

RELIGIÃO SEM DEUS, DEUS SEM RELIGIÃO

Jeronymo Pedro Villas Boas¹

1 INTRODUÇÃO



As duas proposições enunciadas no título deste escrito apresentam-se paradoxais, contudo, são passíveis de serem identificadas nos aspectos de uma sociedade que, ao tempo que se globaliza, se torna multicultural, evidenciando uma diversidade antes inimaginável de crenças.

A religião sem Deus e Deus sem a religião fluem da atual discussão que transcende o âmbito daquilo que se conhece como espaço privado das confissões religiosas e, ao ultrapassarem esse âmbito, apontam para a compreensão do que se trata, na modernidade, como religião.

A primeira dessas proposições foi discutida por Ronald Dworkin nos seus últimos textos discursivos, quando preparava uma série de conferências sobre o pensamento “religioso” de Albert Einstein, publicados no livro *Religion without god*, posteriormente à sua morte.

A segunda tem como ponto de partida a concepção de Ludwig Feuerbach sobre a concepção teológica da religião (1848), por ele apresentada como falsa, que trabalha as possíveis incongruências entre o que Deus é e aquilo que imaginamos que Ele seja, e, por conseguinte, o erro das religiões que tentam aprisionar o conceito de Deus.

Embora o tema transpasse outras investigações possíveis, tentarei me conter no aparente paradoxo de que Deus não seja o único centro do sentimento chamado religioso, que

¹ Juiz de Direito no estado de Goiás, especialista em Direito Processual Penal pela Universidade Federal de Goiás, especialista e mestre em Direito Constitucional pela Universidade de Lisboa.

permitiria, segundo Dworkin, ampliar a compreensão e a proteção das liberdades religiosas, considerando a hipótese de que o culto prescindia da Igreja ou de Deus, para assim entender quais funções restariam às religiões na sociedade moderna.

Recentemente, o Professor Boaventura publicou um livro transcultural em que propôs a hipótese de “Deus ser um ativista dos Direitos Humanos”, reintroduzindo a discussão sobre a autonomia individual no contexto sociológico para polemizar as dificuldades e as contradições enfrentadas pelos apologistas dos direitos humanos ao serem confrontados com movimentos que reivindicam a presença da religião na esfera pública, propondo uma concepção não hegemônica. Nesse estudo, Boaventura parece localizar as religiões no âmbito de um círculo cultural, que as tornam refratárias ao alargamento de certos direitos fundamentais.

Tomarei em conta, também, o mal-estar desse círculo transcultural com a interlocução de Martin Buber,² em seu escrito *Eclipse de Deus*, que provocou uma resposta de Carl Jung sobre seu rótulo agnóstico devido à interiorização de Deus na sua teoria do inconsciente coletivo como um arquetípico. Sob o ponto de vista dessa interiorização psicanalítica, margeio no texto os pensamentos de Freud e de Lacan.

Esses retalhos do pensamento moderno nos permitem introduzir a discussão que segue como um tema necessário não apenas pela ocupação crescente da esfera pública pelas religiões, naquilo que Kepel identificou como “A revanche de Deus”, mas pelo significado que o reconhecimento da “religião secular” tem assumido no mundo globalizado, que disfarça condutas fundamentalistas antiteístas ao subtrair Deus como o centro do culto religioso.

Na margem desse mal-estar, gerado por combates antir-religiosos que, em si, apresentam elementos de uma prática

² BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007

ateia, surgem diversas outras questões não menos importantes para o contexto atual, diante da incerteza do amanhã, quando a pandemia de 2020 diluiu convicções de rotas materialistas traçadas para evitar os temas teológicos.

O reconhecimento de que exista um “ateísmo religioso”, como enfatizou Dworkin, ilustrando essa hipótese com o julgamento da Corte Americana no caso *United States vs. Seeger*, 380 U. S. (1965), e a possibilidade agnóstica de que indivíduos creiam em Deus, mas não na religião, ampliam o conceito jurídico de Religião?

Essa a pergunta central instiga a abordagem que carrega a ideia de que a religião possa prescindir de Deus e da estrutura religiosa que congrega uma coletividade de crentes, para incluir uma “multidão” de pessoas que negam a existência de Deus e o valor da religião, e apresenta *nonsensos* que permitem interpretações subjetivas sobre o alcance da religião no atual “estado de coisas”.

Por fim, rejeitada a possibilidade de que a religião exista sem Deus ou que a relação com Deus prescinda da religião, qual seria a atual função da religião? O que seria da religião depois de Deus?

2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

A ideia de um vazio existencial a ser preenchido não é estranha ao pensamento antigo. Noções ontológicas de incapacidade ou incompletude do ser são relatadas nos primeiros escritos filosóficos da humanidade,³ como se pode observar no Livro

³ “Uma tradição que remonta aos filósofos judaicos de Alexandria (século I a.C.) afirma que a filosofia grega derivou do Oriente. Os princípios filosóficos da Grécia teriam extraído da doutrina hebraica, egípcia, babilônica e indiana não somente as descobertas científicas, mas também as concepções mais pessoais. Esta opinião divulgou-se progressivamente nos séculos seguintes; culminou na opinião do neopitagórico Numério, que chegou a chamar a Platão de um ‘Moisés ateizante’; e passou dele aos escritos cristãos.” (ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. v. 1. Tradução de Antônio Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa:

de Jó, que se tornou acessível ainda na Antiguidade a toda a cultura ocidental, com a tradução alexandrina para o grego.⁴

A análise da Resposta de Jó, por Carl Jung, no contexto de sua pesquisa sobre o inconsciente e a especulação de que Deus seria uma espécie de arquetípico, projeta a imagem da vivência do personagem bíblico na experiência pessoal que transitou entre a convicção de sua fé e a angústia de não encontrar explicação racional para a tragédia, levando-o ao inusitado diálogo como Deus, que Jung percebe como capaz de produzir uma “transformação da consciência de Deus”, sintetizada pelo psicanalista na frase “Deus quer tornar-se homem”.⁵

A aproximação do pensamento hindu de que Deus não possui uma forma natural, que caminhou junto com as percepções de Heráclito sobre o *não-ser*, resultou na possibilidade de que a percepção do sentimento numinoso, descrita por Freud no artigo sobre o “Mal-estar na civilização”⁶ como um sentimento oceânico, sugere que a sensação espiritual não dependa da relação direta com Deus. Mais ainda, que se apresenta como um sentimento aberto para outras situações de transcendência, capazes de desligar o sofrimento.

