



INTERIORIDADE E RELIGIÃO VIVIDA:
fundamentos fenomenológico-ontológicos da experiência religiosa
a partir de Edith Stein

INTERIORITY AND LIVED RELIGION:
*phenomenological-ontological foundations of religious experience
in the thought of Edith Stein*

INTERIORIDAD Y RELIGIÓN VIVIDA:
*fundamentos fenomenológico-ontológicos de la experiencia religiosa
a partir de Edith Stein*

Tiago de Fraga Gomes*

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Escola de Humanidades
Porto Alegre, RS, Brasil
E-mail: tiago.gomes@puers.br
ORCID: [0000-0001-5437-2318](https://orcid.org/0000-0001-5437-2318)

Rafael Henrique da Costa**

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Curitiba, PR, Brasil
E-mail: pe.rafael.mps1@gmail.com
ORCID: [0009-0006-9772-572X](https://orcid.org/0009-0006-9772-572X)

RESUMO

Este artigo investiga a relação entre interioridade e religião vivida a partir do pensamento de Edith Stein, com o objetivo de propor uma fundamentação fenomenológico-ontológica da experiência religiosa no campo das Ciências da Religião. Parte-se do problema de que parte significativa dos estudos sobre religião vivida privilegia a descrição de práticas cotidianas, narrativas pessoais e experiências concretas, sem aprofundar suficientemente seus fundamentos antropológicos e ontológicos. A pesquisa adota abordagem teórico-bibliográfica, de caráter fenomenológico e hermenêutico, articulando a antropologia filosófica de Edith Stein com a perspectiva contemporânea da religião vivida, especialmente em diálogo com Nancy T. Ammerman. O percurso argumentativo explicita, inicialmente, a noção steiniana de interioridade como núcleo espiritual da pessoa; em seguida, analisa a religião vivida como categoria interpretativa das práticas religiosas cotidianas; por fim, propõe uma aproximação entre essas perspectivas. Conclui-se que a interioridade pode ser compreendida como condição de possibilidade da experiência religiosa vivida, pois permite interpretar práticas, símbolos e narrativas não apenas como fenômenos socioculturais, mas como

* Doutor e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Graduado em Teologia pela Pontifícia Università Lateranense, Itália, e pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

** Doutor e mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Graduado em Teologia pela Faculdade Dehoniana e em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Teologia São Francisco e Santa Clara de Assis.

expressões da abertura constitutiva da pessoa ao sentido, ao valor e à transcendência.

Palavras-chave: interioridade; religião vivida; Edith Stein; fenomenologia; experiência religiosa.

ABSTRACT

This article investigates the relationship between interiority and lived religion in the thought of Edith Stein, with the aim of proposing a phenomenological-ontological foundation for religious experience within the field of Religious Studies. It begins from the problem that a significant part of lived religion studies privileges the description of everyday practices, personal narratives, and concrete experiences, without sufficiently deepening their anthropological and ontological foundations. The research adopts a theoretical-bibliographic approach, with a phenomenological and hermeneutical character, articulating Edith Stein's philosophical anthropology with the contemporary perspective of lived religion, especially in dialogue with Nancy T. Ammerman. The argumentative path first explains the Steinian notion of interiority as the spiritual core of the person; then analyzes lived religion as an interpretive category for everyday religious practices; and finally proposes an approximation between these perspectives. It concludes that interiority can be understood as a condition of possibility for lived religious experience, since it allows practices, symbols, and narratives to be interpreted not only as sociocultural phenomena, but also as expressions of the person's constitutive openness to meaning, value, and transcendence.

Keywords: interiority; lived religion; Edith Stein; phenomenology; religious experience.

RESUMEN

Este artículo investiga la relación entre interioridad y religión vivida a partir del pensamiento de Edith Stein, con el objetivo de proponer una fundamentación fenomenológico-ontológica de la experiencia religiosa en el campo de las Ciencias de la Religión. Se parte del problema de que una parte significativa de los estudios sobre religión vivida privilegia la descripción de prácticas cotidianas, narrativas personales y experiencias concretas, sin profundizar suficientemente en sus fundamentos antropológicos y ontológicos. La investigación adopta un enfoque teórico-bibliográfico, de carácter fenomenológico y hermenéutico, articulando la antropología filosófica de Edith Stein con la perspectiva contemporánea de la religión vivida, especialmente en diálogo con Nancy T. Ammerman. El recorrido argumentativo explicita, inicialmente, la noción steiniana de interioridad como núcleo espiritual de la persona; luego, analiza la religión vivida como categoría interpretativa de las prácticas religiosas cotidianas; y, finalmente, propone una aproximación entre estas perspectivas. Se concluye que la interioridad puede comprenderse como condición de posibilidad de la experiencia religiosa vivida, pues permite interpretar prácticas, símbolos y narrativas no solo como fenómenos socioculturales, sino también como expresiones de la apertura constitutiva de la persona al sentido, al valor y a la transcendencia.

Palabras clave: interioridad; religión vivida; Edith Stein; fenomenología; experiencia religiosa.

1 INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a abordagem conhecida como Religião Vivida (*Lived Religion*) tem ganhado destaque no campo das Ciências da Religião. Tal perspectiva desloca o foco da análise das instituições religiosas para as práticas cotidianas, narrativas pessoais e experiências concretas por meio das quais indivíduos e comunidades expressam sua religiosidade no cotidiano. Essa mudança metodológica permitiu compreender a religião para além das estruturas formais e doutrinárias, evidenciando sua presença nas dimensões ordinárias da vida social.

