução, entretanto, já não é vida, mas figura, ou melhor, *estrutura*, na nomenclatura de Dilthey (2010, p. 172), apropriada por Van der Leeuw (1964, p. 643-644):

a estrutura é um aspecto que não se vivencia nem se abstrai apenas lógica ou casualmente, mas algo que se *compreende*. [...] Em outras palavras, a estrutura se vivencia, mas não de forma imediata, se constrói, mas não de maneira lógico-causal-abstrata. A estrutura é a realidade significativamente composta.

Dilthey aponta que a vivência originária já se perdeu quando se tenta voltar para ela – e Van der Leeuw também se apropria disso, como se nota na citação. A distinção entre “eu” e “outro”, tão significativa em termos cotidianos, perde relevância diante da aporia fundamental da impossibilidade de apreender a vida em sua totalidade e imediaticidade. Em seu caráter histórico, a vivência é sempre uma reconstrução, uma interpretação, um esforço para chegar a algo que, em última análise, permanece inacessível em sua plenitude. Por isso, o “eu passado” é tão distante quanto o outro cultural e historicamente distante. A maior distância, argumenta Dilthey, está entre o sujeito e sua própria vida, e não entre sujeitos distintos. Portanto, todo conhecimento histórico ou pessoal é *reconstrução* e, ao mesmo tempo, *perda*. A chave para essa reconstrução é a *estrutura*, entendida como um “composto compreensível”, não vivenciado diretamente nem abstraído logicamente, mas uma totalidade orgânica que exige interpretação. Apropriando-se disso, Van der Leeuw afirma:

Sem esta compreensão absolutamente válida, decisiva, não haveria compreensão alguma. Toda compreensão “radical” deixa de sê-la

antes de alcançar a raiz e se reconhece como um ser-compreendida. Em outras palavras, toda compreensão é, em última instância, religiosa, sendo indiferente a qual objeto se refira. Cedo ou tarde, todo sentido conduz ao sentido derradeiro (Van der Leeuw, 1964, p. 653).

A estrutura leva ao conceito de sentido, que emerge no ato da compreensão. Esse reino do sentido transcende a oposição entre subjetividade e objetividade. A compreensão do sentido de uma vivência é uma abertura que implica tanto o sentido do objeto quanto a intenção de quem comprehende. Com isso, Van der Leeuw (1964, p. 644-645) distingue também “tipo” e “estrutura”: ambos são intemporais, sem existência fática, mas vivos e comprehensíveis como realidades significativas. O texto prossegue demonstrando que o fenômeno sempre aparece em imagem, em relação com outros entes, revelando relações comprehensíveis, e não apenas relações causais. Essas relações compõem o tipo ideal, que, como a estrutura, não é realidade empírica, mas possui vida e sentido.

Com isso, a reconstrução do sentido – a radical compreensão do próprio ato de compreender, ou melhor, da reconstrução da vivência como sentido –, enquanto ato hermenêutico frente à vivência, é também o ato fenomenológico por excelência. Todo ir em direção à coisa mesma “só pode acontecer por um caminho indireto, mediante uma segunda vivência do ocorrido, mediante uma reconstrução. [...] Para ela, está vedada a contemplação cara a cara. Mas também através do espelho se pode contemplar muitas coisas e, a partir do contemplado, é possível falar” (Van der Leeuw, 1964, p. 649). Dessa maneira, chega-se à hermenêutica e à fenomenologia, não simplesmente como o mero “falar do que se mostra”, mas como o decisivo passo metodológico da investigação da religião, pois toda fala, todo nomear – que tanto separa quanto reúne distintos fenômenos –, bem como a própria inserção histórica da religião na vida, singular ou coletiva, só é plenamente apreendido à luz disso que se mostra e se comprehende.