Ronald Dworkin insiste nessa possibilidade ao discutir a existência de um “ateísmo religioso”, postulando que a “religião seja mais profunda que Deus” ao dissecar a assertiva de Einstein de que seria ateu, mas devoto religioso.⁷ Voltemos, entretanto, à

Editorial Presença, 1976. p. 17).

⁴ “Como é bem conhecido nos círculos acadêmicos, a *Septuaginta* (LXX) é uma versão grega do Antigo Testamento elaborada por estudiosos judeus no contexto helenizado alexandrino por volta do século III a.C.” (ZIMMER, Rudi. Apresentação. In: *Antigo Testamento Poliglota*: hebraico, grego, português, inglês. São Paulo: Vida Nova: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003. p. 1).

⁵ JUNG, Carl. *Resposta a Jó*. Tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 130.

⁶ FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 90. (Edição Standard Brasileira).

⁷ “Albert Einstein disse que, embora fosse ateu, era um homem profundamente religioso: ‘Saber que aquilo que para nós é impenetrável realmente existe e se

percepção do *não-ser*, de Heráclito, dessa hipótese não se mostrar maior que o *ser*, o que torna palpável à possibilidade das formas materiais percebidas pelo homem não se mostrarem essenciais para a existência do divino.

A grande descoberta de Heráclito do uno como resultante dos contrários⁸ permite a superação das conclusões parciais, mais tarde compreendidas como o movimento dialético de fluidificação dos conceitos. Quando aplicada ao *ser* em contraposição ao *não-ser*, essa forma de raciocínio dialético daria margem a uma modelagem do *ser* pelo que ele *não-é*, o que pode estar na raiz das compreensões modernas da religião sem um deus.

A inquietante hipótese de Heráclito do *não-ser* – vista na astrofísica moderna na concepção da antimatéria, condicionaria a existência, ou mesmo a forma que a matéria existe no tempo e lugar onde está posta, imagem que o filósofo antigo oferece na representação do fogo como elemento eterno, na imagem de saída do fogo e retorno ao fogo.

Pontilhados esses dois fragmentos, a concepção de Heráclito do Logos como lei da alma pode ser vista como o elemento de ligação de todos os seres humanos, apresentada ao mesmo tempo como lei universal, que faz todos os indivíduos estarem interligados como um só corpo e como elemento comum à humanidade – presentes em cada indivíduo. O logos de Heráclito funcionaria, assim, com os mesmos mecanismos dos símbolos junguianos.⁹

Nesse raciocínio, o *não-ser* se aproxima do conceito de vacuidade do budismo,¹⁰ que permite a subtração do ser interior

manifesta como a mais elevada sabedoria e a mais radiante beleza, que nossas obtusas faculdades só conseguem compreender em suas formas mais primitivas – esse conhecimento, esse sentimento, está no âmago da verdadeira religiosidade. Neste sentido, e nesse sentido somente, integro as fileiras dos homens devotos e religiosos” (DWORKIN, Ronald. *Religião sem Deus*. Harvard: Harvard University Press, 2013. p. 4-5).

⁸ ABAGGIANO, op. cit., p. 35.

⁹ JUNG, Carl. *O homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 83-103.

¹⁰ “Surgido na Índia nos séculos VI e V a.C., o budismo inspira-se no

pela meditação que abdica da relação com o Ser transcendente. Não podemos deixar de notar que o budismo não se trata puramente de uma corrente filosófica, posiciona-se como Religião, embora não apresente no seu elemento constitutivo central a figura de um deus, senão de um estado de iluminação que se denomina de Buda [बुद्धा - buddha].

É esse gancho da religião sem Deus que Dworkin toma para discutir a possibilidade de a Religião se tratar de uma “cosmovisão profunda e abrangente”, que, necessariamente, não tem no seu centro Deus como elemento, pois “a crença em um deus é apenas uma manifestação ou consequência possível dessa cosmovisão”.¹¹

Situa-se, nessa perspectiva, a possibilidade de que os ateístas¹² compartilhem alguns dos sentimentos religiosos dos teístas, que, segundo Dworkin, constituiriam elementos de uma “fé comum”. Esse sentimento seria permissivo da infusão de valores ou normas éticas que levam os ateus a viverem bem e a experimentarem as mesmas experiências espirituais que os religiosos. O tema, por demais, é recorrente em Lacan, nos seus seminários, precisamente quando trata da “morte de Deus”, para situar essa percepção no âmbito dos sentimentos que diz terem raiz sexual, onde considera o vácuo (vazio) do órgão sexual feminino como representação da ausência divina na relação.

Ao comentar sobre o livro *Moisés e o monoteísmo*, de

ensinamento de Buda. O tripitaka (coleção tríplice), cânone das Escrituras budistas, contém as regras disciplinares dos monges, os sermões de Buda e os fundamentos filosóficos e psicológicos. O budismo afirma que todos os seres são sujeitos a um ciclo de reencarnação sucessivas. O buda (buddha) é aquele que consegue livrar-se desse ciclo para alcançar o nirvana, ‘o estado de libertação definitiva’. O budismo ignora a existência de um Deus único e não admite a noção de alma.” (REEBER, Michel. *Religiões. Mais de 400 termos, conceitos e idéias*. Tradução de Luiz Cavalcante Guerra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002. p. 56).

¹¹ DWORKIN, op. cit., p. 3.