Apesar dessa contribuição significativa, muitos estudos sobre Religião Vivida permanecem limitados a um nível predominantemente descritivo. As análises

frequentemente concentram-se em aspectos sociológicos e antropológicos das práticas religiosas, deixando em segundo plano uma reflexão mais profunda sobre os fundamentos antropológicos e ontológicos da experiência religiosa. Surge, assim, a necessidade de integrar tais descrições empíricas a uma reflexão filosófica capaz de esclarecer por que a experiência religiosa emerge de forma recorrente nas diversas culturas humanas.

Nesse contexto, o pensamento de Edith Stein (1891–1942) oferece uma contribuição particularmente relevante. Filósofa fenomenóloga formada na tradição de Edmund Husserl, Stein desenvolveu uma antropologia filosófica que compreende a pessoa humana como unidade de corpo, psique e espírito. No centro dessa estrutura encontra-se a noção de interioridade, entendida como núcleo espiritual da pessoa, lugar da liberdade, da consciência e da abertura ao transcendente.

Este artigo parte da hipótese de que a concepção steiniana de interioridade pode oferecer um fundamento fenomenológico-ontológico para a abordagem da Religião Viva, ampliando sua capacidade interpretativa. Para isso, estabelece-se um diálogo entre a antropologia fenomenológica de Edith Stein e a teoria da Religião Viva proposta por Nancy Ammerman (2007, 2014), uma das principais representantes dessa abordagem nas Ciências da Religião contemporâneas.

A abordagem da Religião Viva se enriquece no diálogo com autores que, como Ammerman, contribuíram para deslocar o estudo da religião do plano exclusivamente institucional para o campo das práticas, experiências e narrativas cotidianas. David D. Hall, ao organizar a obra *Lived Religion in America* (1997), propõe compreender a religião a partir das práticas concretas de indivíduos e comunidades, evidenciando que o religioso se manifesta em modos ordinários de viver, narrar, recordar e organizar a existência.

Robert Orsi (2005) insiste que o estudo da religião precisa considerar as relações efetivas que as pessoas estabelecem com o sagrado no cotidiano, evitando tanto reduções sociológicas quanto abstrações teológicas descoladas da vida concreta. Meredith McGuire (2008) aprofunda essa perspectiva ao demonstrar que a Religião Viva frequentemente se compõe de práticas híbridas, combinações simbólicas e apropriações pessoais que nem sempre coincidem com as prescrições oficiais das instituições religiosas.

Júlio César Adam (2019) amplia esse debate ao aproximar Religião Viva e teologia prática, mostrando que a experiência religiosa cotidiana atravessa cultura, corporeidade, memória, afetos e histórias de vida. A Religião Viva se constitui, assim, como uma chave interpretativa para compreender como sujeitos concretos incorporam, reinterpretam e expressam o religioso em suas trajetórias ordinárias.

A investigação proposta se justifica pelo contexto contemporâneo de pluralização das formas de crer e de pertencer, no qual a religião já não pode ser compreendida apenas a partir de seus sistemas doutrinários ou de suas configurações institucionais clássicas. A experiência religiosa emerge, com frequência, em registros difusos, cotidianos e narrativos, atravessando espaços domésticos, vínculos afetivos, práticas de cuidado, memórias e itinerários biográficos.

Tal cenário exige das Ciências da Religião instrumentos conceituais capazes de acolher a densidade dessas manifestações sem reduzi-las a meros efeitos socioculturais. É precisamente nesse ponto que a noção de interioridade se mostra fecunda, pois permite pensar a experiência religiosa como enraizada na própria constituição da pessoa, em sua capacidade de atribuir sentido, responder a valores e abrir-se ao que a transcende.

O diálogo entre fenomenologia e Ciências da Religião revela-se particularmente promissor por favorecer uma abordagem interdisciplinar que não dissolve a singularidade da experiência humana. Ao recorrer à antropologia filosófica de Edith Stein, este estudo não pretende substituir a contribuição das análises empíricas da Religião Viva, mas aprofundá-las, oferecendo um horizonte interpretativo mais amplo para compreender o lugar da religião na existência concreta.

A interioridade não aparece como categoria abstrata ou intimista, mas como dimensão constitutiva da vida pessoal a partir da qual práticas, símbolos e narrativas religiosas podem ser reconhecidos em sua espessura existencial. Com isso, o artigo busca contribuir para uma compreensão mais integral da experiência religiosa, articulando descrição do vivido e reflexão sobre suas condições de possibilidade.

O percurso teórico-metodológico adotado neste estudo é de natureza qualitativa, teórico-bibliográfica e hermenêutico-fenomenológica. Parte-se da análise conceitual da antropologia filosófica de Edith Stein, especialmente de sua compreensão da pessoa humana como unidade de corpo, psique e espírito, a fim de explicitar a interioridade como núcleo espiritual, princípio de unificação da existência e lugar de abertura ao sentido e à transcendência. Em seguida, examina-se a abordagem da Religião Viva no campo das Ciências da Religião, com atenção às contribuições de Nancy T. Ammerman e de outros autores que deslocam o olhar analítico das instituições e doutrinas para as práticas, narrativas e experiências religiosas cotidianas.

O método consiste em articular descrição fenomenológica, interpretação hermenêutica e análise bibliográfica, buscando compreender de que modo a interioridade pode oferecer um fundamento antropológico e ontológico para a experiência religiosa viva, sem reduzir o

fenômeno religioso nem a uma abstração metafísica nem a um simples efeito sociocultural.