Assim, a fenomenologia não é mera descrição, mas reconstrução comprehensiva, orientada pelo sentido, sustentada por vivências e ancorada em estruturas intemporais. A relação entre os termos – fenômeno, vivência, estrutura, sentido, tipo e compreensão – organiza a argumentação do autor, sustentando a tese de que só se comprehende aquilo que se consegue vivenciar com profundidade. A partir disso, Van der Leeuw afirma que a fenomenologia dá *testemunho da vivência comprehendida*, retomando as três etapas da experiência – vivência, compreensão e testemunho – e evidenciando por que as duas últimas constituem a tarefa da fenomenologia em sentido metodológico.

Justamente quando afirma que a fenomenologia não aborda a coisa em si, mas busca aceder à coisa mesma a partir daquilo que se mostra, comprehendendo-a e testemunhando-a, Van der Leeuw (1964, p. 649) faz menção a Heidegger, mais precisamente, a *Ser e tempo*: “a fenomenologia [...] quer encontrar o acesso às coisas mesmas (Heidegger, 34)”. O trecho referido compõe o §7 de *Ser e tempo*, justamente o parágrafo “metodológico” da obra, no qual se lê:

Fenomenologia diz, então: *ἀποφαίνεσται τα φαινόμενα* – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. É este o sentido formal da pesquisa que traz o nome de fenomenologia. Com isso, porém, não se faz outra coisa do que exprimir a máxima formulada anteriormente – “para as coisas elas mesmas!”.

O termo fenomenologia tem, portanto, um sentido diferente das designações como teologia etc. Estas evocam os objetos de suas respectivas ciências, em seu conteúdo quiditativo. O termo “fenomenologia” não evoca o objeto de suas pesquisas nem caracteriza o seu conteúdo quiditativo. A palavra se refere exclusivamente ao como *como* se demonstra e se trata o *que* nesta ciência deve ser tratado (Heidegger, 1967, p. 34; também: 2015, p. 74).

Ao usar o termo/categoría “fenômeno”, então, não se evoca um conteúdo de maneira propriamente dita, mas um *modo*, um *como* se mostra e não *o que* se mostra, a princípio. Logo, o aspecto “religioso” do fenômeno não aparece “*a priori*”. Por isso, a própria fenomenologia da religião tem de se ocupar metodologicamente com a concepção de fenômeno e de *logos*, enquanto compreensão e fala, caso contrário ela fará apenas um inventário de manifestações religiosas diversas. Ao mesmo tempo, ela trabalha com o “religioso” como uma dentre as possíveis formas de realização da vivência, que só acontece com base naquilo que se mostra (Proviciatto, 2021). Em outras palavras, esses elementos “religiosos” que caracterizam – e singularizam – esse fenômeno, como visto na menção ao §1 de *Fenomenologia da religião*, afirmam que o objeto da religião é “*algo distinto* (o outro) [...], o estranho” – o que não necessariamente coincide com a “ideia de Deus”: “a fé mais antiga é puramente empírica. Devemos nos acostumar a substituir [...] o sobrenatural da ideia de Deus pela simples noção de outro, heterogêneo, extraordinário; a singela dependência que nos é familiar, por um sentimento geral de distância” (Van der Leeuw, 1964, p. 13). Somente após ser reconstruída enquanto sentido é que se pode oferecer um conteúdo específico – um objeto – à investigação científica da religião. Logo, os atos hermenêutico e fenomenológico antecedem e são fundamentalmente reivindicados pela ciência da religião (Dilthey, 1994, p. 288-305)⁸. A fenomenologia da religião, portanto, conforme o fenomenólogo holandês faz questão de distinguir e salientar no §111, não pode ser confundida com a história da religião, a poesia, a psicologia da religião, a filosofia da religião, tampouco com a teologia (Van der Leeuw, 1964, p. 552-658).