¹² “Milhões de pessoas que se consideram ateias têm convicções e experiências semelhantes às que os crentes entendem ser religiosas, e tão profundas como essas.” (DWORKIN, op. cit., p. 4).

Freud,¹³ escrito da sua fase final, quando as reminiscências da crença judaicas de seus pais lhe tomaram a atenção, Lacan se permite interpretar essa análise freudiana para situar Moisés numa atmosfera pagã, onde o numinoso emerge em cada canto, em cada passo, e deixa um rastro ou faz surgir um memorial de modo a não ser preciso muito para se edificar o templo como local de culto. Considera Lacan “[...] que o numinoso pupula e age por toda parte na existência humana, tão abundante aliás, que algo de dominação deve finalmente manifestar-se, por meio do homem, que não se deixe transbordar.”¹⁴

A impressão freudiana de que em Moisés se encontra o trânsito da religião egípcia de Akhenaton, do sol como centro da energia que se espalha pelo mundo e a centralização do Deus dos hebreus indica, para Lacan, que o fracasso da tentativa de unificação religiosa dos egípcios faria de Moisés o guardião da tocha dessa visão unificadora.¹⁵

Por outro lado, a visão de Moisés da “sarça ardente”, quando o peregrino experimenta o momento numinoso, adquire relevância, pela forma de o Ser Supremo se identificar para o homem nascido das águas como “Eu Sou o Que Sou”. Isso leva o psicanalista a fazer um percurso entre o Deus de Moisés e o Cristo na Cruz, identificando-o com o percurso final do monoteísmo.

O numinoso seria uma experiência espiritual comum e teria, para certo número de ateus, quantificados por Dworkin como milhares de pessoas, a mesma essência encontrada no maravilhamento ou contemplação de uma beleza natural, que traria em si o sentimento presente na relação do teísta com o seu Deus.

¹³ FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 19-71. (Edição Standard Brasileira).

¹⁴ LACAN, Jacques. O seminário. *A ética da psicanálise*. Livro 7. Texto estelebelecido por Jacques-Alaun Miller. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 207.

¹⁵ Idem, p. 208.

Nesse aspecto da experiência se poderia identificar um elo entre os *não-crentes* e os *crentes*, elemento que facilitaria o diálogo social dos dois grupos. Entretanto, a presente hipótese de compartilhamento exige a redução de Deus a um aspecto do sentimento pessoal do indivíduo religioso ou de seu grupo no culto coletivo, como faz o ateu ao se extasiar com a beleza natural.

A identificação desse elemento transcendental ou trans-natural que a psicanálise tentou reduzir a uma espécie de sentimento vulgar é apresentado como algo importante para a possibilidade de ampliação do conceito de religião. Dworkin chama a atenção para isso quando relata o julgamento da Suprema Corte americana no caso *Torcaso vs. Watkins*, 367 U.S. 488. Nesse caso, a Corte considera que os Estados Unidos da América reconheceu como religião diversas coletividades que não possuem a crença na existência de Deus, incluindo, no rol nos exemplos, o “humanismo secular”.¹⁶

Não sendo da essência da religião o reconhecimento da existência de Deus, como exposto por Dworkin, sob a autoridade de julgados de um tribunal constitucional, o conceito de religião adentra naquele grupo de conceitos polissêmicos, ou que ao menos permitem o seu preenchimento com diversas concepções do mesmo fenômeno.

Esses conceitos polivalentes que o Direito parece colecionar para fluidificar suas conclusões argumentativas – uma vez que um argumento admite outro argumento e estes necessitam, para se firmarem no contexto jurídico, de ao menos um elemento comum, que na multivisão de Dworkin aparece, como referido, na possibilidade de comunhão entre “crentes teístas” e “crentes ateístas” em torno da experiência profunda de manifestação do sentimento oceânico ou numinista, que dissipa o vazio.

A experiência suprarracional, que Dworkin apresenta como possível a um grupo significativo de ateus, serviria como elemento amplificador do conceito de religião, e não mais a

¹⁶ DWORKIN, op. cit., p. 6.

partir da base significativa do termo religião, na sua raiz judaico-cristã.¹⁷ Contudo, essa amplificação do conceito, que visa criar uma comunicação entre a liberdade de pensamento e de crença, demanda cuidados que não se resolvem no senso prático de julgamento de questões constitucionais, porquanto não nos coloca diante de uma evidência – algo que realmente fundamente essa forma de decidir.

Por outro lado, é altamente questionável que o mesmo sentimento religioso esteja presente na experiência do ateu que, ao observar uma beleza natural, percebe em si a transcendência ou mesmo o preenchimento momentâneo de seu vazio interior. Nesse aspecto, a mera similaridade de sentimentos ou percepções da consciência de uma realidade externa ao ser não indicam uma base sólida de identificação da experiência religiosa.

3 A REALIDADE DA RELIGIÃO

A percepção de Deus aparece para Paul Tillich, na sua sistematização teológica, na relação entre o ser finito e o ser

¹⁷ “Não se pode deixar, porém, de apontar para a complexidade histórica que envolve o surgimento e a evolução do termo *religio*. Embora tenhamos dito, no parágrafo anterior, que os antigos pensadores romanos ou gregos não disponham de uma noção ou conceito para exprimir a vivência, que nas línguas modernas, designa-se pelo termo ‘religião’, não podemos esquecer que, no caso dos gregos, seu vocabulário dispunha de três termos muito marcantes cuja função era exprimir experiências não distantes do sentido moderno. Na verdade, havia um conjunto razoavelmente grande de termos religiosos derivados da raiz *theo*, ‘*o deus*’, ‘*o divino*’. Mas três deles merecem destaque: (1) o primeiro é eusébeia, que, em Ésquilo, por exemplo, significa a disposição interior da piedade e o amor pelos deuses, ou mesmo o amor filial; (2) o segundo é *threskéia*, no sentido mais exterior da prática religiosa, o respeito pela divindade por meio da observância externa; (3) por fim, *theosóbeia*, que, além de significar a piedade, no sentido da disposição interior de respeito pelo divino, também significava a pessoa religiosa ou a característica distintiva do religioso. No caso dos romanos, tampouco, seria justificável esquecer que é no sentido dado por Cícero à palavra religio na obra *A natureza dos deuses II*, 28, que será retomado por autores cristãos como Santo Agostinho (354-430) e Lactâncio. É também Cícero que distingue *religio* e *superstitio* (superstição)” (SAVIAN FILHO, Juvenal. *Religião*. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 26-27).

infinito, que ele apresenta em dimensões que subsistem, a do “sentido de Deus” e a da “realidade de Deus”. A primeira, nitidamente, apresenta um conteúdo fenomenológico, e a segunda importa na compreensão de Deus como *ser-em-si*.