A estrutura do artigo desenvolve-se em três etapas principais. Em primeiro lugar, apresentam-se os fundamentos da interioridade na antropologia fenomenológica de Edith Stein. Em seguida, analisa-se o conceito de Religião Vivida na obra de Ammerman, identificando suas contribuições e limites teóricos. Por fim, propõe-se uma articulação entre essas duas perspectivas, examinando suas implicações para a compreensão da experiência religiosa e para o desenvolvimento das Ciências da Religião.

A argumentação desenvolvida neste artigo fundamenta-se diretamente em obras centrais de Edith Stein, nas quais se delineia sua compreensão fenomenológico-ontológica da pessoa humana. Em *Sobre o problema da empatia*, encontra-se a base para a compreensão da intersubjetividade e do reconhecimento do outro como sujeito de vivências próprias. Em *A estrutura da pessoa humana*, Stein explicita sua antropologia filosófica a partir da unidade dinâmica entre corpo, psique e espírito, oferecendo elementos decisivos para pensar a interioridade como núcleo constitutivo da pessoa.

Em *Potência e Ato*, Stein aprofunda a compreensão do ser humano como realidade em processo de atualização, chamada a realizar suas possibilidades no horizonte da liberdade e dos valores. Em *Ser Finito e Ser Eterno*, Stein articula fenomenologia e ontologia, compreendendo a pessoa finita como ser aberto ao fundamento absoluto. Essas obras sustentam diretamente o percurso teórico do artigo, pois permitem interpretar a experiência religiosa como expressão da estrutura espiritual da pessoa em sua abertura ao sentido, ao valor e à transcendência.

2 A INTERIORIDADE NA ANTROPOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE EDITH STEIN

Edith Stein (1891–1942), discípula direta de Husserl, situa-se no coração do movimento fenomenológico. Sua formação filosófica inicial se deu em diálogo com Husserl, Reinach, Scheler e outros representantes da chamada *fenomenologia realista*. Tendo em vista esses aportes filosóficos, conceitos como *interioridade*, *espírito* e *empatia* são caros ao pensamento de Edith Stein¹.

¹ Em Edith Stein, os conceitos de interioridade, espírito e empatia constituem núcleos fundamentais de sua antropologia fenomenológica. A *interioridade* não corresponde a uma simples introspecção psicológica, mas ao centro mais profundo da pessoa, lugar no qual o eu se reconhece como sujeito de vivências, decisões, liberdade e abertura ao sentido. Em *Ser Finito e Ser Eterno*, Stein compreende esse núcleo interior como espaço de unificação da existência, no qual a pessoa se recolhe em si mesma não para se fechar ao mundo, mas para alcançar maior consciência de sua própria constituição e de sua abertura ao ser. O *espírito*, por sua vez, designa

Sua tese de doutorado em 1916, *Zum Problem der Einfühlung* (Sobre o Problema da Empatia), já evidencia o eixo central de sua reflexão antropológica: como é possível conhecer o outro como sujeito, como centro de interioridade, e não apenas como objeto físico?

Husserl reconheceu a determinação e a competência da jovem estudante e, por isso, não hesitou a convidá-la para ser sua orientanda e assistente. Ao lado do pai da fenomenologia, Stein organizou a edição do II volume de Ideias. Husserl confiou-lhe a tarefa de selecionar os textos e preparar a sua publicação. Edith Stein defendeu sua tese doutoral em 1916. Pelo texto ‘O problema da empatia’ – *Zum Problem der Einfühlung*, foi laureada, destacando-se pela sua originalidade e fundamentação teórica dada ao tema (Ales Bello, 2020, p. 133).

A fenomenologia fornece a Stein tanto o método, ou seja, a descrição rigorosa das estruturas da experiência a partir da intencionalidade da consciência, quanto a problemática fundamental da subjetividade. Husserl havia mostrado que toda experiência é experiência *de algo*, e que há um eu (*Ich*) que unifica os diversos atos de consciência. Stein aprofunda essa intuição em direção a uma concepção de pessoa na qual a interioridade não é apenas polo formal de síntese, mas núcleo espiritual dotado de profundidade ontológica.

Ao longo de sua trajetória, Stein integrará a fenomenologia a uma reapropriação crítica de Tomás de Aquino, sobretudo em *Endliches und ewiges Sein* (Ser Finito e Ser Eterno) de 1936, na qual desenvolve uma ontologia da pessoa criada, finita, mas aberta ao ser eterno. Essa síntese fenomenológico-tomista é importantíssima para entender sua noção de interioridade: trata-se de uma interioridade concreta, encarnada, mas igualmente orientada para além de si, em direção ao fundamento absoluto.

Quando o eu vive – no fundo de seu ser, onde ele está totalmente como em sua casa e a ela pertence – algo do sentido de seu ser, experimenta sua força concentrada nesse ponto, antes de sua partição em forças individuais. E se vive dessa interioridade, então vive uma vida plena e alcança o cume de seu ser (Stein, 2019, p. 454).