Por fim, o que Van der Leeuw nomeia de fenomenologia da religião pode ser reescrito como fenomenologia hermenêutica da religião. Isso se sustenta a partir de dois trechos específicos, nos quais se percebe, por um lado, sua explícita posição a respeito do caráter hermenêutico das ciências do espírito e, por outro, sua posição inequívoca a respeito do modo de proceder da fenomenologia, bem como sua posição a respeito daquilo que tal investigação não pretende ser e/ou fazer. O primeiro desses trechos está presente no §109:

⁸ Trata-se do texto *O problema da religião*, de Wilhelm Dilthey, traduzido nesta edição de Aoristo.

E levando em conta todos estes atos [fenômeno, vivência e compreensão], juntos e ao mesmo tempo, forma-se o compreender propriamente dito. A “realidade” caótica, rígida, converte-se desse modo numa informação, numa revelação. O *factum* empírico, ôntico ou metafísico, converte-se em *datum*, a coisa em uma fala viva, o rígido em expressão (Heidegger, p. 37; Dilthey, VII, p. 71 e 86). “As ciências do espírito baseiam-se na relação entre vivência, expressão e compreensão” (Dilthey, VII, p. 131). Desse modo, é possível que expliquemos por que a vivência inapreensível não possa ser captada, dominada, mas que nos mostre algo, uma face, diga algo, uma palavra. Faz-se necessário compreender este *logos*. Ciência é hermenêutica (Van der Leeuw, 1964, p. 648).

O segundo, no §111:

[...] a fenomenologia da religião tem de colocar nomes: sacrifício, oração, salvador, mito etc. Com isso, ela convoca esses fenômenos. Em segundo lugar, tem que incorporar estes fenômenos na própria vida, vivenciá-los metodicamente. Em terceiro lugar, tem que situar-se ao lado dos fenômenos e tentar ver, na *epoché*, o que se mostra. Em quarto lugar, ela busca elucidar o contemplado e, em quinto lugar (reunindo todos os atos anteriores), compreender o que mostra.

Por fim, tem de confrontar-se com a caótica “realidade”, com os sinais ainda não interpretados, e dar testemunho do compreendido. Diversos problemas que, em si, podem ser muito interessantes, tem que ser deixados de lado. A fenomenologia não sabe nada a respeito de uma “evolução” histórica da religião (Wach, *Rel. Wiss.*, p. 82); menos ainda de uma “origem” da religião. Sua tarefa é sempre libertar-se e manter-se livre de toda postura não-fenomenológica e sempre alcançar o benefício desta postura (Van der Leeuw, 1964, p. 657).

53

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início deste trabalho, optou-se por um recorte que privilegiou os pontos de convergência entre fenomenologia e hermenêutica, ressaltando a relevância dos conceitos “vivência” e “compreensão”, em Dilthey, e “fenômeno” e “fenomenologia”, em Heidegger, com o propósito de mostrar como Gerardus van der Leeuw, em sua *Fenomenologia da religião*, realiza uma apropriação pontual de tais autores e conceitos. Esse recorte epistemológico permitiu compreender como Van der Leeuw integra conceitos oriundos da filosofia em uma chave de leitura metodológica capaz de respeitar a especificidade do fenômeno religioso, promovendo o acesso ao sentido das manifestações do sagrado tal como se mostram na experiência concreta. A partir disso, nota-se a relevância e reafirma-se o lugar da fenomenologia da religião como um campo investigativo autônomo nas ciências da religião.

Com base no percurso realizado, torna-se possível afirmar que este trabalho contribui especificamente para o campo das ciências da religião ao oferecer uma leitura

sobre o modo como Van der Leeuw articula fenomenologia e hermenêutica na constituição de um método de análise do fenômeno religioso. Ao destacar a centralidade dos conceitos acima operacionalizados e a necessidade de reconstrução interpretativa da vivência religiosa, este artigo também reafirma o potencial da fenomenologia da religião como abordagem capaz de acolher a alteridade do sagrado e a pluralidade de formas de o experienciar. Além disso, ao explicitar as interfaces entre a obra de Van der Leeuw e as reflexões de Dilthey e Heidegger, este trabalho buscou promover um diálogo entre filosofia e ciências da religião, sugerindo caminhos para investigações futuras no campo da fenomenologia hermenêutica aplicada aos estudos da religião.