Tanto a teologia como a filosofia têm dificuldades de falar de Deus como realidade, eis que nesse ponto de intersecção o ser de Deus predica algo além da sua essência e existência.¹⁸ Identificar Deus com a essência universal (panteísmo) ou qualificar sua existência como a de um Ser Supremo (deísmo) resulta no erro de eliminar sua transcendência em prol de uma experiência existencial.

Na tentativa de sustentar que Deus está além de sua essência ou existência, Tomás de Aquino acaba por distinguir os dois tipos de existência, uma que é igual à essência e a que não é, unindo duas tradições do pensamento antigo. É sobre essa base que Tillich procura entender Deus como ser, com a demonstração de que “Deus é um *ser-em-si*, não um ser com aparência exterior. Deus transcende todo ser e a totalidade dos seres – o mundo”.¹⁹

Adentrando ao âmago desse realismo, Tillich passa a apresentar Deus como o fundamento do ser-humano que não o sujeita ou conforma, e que não muda a consciência de Deus. Em suas palavras, Deus

[...] não está sujeito a essa estrutura; a estrutura se fundamenta nele. Ele é essa estrutura. É preciso apreender Deus cognitivamente através dos elementos estruturais do *ser-em-si*. Estes elementos o tornam um Deus vivo, um Deus que pode ser a preocupação concreta do ser humano. Eles nos capacitam a usar símbolos dos quais sabemos que apontam para o fundamento da realidade.²⁰

Com essa inferência, a concepção de Deus se apresenta como um *ser-em-si*, ao revelá-lo como uma realidade concreta,

¹⁸ TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Tradução de Getúlio Bartelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005. p. 243.

¹⁹ TILLICH, op. cit., p. 243.

²⁰ TILLICH, op. cit., p. 245.

com a qual o ser finito pode debulhar as suas últimas preocupações e que permite observar as verdadeiras características da época em que vivemos, ao nos depararmos com a existência em si de uma realidade com a qual nos relacionamos, porém, com uma percepção superficial ou imperfeita dessa realidade.²¹

Tratando-se Deus de um *ser-em-si*, uma realidade que inclui o ser-infinito e a totalidade de todos os seres, o fenômeno que se desenha a partir das relações com essa realidade passa a se denominar de religioso, no sentido de *religare*, o que predica alguns aspectos do culto religioso e suas liturgias. Isso pode ser visto no esforço humano de se relacionar com Deus, compreendida essa relação como uma espécie de exercício, e não como projeção subjetiva do ser finito.

Com isso emerge a discussão da ausência de provas da existência de Deus, ou seja, não sendo possível comprovar sua existência como *ser-em-si*, essa hipótese não passaria de uma especulação ou probabilidade. Todavia, a negação de Deus, que corresponde a classificar Deus como um *não-ser*, incapaz de constituir a realidade concreta, reduz o argumento da impossibilidade de comprovação de sua existência a um solipsismo, que não reconhece outra realidade senão o próprio eu. Do mesmo modo, não pode comprovar que Deus não exista, o que sobreleva os limites do conhecimento humano.²²

Sendo Deus uma realidade, a relação que o homem estabelece como Ele passa a ser notada como uma atitude religiosa, e não propriamente como um objeto de uma investigação científica. Somente nesse aspecto Deus pode ser a preocupação última, que não depende do sentimento interior daquele que o

²¹ BUBER, Martin. Op. Cit., p. 16.

²² “Na Modernidade e no Iluminismo, dado a influência de novos fatores e as novas racionalidades empiristas e racionalistas, houve uma mudança na antropologia filosófica, pois, então, os filósofos puseram em destaque os limites e as possibilidades do conhecimento humano. Operou-se, com isso, outra inversão: não são mais as coisas que determinam aquilo que o ser humano pode conhecer, mas é o sujeito do conhecimento que delimita o seu campo de investigação.” (SAVIAN FILHO, op. cit., p. 41).

cultua, da emanção ou não de uma emoção, do êxtase da adoração ou de qualquer outra subjetividade, nem mesmo de sua total compreensão, demanda apenas a crença.

A relação religiosa, portanto, tem aspectos racionais de uma relação consciente com aquilo em que se crê real, e, portanto, torna necessária certa percepção da realidade exterior. É um tipo de relação que Buber qualifica de Eu e Tu e que possibilita o “encontro”, mas que prefiro entender como de Tu e Eu, pois o “eu” não se apresenta como o centro dessa relação.²³

A religião como lugar de encontro – como o espaço do “entre” o Tu e o Eu, possui, podemos assim dizer, sua própria essência, algo que se comunica com todas as possibilidades de religião, mesmo aquelas que não tenham presente na sua centralidade Deus.

Essa essência é aquilo que se comunica objetivamente, e, portanto, não pode ser um sentimento interior de elevação espiritual ou mesmo a elaboração de um conceito racional ou estético, nem mesmo uma mera percepção da consciência individual. É nesse ponto que aparenta controversa a afirmação de que possam existir “ateus religiosos”,²⁴ considerando que a negação da existência de um deus, de um espírito ou mesmo de uma essência os afastam da religião, tornando-o essencialmente antirreligioso.