Um dos textos centrais de Stein para a antropologia filosófica é *Der Aufbau der*

a dimensão especificamente pessoal pela qual o ser humano se eleva para além dos condicionamentos corporais e psíquicos, tornando-se capaz de conhecer, valorar, decidir livremente e responder ao verdadeiro, ao bem e ao transcendente. Já a *empatia*, tema de sua tese doutoral *Sobre o problema da empatia*, indica a possibilidade fenomenológica de apreender o outro como sujeito de vivências próprias, isto é, como um centro pessoal irredutível à mera exterioridade corporal. Desse modo, a empatia não se reduz a simpatia ou identificação afetiva, mas constitui uma experiência originária de acesso à alteridade, pela qual o outro é reconhecido como pessoa dotada de interioridade. Esses três conceitos se articulam de modo decisivo: a empatia permite reconhecer a interioridade alheia; o espírito funda a liberdade e a abertura ao valor; e a interioridade aparece como centro unificador da pessoa em sua relação consigo mesma, com os outros, com o mundo e com Deus (Stein, 2002, 2019; Manganaro, 2016; Sberga, 2014; Ales Bello, 2020).

menschlichen Person (A Estrutura da Pessoa Humana), resultado de cursos proferidos em 1932–33. Nele, Stein distingue três camadas ou dimensões da pessoa: corpo (*Leib*), psique (*Seele*) e espírito (*Geist*). Essa distinção não implica uma cisão dualista, mas uma estrutura de níveis que se interpenetram.

O corpo é a forma de presença do sujeito no mundo sensível, o ponto de ancoragem de todas as vivências. Não é mero objeto físico (*Körper*), mas corpo vivido (*Leib*), dotado de expressividade própria. Através do corpo, a pessoa está situada em um aqui e agora, experimenta dor, prazer, cansaço, vigor.

A psique, por sua vez, abrange o campo das vivências afetivas, impulsos, hábitos, tendências, bem como a memória e certas formas de imaginação. Ela constitui uma camada de vida interior que está estreitamente vinculada ao corpo, mas já não se reduz a processos meramente fisiológicos.

O espírito, contudo, representa um nível distinto: é a instância da liberdade, da autoconsciência, da apreensão de valores, da capacidade de decisão e de responsabilidade. No espírito, a pessoa se eleva acima de seus impulsos imediatos, pode julgar a si mesma, abrir-se à verdade e ao bem enquanto tais

Portanto, para Edith Stein a estrutura do ser humano,

[...] é composta pela corporeidade vivente e senciente, entrelaçada com a psique, a alma e o espírito, mas a individualidade se expressa de modo autêntico somente na fonte da vida, a alma, onde o eu está em casa. Tudo aquilo que é alma se enraíza no núcleo (*kern*) e, se com o espírito se direciona para o mundo dos valores, a alma tem a tarefa de acolhê-lo em si e se juntar a ele, cada alma individual de maneira única e irrepetível (Manganaro, 2016, p. 67).

Essa tripartição permite a Stein articular, por um lado, a unidade concreta da pessoa e, por outro, a diferença qualitativa entre níveis de vida. O espírito não paira abstratamente sobre o corpo e a psique, mas assume-os e os configura. Ao mesmo tempo, não se reduz a mero epifenômeno de processos psíquicos ou biológicos.

Para Stein, a interioridade não é apenas o *mundo interior* entendido de forma psicológica, mas um núcleo espiritual que confere unidade e identidade à pessoa ao longo do tempo. Em textos como *Potenz und Akt* (Potência e Ato), ela descreve a pessoa como um *ser de potências* chamado a realizar-se em atos, na direção de uma forma própria de plenitude.

Esse núcleo espiritual é, ao mesmo tempo, receptivo e ativo. Receptivo, porque nele a pessoa é afetada por valores, por apelos de sentido, por experiências que a interpelam. Ativo, porque é a partir dele que se originam decisões livres, projetos de vida, compromissos éticos e religiosos.

O espírito concebido como alma da alma, núcleo interior da pessoa, que retrata seu intelecto, vontade e razão, é um plus específico dos humanos. E por ser pessoa espiritual, pode tomar decisões diante de uma situação e sentir-se livre para realizar aquilo que lhe convém. Então o ser humano tem um corpo vivo, tem alma e espírito. Seu corpo vivo pessoal é aquele no qual vive um eu e pode se configurar num agir livre e ter domínio sobre si mesmo [...]. Desse modo, o que diferencia o ser humano é a sua atividade espiritual, que lhe permite ter acesso à sua interioridade e se tornar livre para agir com autonomia (Sberga, 2014, p. 106).

A interioridade espiritual manifesta-se, assim, em diferentes níveis: na capacidade de autorreflexão (a pessoa pode voltar-se sobre si mesma e perguntar “quem sou eu?”, “o que devo fazer?”), na experiência de consciência moral (o sentir-se responsável diante de um bem reconhecido) e na abertura para o absoluto (experiência de ser chamada, amada ou sustentada por uma realidade que excede o mundo meramente finito).

Importante notar que Stein não confunde espírito com mera racionalidade discursiva. O espírito envolve a esfera afetiva profunda (por exemplo, o amor e a veneração por valores), bem como a dimensão volitiva. Nesse sentido, a interioridade espiritual é o lugar onde se enraízam tanto a experiência religiosa quanto a experiência ética, estética e intersubjetiva.

Do ponto de vista da religião vivida, isso significa que as práticas religiosas não podem ser plenamente compreendidas apenas como costumes; elas remetem a uma dinâmica interior mais profunda, na qual a pessoa se posiciona diante de um sentido último e, eventualmente, de um Tu divino.