Por fim, a partir desse diálogo interdisciplinar entre as ciências da religião e a filosofia, destaca-se a possibilidade e a pertinência de futuras investigações que examinem a atualidade da fenomenologia da religião enquanto disciplina, sobretudo pela necessidade de abordagens cada vez mais sensíveis à diversidade cultural e às múltiplas formas de expressão do sagrado. Assim, este estudo, ao mesmo tempo que conclui um ciclo de reflexão, reconhece a necessidade de se dar novos passos para o avanço do conhecimento no campo das ciências da religião, em geral, e da fenomenologia da religião, em específico.

54

REFERÊNCIAS

- ALES BELLO, Angela. *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: Edusc, 1998.
- ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma filosofia no feminino*. Bauru: Edusc, 2000.
- ALES BELLO, Angela. *Edmund Husserl: pensar Deus, crer em Deus*. São Paulo: Paulus, 2016.
- ALES BELLO, Angela. *O sentido do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2018.
- DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- DILTHEY, Wilhelm. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B. G. Teubner; Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1965.
- DILTHEY, Wilhelm. *Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hegel, Husserl, Heidegger*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, abr./jun., 2012, p. 566-583. Doi: 10.5752/P.2175-5841.2012v10n26p566.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; FERNANDES, Márcio Luiz. Fenomenologia da religião: teoria e aplicação. *Reflexão*, Campinas, v. 45, 2020. Doi: 10.24220/2447-6803v45e2020a4953.
- GOTO, Tommy Akira. *O fenômeno religioso: a fenomenologia em Paul Tillich*. São Paulo: Paulus, 2011.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é ciência da religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Reden uns andere Zeugnisse eines Lebenweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 10ed. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2015.

HEILER, Friedrich. *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: W. Kohlhamer, 1961.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

JAMES, George Alfred. *Interpreting Religion*: the phenomenological approaches of Pierre Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2017.

KHOURY, Adel Theodor; GIRSCHEK, Georg. *Dar religiose Wissen der Menschheit*. Freiburg; Basel; Wien: Herder Verlag, 1999.

KIRCHNER, Renato. Convergências e divergências entre os primeiros fenomenólogos da religião. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião*, Brasília, v. 2, n. 2, 2015, p. 35-51. Doi: 10.26512/2358-82842015e17375.

MOLENDIJK, Arie L. Au Fond. The Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *Journal of History of Modern Theology*, v. 25, n. 1, 2018, p. 51-68. Doi: 10.1515/znth-2018-0003.

OLIVEIRA, Vitoria Peres de. A fenomenologia da religião: temas e questões sob debate. In:

DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p. 35-58.

OTT, Hugo. *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus Verlag, 1988.

PROVINCIAATTO, Luís Gabriel. A fenomenologia da religião em Heidegger à luz dos conceitos vivência e experiência. *Interações*, Belo Horizonte, v. 16, n. 2, 2021, p. 273-293. Doi: 10.5752/P.1983-2478.2021v16n2p273-293.

RIES, Julien. *A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método*. Petrópolis: Vozes, 2019.

TUCKETT, Jonathan. Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 28, n. 3, 2016, p. 227-263. Doi: 10.1163/15700682-12341361.

USARSKI, Frank. *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Einführung in die Phänomenologie der Religion*. München: Ernst Reinhardt Verlag, 1925.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Fenomenología de la religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der Religion*. 4. ed. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1977.

VELASCO, Juan Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión*. 7. ed. Madri: Trotta, 2006.

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Madri: Cristiandad, 1976.

Submetido: 14 de julho de 2025

Aceito: 31 de julho de 2025