4 O OBJETO DA LIBERDADE RELIGIOSA

Ronald Dworkin, ao apresentar a questão como um

²³ BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zubem. São Paulo: Centauro, 2001. p. 27-34.

²⁴ “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, *algo de sagrado se nos revela*.” (MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 17).

desafio constitucional, tendo como ignição a possibilidade de expansão do sentido de religião, indaga se Deus é o único tema da liberdade religiosa e se essa liberdade é tão ampla que não possui controle.

As questões tidas por ele como essenciais para a abordagem da liberdade religiosa são precisamente colocadas, após explanar sobre a presença da liberdade em documentos internacionais a partir das Declarações de Direitos Humanos e nas Constituições modernas, indagando: 1) “Será que para esses documentos, ‘religião’ significa apenas opiniões sobre a existência ou natureza de um deus?” 2) Ou será que inclui todas as convicções religiosas, inclusive aquelas que, caso eu tenha razão, um ateu pode sustentar?”.

O autor anglo-americano aponta a possibilidade de superação do direito fundamental, que chama de “especial proteção da liberdade religiosa”, propondo que essa abordagem se dê no âmbito da proteção ética geral, de uma “independência ética” – que, na Constituição brasileira, aparece na disposição de que ninguém está obrigado a fazer ou a deixar de fazer algo senão por força de lei.

Resume sua proposta do seguinte modo:

[...] Os problemas que encontramos para definir a liberdade religiosa decorrem da tentativa de conservar esse direito como direito especial e, ao mesmo tempo, fazer uma separação da religião da ideia de deus. Talvez devamos considerar a possibilidade de abandonar a ideia de um direito especial à liberdade religiosa, com o alto grau de proteção oferecido por ele e a consequente necessidade cogente de que tenha limites rigorosos e cuidadosamente definidos. Devemos, em vez disso, tentar aplicar à matéria tradicional desse suposto direito somente o direito mais geral à independência ética. A diferença entre as duas abordagens é importante. O direito especial fixa nossa atenção no tema em questão, ou seja, o direito especial à liberdade religiosa declara que o Estado não deve coibir de maneira nenhuma o exercício da religião, exceto em caso extraordinário, de emergência. O direito geral à independência ética, pelo contrário, chama a nossa atenção para a relação entre o Estado e

os cidadãos: limita as razões que o governo pode oferecer para coibir, de qualquer forma que seja, a liberdade do cidadão num sentido geral.²⁵

A partir dessa abordagem, Dworkin, não descuidando que a liberdade religiosa se constitui um direito à parte, que ao ser alargado poderia incluir a “religiosidade atea”, propõe-se a abordar a questão sob o ponto de vista da moral política. Advoga uma supressão da proteção especial da liberdade religiosa, por considerar que o tema religioso serviria para obstaculizar outros direitos de igual liberdade dos cidadãos ateus, que contribuem, através de seus impostos, para o funcionamento do Estado.

Com outro olhar, o tema surge também em Boaventura Santos,²⁶ na constatação de que, no início do século XXI, as religiões e a teologia estão de volta, mas cético de que Deus também esteja de retorno, embora pense possível o diálogo das teologias progressistas com os direitos humanos.

As indagações que perfilham uma igual liberdade de todos podem ser colocadas de outro modo, considerando, aqui, a possibilidade de que o observador esteja em outro ponto da linha de passagem da locomotiva e de seus vagões.²⁷ No mal-estar com a proteção “especial” da liberdade religiosa, que na ótica jusfilosófica diferenciaria indivíduos do mesmo estrado social, Dworkin busca, na verdade, retirar os conteúdos religiosos de debates como os da descriminalização da prática do aborto e outros temas que tocam essa margem, que, em último grau, perfilham a exclusão do ambiente público das opiniões religiosas e, ao fim e ao cabo, das próprias organizações religiosas.

Mas, no momento, o ponto central que pretendo realçar se encontra na relação entre a sociedade-povo como a totalidade

²⁵ DWORKIN, op.cit., p. 112-113.

²⁶ SANTOS, Boaventura Souza. *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina, 2017. p. 104.

²⁷ Trattner, escrevendo sobre a teoria da relatividade de Einstein, afirma que “[a] diferença depende do objeto que se toma para ponto de referência” (TRATTNER, Ernest B. *Arquiteto de ideias*. As grandes teorias da humanidade. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1954. p. 351).

dos indivíduos que constituem o Estado como o promotor da igual liberdade, que exige, segundo o próprio Dworkin, boas razões para restringir direitos. Existindo, nesse âmbito do Estado (constituído), um núcleo moral, que se expressa na “independência ética”, seria possível expungir os conteúdos de sua formação para se estabelecer novos parâmetros de proteção de direitos fundamentais? No caso de não existir esse núcleo moral, a lei como instrumento do Estado é que estabeleceria os parâmetros da independência ética? Por fim, o Estado, no exercício dos seus limitados poderes constitucionais, pode suprimir do núcleo moral da Constituição o “especial” direito de liberdade religiosa?

Pois bem. Uma coisa é alargar o âmbito de proteção de um direito para alcançar outras situações que aparentemente se amoldariam ao conceito de religião, como fez a Corte americana ao dizer que ateus-pacifistas poderiam se escusar da convocação militar, de igual modo que os religiosos com fundamento na sua crença; outra hipótese é suprimir a liberdade religiosa pelos simples fato de que eventuais conteúdos morais das religiões majoritárias possam interferir na igual liberdade de todos, com a proibição do aborto, por exemplo.