No interior dessa antropologia filosófica, Edith Stein, então, desenvolve a noção de interioridade como o centro unificador da pessoa humana. A interioridade não deve ser confundida com um simples processo de introspecção psicológica. Trata-se, antes, do núcleo espiritual onde a pessoa se reconhece como sujeito de suas ações e onde se realiza sua abertura à verdade e ao sentido.

Em tudo que o homem experimenta, ele também percebe a si mesmo. Sua experiência de si mesmo é completamente diferente de sua experiência de todo o resto. A percepção externa do próprio corpo não é a ponte para a experiência de si mesmo. O corpo também é percebido de fora, mas essa não é a experiência fundamental, e se confunde com a percepção de dentro, com a qual percebo a corporalidade e eu nela. Por meio dessa percepção, tenho consciência de mim mesmo, não apenas da corporalidade, mas de todo o eu físico-psíquico-espiritual. A existência do homem está aberta para o interior, é uma existência aberta a si mesma, mais precisamente por isso também está aberta ao exterior e é uma existência aberta que pode receber um mundo em si (Stein, 2002, p. 594).

Esse núcleo interior, frequentemente descrito por Stein como o “centro da alma” (*Seelenkern*), constitui o ponto de convergência das diversas dimensões da existência humana. É nesse espaço interior que a pessoa integra suas experiências, toma decisões livres e orienta sua vida segundo determinados valores.

A fenomenologia permite acessar essa dimensão interior por meio da análise das vivências conscientes. Ao investigar a estrutura dessas vivências, torna-se possível identificar a presença de um centro pessoal que unifica a multiplicidade das experiências e confere coerência à vida humana.

Um aspecto decisivo da antropologia steiniana é a ideia de que o espírito humano é, estruturalmente, aberto ao transcendente. Stein desenvolve uma ontologia da pessoa como ser criado que participa do ser, mas não o possui em plenitude. Essa finitude ontológica implica uma orientação natural para além de si, na direção do ser absoluto, que a tradição cristã identifica como Deus.

E somos precisamente nós que podemos experimentar interiormente, em nós mesmos, o que significam esta percepção sensível e esta ação reativa. Desfrutamos dessa possibilidade porque não somos apenas seres sencientes, mas também dotados de conhecimento espiritual (Stein, 2002, p. 644).

Do ponto de vista filosófico, isso pode ser formulado sem pressupor a fé: a pessoa experimenta-se como não-fundamento de si, como recebida, chamada, sustentada por uma origem de sentido que não domina. Tal experiência aparece, em termos existenciais, como sede de plenitude, nostalgia de um bem absoluto, sensação de “inquietação” que nenhuma realização finita basta para aquietar.

Para Stein, essa abertura não é um dado contingente, mas constitui o próprio modo de ser do espírito. A interioridade espiritual é “transparente” a uma dimensão de sentido que a transcende. Em linguagem fenomenológica, poder-se-ia dizer que a intencionalidade espiritual tem um horizonte infinito: toda realização concreta remete a um “ainda mais” que escapa à apreensão plena.

Do ponto de vista da religião vivida, essa estrutura de abertura ajuda a compreender por que experiências religiosas emergem de forma recorrente nas mais diversas culturas e contextos: não como simples produto de necessidades sociais, mas como expressão de uma vocação constitutiva da pessoa à autotranscendência.

A interioridade se relaciona com o processo de formação da pessoa. O ser humano não se encontra pronto de modo imediato, mas realiza-se gradualmente à medida que atualiza suas potencialidades e orienta sua existência segundo valores reconhecidos no

interior da vida espiritual. A pessoa humana é chamada a um movimento de aprofundamento de si que não significa fechamento subjetivista, mas amadurecimento da liberdade e da responsabilidade.

Quanto mais a pessoa se recolhe ao centro de sua alma, mais se torna capaz de discernir o sentido de suas vivências, ordenar seus afetos e configurar sua existência de modo unitário. A interioridade, assim, não é um refúgio isolado diante do mundo, mas a condição a partir da qual a pessoa pode habitar o mundo de maneira mais consciente, ética e aberta ao outro.

A centralidade da interioridade em Stein permite compreender que a experiência humana mais profunda não se reduz à sucessão dispersa de estados psíquicos ou impressões sensíveis. Existe, no centro da pessoa, um princípio de unidade que torna possível integrar memória, afetividade, inteligência, vontade e abertura ao transcendente em uma forma de vida dotada de direção e sentido.

Essa compreensão é particularmente relevante para a reflexão sobre a experiência religiosa, pois evidencia que a relação com o absoluto não sobrevém de maneira extrínseca à condição humana, mas encontra ressonância na própria estrutura espiritual da pessoa. A antropologia steiniana oferece bases conceituais sólidas para pensar a interioridade como espaço originário de acolhida, discernimento e resposta, no qual a existência humana se reconhece simultaneamente finita, livre e radicalmente aberta à transcendência.

3 A RELIGIÃO VIVIDA NA PERSPECTIVA CONTEMPORÂNEA

O termo *lived religion* se consolida sobretudo na academia norte-americana a partir dos anos 1990, integrando um movimento mais amplo de renovação da história e da sociologia da religião, crítico tanto de abordagens exclusivamente institucionais quanto de definições demasiado doutrinárias do religioso. Tal movimento buscou superar abordagens excessivamente centradas nas instituições religiosas, nas formulações doutrinárias ou nas estruturas eclesiais, propondo um deslocamento analítico em direção às práticas concretas e às experiências cotidianas dos sujeitos religiosos.

Um marco importante é a coletânea organizada por David D. Hall, *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, que propõe deslocar o foco das crenças oficiais para as práticas cotidianas, da teologia dos especialistas para a religião *tal como é realmente vivida* por indivíduos e comunidades. Nesse sentido, o conceito de religião vivida emerge como uma tentativa de captar o dinamismo da experiência religiosa para além das fronteiras institucionais e normativas que tradicionalmente estruturaram o estudo

acadêmico da religião.

Assim, a religião vivida situa-se na confluência de diferentes abordagens disciplinares, particularmente da história cultural das práticas e da sociologia da experiência religiosa. Trata-se de um campo que procura compreender o modo como o religioso se manifesta em contextos ordinários, muitas vezes fora das estruturas formais das instituições religiosas.

Robert Orsi, um dos principais articuladores dessa virada, insiste que o estudo da religião deve voltar-se às relações concretas entre pessoas e poderes sagrados no cotidiano, às histórias que contam e aos espaços que habitam, rejeitando tanto uma redução psicologizante quanto uma abstração teológica. Dessa forma, a religião vivida se situa na confluência de uma história cultural das práticas e de uma sociologia atenta às experiências de sujeitos situados.

A obra de Meredith McGuire *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life* sistematiza o conceito, propondo que se investigue como as pessoas *misturam e compõem* elementos de diversas tradições para construir repertórios religiosos singulares e pragmáticos, frequentemente à margem das fronteiras oficiais de igrejas e instituições. A religião vivida torna-se, assim, uma categoria analítica que designa o conjunto dinâmico de práticas, representações e experiências pelas quais indivíduos e grupos produzem, negociam e incorporam o religioso em sua vida cotidiana. Conforme observa Júlio Adam,

uma forma de corroborar que, sim, há formas de uma religião vivida no cotidiano, na cultura, na individualidade e histórias de vida de pessoas, por vezes conscientes e relacionadas à determinada religião tradicional, outras vezes inconscientes e experimentadas sem uma conotação religiosa por parte da pessoa e de grupos humanos (Adam, 2019, p. 317).

Assim, a religião pode ser vivida tanto de forma consciente e vinculada a uma tradição religiosa específica quanto de modo difuso, quando indivíduos e grupos mobilizam recursos simbólicos de caráter espiritual sem necessariamente identificá-los como religiosos.

Do ponto de vista metodológico, a abordagem da religião vivida privilegia estratégias qualitativas de investigação, tais como etnografia, observação participante, entrevistas narrativas e análise de trajetórias biográficas. Esses métodos permitem acessar a densidade da experiência religiosa e captar dimensões implícitas do sentido que dificilmente seriam apreendidas por meio de indicadores quantitativos tradicionais, como índices de filiação religiosa ou frequência a cultos (Ammerman, 2014, p. 190).

Nancy T. Ammerman é decisiva para a expansão e sofisticação teórico-metodológica da religião vivida. Em obras como *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives* e

Sacred Stories, Spiritual Tribes, ela coordenou amplos projetos empíricos dedicados a rastrear a presença do religioso em contextos ordinários como trabalho, família, consumo, cidadania; mostrando que a religião muitas vezes *escapa* às categorias institucionais clássicas.

Ammerman propõe uma atenção sistemática às *histórias sagradas* que as pessoas contam, isto é, às narrativas biográficas nas quais se entrelaçam experiências de sentido, referências a Deus ou ao sagrado, memórias comunitárias e expectativas de futuro. Nessas narrativas, o religioso não aparece apenas como conteúdo explícito de crença, mas como gramática implícita de interpretação da vida.

Além disso, Ammerman destaca que a religião vivida deve ser estudada em suas interseções com outras esferas da vida social. Em vez de isolar um *domínio religioso* autônomo, ela rastreia como o religioso *vaza* para decisões econômicas, engajamentos políticos, redes de cuidado e práticas de consumo cultural. Essa perspectiva tem a vantagem de escapar tanto da reificação de *a religião* quanto da suposição de uma secularização linear e homogênea.

Do ponto de vista epistemológico, Ammerman insiste em uma postura *indutiva* e descritiva, na qual o pesquisador deve deixar-se surpreender pelos modos imprevistos pelos quais os interlocutores mobilizam recursos religiosos e espirituais em sua vida diária.

A Ciência da Religião, em sua vertente moderna, nasce fortemente marcada pela matriz sociológica de autores como Durkheim e Weber. Durkheim define a religião como um sistema de crenças e práticas relativas ao sagrado que une os indivíduos em uma mesma comunidade moral, enfatizando sobretudo sua função de coesão social (Durkheim, 2008, p. 65). Weber, por sua vez, interpreta a religião como um sistema de orientação de sentido capaz de conferir significado às ações humanas e legitimar determinadas formas de organização social (Weber, 2004, p. 33).

Ambas as tradições são fundamentais, mas tendem a privilegiar o nível coletivo e institucional, deixando em relativo segundo plano a estrutura da interioridade individual. Quando a pessoa aparece, é sobretudo como portadora de crenças e práticas socialmente moldadas, mais do que como sujeito dotado de núcleo espiritual próprio. Em correntes posteriores, como o estruturalismo e o pós-estruturalismo, a desconfiança em relação à categoria de *sujeito* acentua-se ainda mais, deslocando o foco para sistemas de significação e relações de poder.