No Brasil, em caso recente, quando se discutiu a pesquisa com células-tronco e o descarte de embriões (ADI 3510-0/DF), as opiniões religiosas não impediram o Supremo Tribunal Federal de dizer que a utilização de material genético não viola o direito à vida,²⁸ particularmente, nesse caso, adotando uma

²⁸ A ex-ministra Ellen Gracie, na sua declaração de voto, assim se expressou: “[...] mesmo que não adotada a concepção acima comentada, que demonstra a distinção entre a condição do pré-embrião (massa indiferenciada de células da qual um ser humano pode ou não emergir), e do embrião propriamente dito (unidade biológica detentora de vida humana individualizada), destaco a plena aplicabilidade, no presente caso, do princípio utilitarista, segundo o qual deve ser buscado o resultado de maior alcance com o mínimo de sacrifício possível. O aproveitamento, nas pesquisas científicas com células-tronco, dos embriões gerados no procedimento de reprodução humana assistida é infinitamente mais útil e nobre do que o descarte vão dos mesmos.” Voto na ADI 3510, disponível em: <https://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticiaNoticiaStf/anexo/adi3510EG.pdf>.

interpretação religiosa do fenômeno da vida em contraposição à atitude religiosa daqueles que defendiam a existência da vida a partir da concepção embrionária (mesmo *in vitro*), criando a estranha figura jurídica do “quase-embrião”.

Situações paradoxais como essa demonstram que o argumento em favor da revogação do direito “especial” da liberdade religiosa na verdade se constitui na tentativa de exclusão da participação do indivíduo religioso da esfera pública, o que indica a possibilidade da própria supressão da liberdade, o que leva Dworkin a fazer uma “prece final” no artigo que trata sobre as novas guerras religiosas em favor dessa hipótese.

O contraste exposto nos permite, nessa quadra, considerar qual é o objeto de proteção da liberdade religiosa, que sabidamente se espalha para diversos espaços do direito constitucional da liberdade ou, em termos mais consentâneos ao momento que vivemos, de indagar qual é a função da religião no sistema constitucional,²⁹ com breve incursão na teoria funcional.

O funcionalismo, com seus possíveis desdobramentos, não exclui outras abordagens sobre a utilidade das religiões. A função é apenas uma das formas de abordar a questão, sob o ponto de vista do observador, o que nos leva a indagar quem é de fato o observador e sob qual ângulo ele observa e perquire sobre o objeto de sua preocupação. Na visão de um observador interno, essa função se apresenta sob certa perspectiva, contudo, em se tratando de um observador externo, essa atividade pode levar a uma diversidade de funções aparentemente corretas.

Não é por menos que tentar delimitar a função da religião no sistema constitucional oferece tantas dificuldades como procurar por um conceito ou definição jurídica de religião,³⁰ embora

²⁹ LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Tradução de Luciano Elizaincín. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

³⁰ Refletindo sobre a posição das religiões no mundo pós-moderno, Cupitt expõe que “[...] não obstante, as pessoas alegam ser possível preservar algo de nossa fé e dos nossos valores tradicionais nestas novas estranhas condições. A religião, nos prometeram, pode e deve sobreviver (1) na forma de valores; ou (2) nos ambientes

para essa última operação se possa dualizar a resposta, predicando um conceito restrito e outro ampliativo, como procedeu Dworkin ao incluir, na definição, o ateísmo como uma religião, o que definitivamente não é.

Como ressalta Luhmann,³¹ a concepção apresentada por Durkheim de que a religião teria como escopo possibilitar a criação da solidariedade [ou fraternidade] de integração moral, ou mesmo a pacificação social, aparenta não ser conciliável com seu conteúdo potencialmente conflitivo.³²

Porém, essa dificuldade não encaminha a análise para o ponto de identificação comum de todas as religiões e mesmo daqueles grupos ou movimentos que não sejam propriamente considerados religiosos, como faz Dworkin, advogando o sentimento numinoso como elo dessas experiências, uma vez que não consegue dividir bem a atitude religiosa daquela que denomina não religiosa, acabando no paradoxo de não considerar a crença em Deus como uma atitude religiosa.

Esse pretendido ponto de ligação, que Eliade aborda a partir da concepção de Otto Rudolf, aponta para uma total impotência ou sujeição do humano em relação ao divino. A isso

privados ou domésticos; ou (3) dentro da subjetividade individual; ou (4) em último recurso, como uma contracultura.” (CUPITT, Don. *Depois de Deus*. O futuro da religião. Tradução de Talita M Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1999. p. 9-10).

³¹ Para Luhmann, “[...] a interpretação na teoria dos sistemas parte do conceito de comunicação e está sempre ligada a uma teoria da ação. A análise sistêmica parte do pressuposto de que a sociedade apresenta as características de um sistema permitido a compreensão dos fenômenos sociais através dos laços de interdependência que os unem e os constituem numa totalidade (ROCHA, Leonel S. LUHMANN, Niklas, 1927-1998. In: BARRETO, Vicente de Paula (coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009. p. 550-551).

³² “Con este presupuesto se tienen posibilidades restringidas de elección. La tesis de Durkheim de que la religión posee una función de creación de solidaridad, de integración moral, apenas si es defendida hoy en día. La religión pertenece, por lo contrario, a las fuentes de conflicto primarias, y esto no solamente en la sociedad moderna. Quizás la tesis sea sostenible exclusivamente para sociedades tribales que reprimen el conflicto; pero entonces la especificación funcional con su típica potenciación de la experiencia y comunicación religiosa sabotearía esta función de la religión.” (LUHMANN, op. cit., p. 106).

Rudolf caracterizou como uma experiência de temor, ou, em suas palavras, um “sentimento de pavor”, o que teria levado o homem antigo a viver o mais próximo possível do sagrado, ambiente que via como a fonte do poder de participar da realidade.³³

O sentimento de pertencimento ou inclusão no poder que emana do sagrado, na experiência numinosa, entretanto, não pode ser visto como o conteúdo do direito da liberdade religiosa, nem mesmo no significado dado a ela como um direito especial de liberdade. Fosse apenas esse o conteúdo de tal liberdade, bastaria ao Estado se abster de interferir em qualquer setor religioso da sociedade para garantir a efetividade desse direito ou mesmo de optar por uma religião e erradicar as demais.