Mesmo a sociologia da religião inspirada em Pierre Bourdieu, embora extremamente sofisticada na análise das dinâmicas sociais do campo religioso, tende a interpretar as práticas religiosas sobretudo a partir das categorias de campo, *habitus* e capital simbólico. Nessa perspectiva, a religião é analisada principalmente como resultado de disposições

sociais incorporadas e de estratégias de posicionamento em um espaço social estruturado (Bourdieu, 2007, p. 119).

Com a virada da religião vivida, há um retorno à experiência individual e ao cotidiano. No entanto, esse retorno não implica necessariamente uma reflexão aprofundada sobre a estrutura da pessoa. Em muitos casos, a experiência é tratada como mais um *dado empírico* entre outros, submetida às mesmas categorias sociológicas (classe, gênero, raça, *habitus*) sem interrogar se, ao falar de experiência religiosa, não se está tocando em uma dimensão estruturalmente distinta da mera internalização de normas sociais.

Em muitos estudos, a experiência religiosa continua sendo tratada apenas como um dado empírico entre outros, interpretado a partir de categorias sociológicas como classe, gênero ou identidade cultural.

Essa lacuna teórica torna particularmente relevante o diálogo com perspectivas filosóficas e fenomenológicas capazes de aprofundar a compreensão da experiência religiosa enquanto dimensão constitutiva da existência humana. É precisamente nesse ponto que o pensamento de Edith Stein, com sua reflexão sobre a interioridade como núcleo espiritual da pessoa, pode oferecer uma contribuição significativa para o desenvolvimento teórico da abordagem da religião vivida.

Nesse quadro, a abordagem da Religião Vivida revela-se especialmente relevante por possibilitar uma compreensão mais fina das formas pelas quais o religioso se reinscreve na modernidade tardia. Em vez de desaparecer sob o impacto da secularização, a religião tende a reconfigurar-se em práticas fragmentadas, itinerários biográficos plurais e modos de pertença menos estáveis, porém nem por isso destituídos de densidade simbólica.

O olhar para o cotidiano permite perceber que o religioso continua operando como linguagem de interpretação da existência, como recurso de enfrentamento do sofrimento e como mediação de vínculos comunitários e esperanças futuras. Assim, a Religião Vivida não apenas amplia o campo empírico das Ciências da Religião, mas também desafia modelos teóricos rígidos, ao evidenciar que a experiência religiosa contemporânea frequentemente transborda os limites das instituições e emerge em espaços híbridos, marcados por circulação de símbolos, bricolagem de práticas e ressignificação contínua das tradições.

Essa ampliação metodológica exige vigilância teórica para que a valorização do cotidiano não redunde em mera descrição dispersa de fenômenos. A atenção às narrativas, práticas e trajetórias pessoais precisa ser acompanhada por instrumentos conceituais capazes de discernir o que está em jogo no nível do sentido, da subjetividade e da experiência do sagrado.

O debate contemporâneo sobre Religião Vivida mostra-se fecundo precisamente

porque recoloca a questão da mediação entre experiência individual e formas coletivas de significação. As práticas religiosas ordinárias não surgem no vazio, mas são tecidas na intersecção entre memória, tradição, corpo, afetividade e contextos socioculturais concretos.

A Religião Viva constitui não apenas uma mudança de objeto, mas também uma inflexão epistemológica relevante: ela convida as Ciências da Religião a considerar, com maior atenção, a espessura existencial do crer e a complexidade dos modos pelos quais o sagrado é vivido, narrado e reinterpretado no interior da vida ordinária.

4 INTERIORIDADE COMO CONDIÇÃO DE POSSIBILIDADE DA RELIGIÃO VIVIDA

Apesar de sua relevância interpretativa, a abordagem da religião viva enfrenta algumas tensões internas. Em primeiro lugar, há o risco de um empirismo desfundamentado, em que *aquilo que as pessoas dizem e fazem* é tomado como dado último, sem interrogação mais profunda sobre as condições de possibilidade de tais experiências. Nesse caso, a religião viva corre o perigo de tornar-se apenas um novo rótulo para etnografias do cotidiano, sem capacidade de dialogar com questões filosóficas ou teológicas de fundo.

Em segundo lugar, e de modo correlato, a ênfase na descrição pode ocultar pressupostos antropológicos não tematizados. Muitas análises tratam o *indivíduo* como uma caixa-preta na qual se cruzam *habitus*, discursos e redes de poder, sem perguntar se há ali uma interioridade dotada de unidade, liberdade e sentido próprios. Mesmo quando falam de *experiência* e *subjetividade*, frequentemente o fazem a partir de categorias herdadas da psicologia ou da teoria social, sem uma elaboração fenomenológica ou ontológica explícita.

Em terceiro lugar, há tensões quanto à relação entre normatividade e descrição. Ao recusar qualquer distinção prévia entre *religião verdadeira* e *religião distorcida*, os estudos de religião viva tendem, com razão, a uma postura não normativista. Contudo, isso não elimina a dimensão axiológica presente nas próprias experiências descritas: os interlocutores falam de verdade, bem, justiça, graça, libertação. O pesquisador pode ignorar essas pretensões de validade ou pode integrá-las em uma antropologia filosófica mais ampla.

A questão antropológica fundamental que se coloca é: a pessoa humana é apenas uma instância de articulação de práticas, discursos e afetos socialmente produzidos, ou possui uma estrutura ontológica própria, corporal, psíquica e espiritual, que condiciona seu modo de ser e de experimentar o mundo?