Todavia, quanto à primeira hipótese de total neutralidade, devemos considerar que o Estado Moderno se encontra em transição, num movimento de afastamento do seu núcleo sagrado, distanciando-se daquele ponto inicial em que as duas formas de poder se confundiam, onde Estado e Religião eram uma só coisa, onde o soberano era deus ou enviado dos deuses, ou unguido de Deus.

Assim, pode-se identificar uma função possível das religiões nesse processo de afastamento do Estado de seu núcleo sagrado, que modernamente se apresenta como laicismo, função que se mostra, justamente, como a de as religiões servirem de antítese à atitude antirreligiosa do Estado, o que resulta de um contrassenso, como aquele expresso por Lefort, que, a pretexto de erradicar os temas religiosos da filosofia, acaba defendendo a religião como fonte de valores culturais e éticos.³⁴

Não havendo como negar esse papel das religiões no espaço público, a sua presença na conformação do Estado, por mais que se tente dessacralizar seus conteúdos, tornam os pressupostos da moral religiosa uma fronteira de limite à laicização,

³³ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2012. p. 15-16.

³⁴ SAVIAN FILHO, op. cit., p. 53.

que impede o exercício absoluto do poder racional contra os pressupostos culturais e éticos da sociedade que o constitui.

Joseph Ratzinger, no seu debate com Habermas sobre a Dialética da Secularização, chama a atenção para o fato de que existe uma *hybris* da razão

[...] que não é mais perigosa; por causa de sua eficiência potencial, é até mais ameaçadora, pois produz a bomba atômica e enxerga o ser humano como um mero produto. Por isso se faz necessário que a razão também seja levada a reconhecer seus limites e a aprender com as grandes tradições religiosas da humanidade.³⁵

A proteção “especial” da liberdade religiosa nesse contexto decorre da necessidade de o próprio Estado preservar seu núcleo moral mínimo (provindo do fundamento religioso majoritário na sociedade), o que limita a possibilidade de que se adote políticas ou atos não justificados racionalmente, mesmo que esse núcleo moral, compreensivamente, esteja interiorizado nas normas, como pretendia Hart, o que parece não ser a visão de Dworkin.

5 A FUNÇÃO DELIMITADORA DAS RELIGIÕES

Comecei esse texto transitando entre questões religiosas e não religiosas, que aparecem como pano de fundo da estruturação do pensamento de que a religião pode existir sem Deus e Deus sem a religião, o que, para setores do pensamento jurídico, permitiria uma elasticidade do conceito de religião – do âmbito de proteção do direito de liberdade religiosa, para abarcar também os ateus, protegendo a não crença com os mesmos direitos de liberdade dos religiosos.

Evidente que em alguns aspectos essa proteção é inegável, como, por exemplo, quanto à impossibilidade de diminuição

³⁵ RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido. Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*. Sobre razão e religião. Tradução de Algreto Keller. Aparecida: Ideias e Letras, 2007. p. 88.

do valor social do indivíduo que não crê em Deus a uma subcategoria de pessoas, o que promove um dever de tolerância. Contudo, essa proteção não se situa propriamente no âmbito da liberdade religiosa subjetiva, antes se encontra posta no direito à igualdade substancial e à liberdade de consciência, que se alarga para incluir a liberdade de não crer.

A proteção da liberdade religiosa, nas constituições modernas, como uma liberdade “especial”, tem uma distinção clara e marcante da liberdade de consciência que emana no direito de livre expressão de ideias ou opiniões. Nesse ponto, a modernidade transigiu com elementos medievais, no aspecto tratado por Scheler de virtudes que se apresentam como força de uma “ética guerreira”, ou na construção de Zigmund Baumer que permite essa distinção, localizada na solidez de um direito antípoda daquele montado na modernidade líquida.

O Estado necessita da preservação desse núcleo virtuoso para se legitimar diante da sociedade que o constitui, o que explica a existência de Estados sem constituição escrita, como forma de existir anterior ao surgimento desses documentos de que a Constituição dos Estados Unidos da América se tornou pioneira.

Esse núcleo essencial, virtuoso, é visto com estranhamento na atualidade. A virtude se apresenta, no imaginário contemporâneo, como a velha solteirona sem dentes, com a pele empalidecida pelo tempo. A sua essência, entretanto, não tem nada de ultrapassada ou superada, a falência do positivismo jurídico (puro) denotou essa essencialidade, com todo o vigor de uma nova juventude.

Mesmo naquele pensado sistema admitir-se-ia a possibilidade de lacunas no ordenamento positivo, a que caberia ao aplicador/intérprete da norma resolver com recursos regulados, para, somente como última possibilidade, recorrer aos chamados “princípios gerais do direito”, que redundou na indagação do Giorgio del Vecchio sobre a interioridade ou exterioridade desses

princípios.³⁶

A existência de um núcleo de valores pré-constituintes ou que existam independentemente das normas positivadas e sua função jurídica coloca em posições antagônicas correntes do pensamento jurídico da modernidade. Contudo, nas suas sínteses possíveis, essas questões trazem uma dialética que antepõe a possibilidade de transformar a sociedade através de leis (produtoras de conteúdos éticos) e da ética religiosa existente na sociedade condicionar a produção dessas leis (costumes).

Em ambas as possibilidades, o núcleo moral se encontra presente, seja na pretensão de ser alterado pela produção de leis que não se conformam com sua prevalência, como no caso de aprovação de uma lei que descriminalize a prática do aborto e contraponha a crença da maioria social na sacralidade da vida intrauterina, seja também quando esse mesmo núcleo moral impede que tal lei seja aprovada.

Considere-se aqui a demonstração de Habermas de que a legalidade pode receber sua legitimidade de procedimento de grande valor moral, em que argumentos morais são institucionalizados através de instrumentos jurídicos,³⁷ como na própria Constituição. Tal fato se encontra na raiz do argumento do dever ético de preservar a vida, a liberdade e outros valores consentâneos que fundamentam a existência do Estado. Como argumenta Habermas, essa ética, quando o Estado toma a si o poder de legislar, desconecta-se do seu fundamento religioso e se torna uma ética profana, pós-metafísica e desligada da imagem do mundo.³⁸

Esse reflexo permite a percepção de que o afastamento do sagrado gerou uma alteração da consciência moral nas sociedades modernas, em que as religiões se afastaram do núcleo de

³⁶ DEL VECHIO, Giorgio. *Los principios generales del Derecho*. Traducción por Juan Ossorio Morales. Barcelona: Bosch, 1978. p. 41-49.

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Direito e Moral*. Tradução de Sandra Lippert. Lisboa: Piaget, 1999. p. 15.

³⁸ HABERMAS, op. cit., p. 102-103.

poder estatal. A moral empobrecida que passou a se insular nas leis, tornando o aparato legal um instrumento de limitação dos elementos sólidos da moral religiosa ou, dito de outro modo, a permitir condutas que não se mostram compatíveis com a moral religiosa, resulta da atividade legislativa do Estado ou do controle judicial de constitucionalidade dessas mesmas normas.

O fato é que a opção por uma moral dúctil (relativa) acomoda algumas possibilidades daqueles que não praticam qualquer religião assentirem com a dominação de suas liberdades pelo Estado, sob o ponto de vista de sua função como regulador da ética social. Sem embargo, coloca em conflito a atitude religiosa com essas possibilidades a-religiosas.

Não se discute que a sociedade, como a totalidade de seus indivíduos, não é uma realidade homogênea, nela se situa a pluralidade de pessoas que individualmente possuem suas próprias concepções morais ou mesmo as que não as possuem. A relação entre essas concepções individuais, no entanto, é percebida no âmbito da formação de maiorias em torno de ideias que se tornam comuns (consensos), o que as religiões permitem em maior medida que outras instituições sociais. Desse modo, a questão não mais se encontra entre o sagrado e o profano, desloca-se para o embate entre maiorias e minorias (nas novas guerras religiosas), elementos que fomentam a desconstrução do chamado controle contramajoritário pelos tribunais constitucionais.

Deixando ao lado a discussão do dever do Estado de promover certa proteção aos direitos das minorias (sobre o que existem alguns consensos), a questão que se apresenta, na janela de Overton, é dos limites dessa atividade antidemocrática, principalmente quando se recorre à otimização de princípios que não são extraídos *prima facie* do texto das normas constitucionais positivadas.

A tese substancialista de Dworkin de supressão da proteção “especial” da liberdade religiosa das normas constitucionais dos Estados Modernos tem justamente em voga essa questão

central, ou seja, a possibilidade de que em nome da igualdade substancial se altere os comportamentos morais da maioria através de leis ou decisões contramajoritárias, na busca de uma cédência ou concordância com as atitudes ou práticas minoritárias e, em último grau, de uma celebração dessas práticas.

Nesse modo de abordar a questão, a insistente presença das fontes morais da religião no espaço de debate público funciona, queiram ou não os que as desconsideram, como delimitadoras da efetivação de direitos que pretensamente promovem a igualdade entre desiguais – o que prenuncia o retorno teológico para o debate político. Essa é uma das muitas funções que as religiões apresentam no atual sistema constitucional, a de prover a contenção de atividades contramajoritárias e impedir o totalitarismo racional.



REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *História da Filosofia*. v. 1. Tradução de Antônio Borges Coelho, Franco de Sousa e Manuel Patrício. Lisboa: Editorial Presença, 1976.
- BUBER, Martin. *Eu e tu*. Tradução de Newton Aquiles von Zuben. São Paulo: Centauro, 2001.
- BUBER, Martin. *Eclipse de Deus*. Considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Campinas: Verus, 2007.
- CUPITT, Don. *Depois de Deus*. O futuro da religião. Tradução de Talita M Rodrigues. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- DEL VECHIO, Giorgio. *Los principios generales del Derecho*. Traducción por Juan Ossorio Morales. Barcelona: Bosch, 1978.
- DWORKIN, Ronald. *Religião sem Deus*. Harvard: Harvard

- University Press, 2013.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- FREUD, Sigmund. Moisés e o monoteísmo. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975. p. 19-71.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. v. XXI. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974. p. 90. (Edição Standard Brasileira).
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e moral*. Tradução de Sandra Lippert. Lisboa: Piaget, 1999.
- JUNG, Carl. *O homem e seus símbolos*. Tradução de Maria Lúcia Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNG, Carl. *Resposta a Jó*. Tradução do Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis: Vozes, 2011.
- KEPEL, Gilles. *A revanche de Deus*. Tradução de Smith Caldas. São Paulo: Siciliano, 1991.
- LACAN, Jacques. O seminário. *A ética da psicanálise*. Livro 7. Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller. Tradução de Antônio Quinet. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LUHMANN, Niklas. *La religión de la sociedad*. Tradução de Luciano Elizaincín. Madrid: Editorial Trotta, 2007.
- MIRCEA, Eliade. *O sagrado e o profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- RATZINGER, Joseph. O que mantém o mundo unido. Fundamentos morais pré-políticos de um Estado Liberal. In: HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. *Dialética da Secularização*. Sobre razão e religião. Tradução de Algreto Keller. Aparecida: Ideias e Letras, 2007. p. 59-87.
- REEBER, Michel. *Religiões. Mais de 400 termos, conceitos e*

- idéias*. Tradução de Luiz Cavalcante Guerra. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- ROCHA, Leonel S. LUHMANN, Niklas, 1927-1998. In: BARRETO, Vicente de Paula (coord.). *Dicionário de Filosofia do Direito*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.
- SANTOS, Boaventura Souza. *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. Coimbra: Almedina, 2017.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. *Religião*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Tradução de Getúlio Bartelli e Geraldo Korndörfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- TRATTNER, Ernest B. *Arquiteto de ideias*. As grandes teorias da humanidade. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1954.
- ZIMMER, Rudi. Apresentação. In: *Antigo Testamento poliglota*: hebraico, grego, português, inglês. São Paulo: Vida Nova: Sociedade Bíblica do Brasil, 2003.