Diversas correntes filosóficas do século XX buscaram responder a essa pergunta. A

fenomenologia de Husserl (1990, p. 66), por exemplo, insiste na subjetividade transcendental como polo de unidade dos atos de consciência. Scheler (2003, p. 45), por sua vez, destaca o espírito como centro de intencionalidade axiológica, sede de valores e de amor, distinto tanto do corpo quanto da psique meramente vital. Na perspectiva scheleriana, a pessoa humana pode ser compreendida como uma unidade viva e dinâmica, que integra dimensões sensíveis, afetivas, psíquicas e espirituais sem se reduzir a nenhuma delas isoladamente (Gomes, 2022).

Essa perspectiva é fecunda para pensar a religião vivida, pois permite entender práticas, narrativas e experiências religiosas cotidianas não apenas como fatos observáveis ou construções socioculturais, mas como expressões de uma interioridade intencional e valorativa, pela qual o sujeito percebe, acolhe e responde ao sentido que o interpela. Assim, a religião vivida manifesta concretamente a abertura constitutiva da pessoa ao valor, ao outro e à transcendência, exigindo uma abordagem que vá além de uma descrição empírica e aprofundamento antropológico. Edith Stein, discípula de Husserl e profundamente influenciada por Scheler, desenvolverá a partir dessas intuições uma antropologia da pessoa que distingue, sem separar, corpo, psique e espírito.

Na Ciência da Religião, a questão da estrutura da pessoa aparece de modo indireto em discussões sobre experiência religiosa (por exemplo, na psicologia da religião), sobre consciência mística (Eliade, James, Otto) ou sobre subjetivação moderna do crer. Todavia, permanece relativamente rara uma elaboração sistemática da interioridade que vá além de descrições funcionais ou históricas.

Essa lacuna torna-se especialmente problemática quando se trata de experiências que os próprios interlocutores descrevem como experiências de encontro com Deus, com o absoluto ou com algum tipo de *transcendência* irreduzível a categorias puramente sociológicas. A recusa de tematizar a estrutura da pessoa pode conduzir a um reducionismo metodológico, no qual o pesquisador, mesmo sem intenção, interpreta tais experiências apenas como *recursos simbólicos*, *estratégias de coping* ou *efeitos de habitus*, sem levar a sério sua pretensão intrínseca de sentido.

Assim, à pergunta decisiva: a religião deve ser pensada apenas como prática entre outras, resultado de determinados contextos históricos e sociais, ou pode ser compreendida também como expressão constitutiva de uma dimensão fundamental do humano?

A tradição funcionalista tende a privilegiar o primeiro polo: religião como prática que cumpre funções de coesão, legitimação ou compensação simbólica. A abordagem da religião vivida, por sua vez, embora recuse definições estreitas, em geral descreve a religião como

um conjunto de práticas e significados que as pessoas mobilizam em seu cotidiano, sem assumir compromissos fortes acerca de sua dimensão ontológica.

Uma perspectiva fenomenológica-ontológica, inspirada em Edith Stein, propõe outro caminho: compreender a religião (ou, mais amplamente, a abertura ao sagrado) como expressão de uma estrutura constitutiva da pessoa – seu núcleo espiritual aberto ao valor e ao transcendente. Nesse horizonte, as práticas de religião vivida não são meros comportamentos empiricamente observáveis, mas manifestações concretas de um dinamismo interno da pessoa em direção a um sentido último.

Isso não implica necessariamente uma tese teológica sobre a existência de Deus, mas uma tese antropológica sobre o modo de ser da pessoa humana: ela é estruturalmente capaz de autotranscendência, de se referir a algo absoluto e de experimentar-se interpelada por um sentido que a excede (Scheler, 2003, p. 57).

A tarefa da Ciência da Religião, nesse contexto, não seria nem endossar nem negar as pretensões de verdade dessas experiências, mas reconhecê-las como expressão de uma dimensão constitutiva da interioridade, a ser descrita com rigor fenomenológico. É neste ponto que se torna fecunda a aproximação com Edith Stein.

É precisamente nesse ponto que a interlocução com Edith Stein se torna promissora. Sua fenomenologia da pessoa, ancorada na distinção entre corpo, psique e espírito, permite pensar a interioridade como instância de unidade e de abertura ao valor e ao transcendente, sem retornar a uma metafísica pré-crítica nem dissolver o sujeito em pura construção social.

Nesse sentido, as práticas analisadas pela Religião Vivida podem ser compreendidas como expressões concretas da estrutura espiritual da pessoa humana. A interioridade funciona como o espaço onde essas experiências são integradas e interpretadas.

Essa perspectiva também permite compreender a dimensão relacional da experiência religiosa. A abertura ao transcendente não se realiza de forma isolada, mas frequentemente se manifesta em práticas comunitárias e rituais compartilhados.

A fenomenologia da interioridade não substitui as análises sociológicas da Religião Vivida, mas oferece um fundamento ontológico que amplia sua capacidade interpretativa. É preciso ter em vista que a interioridade pode ser compreendida como a instância na qual as práticas religiosas cotidianas deixam de ser meros comportamentos externos e passam a constituir experiências dotadas de sentido existencial. Uma oração, um gesto ritual, uma narrativa de fé ou uma prática de cuidado somente se tornam plenamente inteligíveis quando reconhecidas como expressões de uma vida interior que acolhe, interpreta e responde ao mundo segundo horizontes de valor.

A contribuição de Edith Stein permite precisamente explicitar essa mediação entre exterioridade e sentido: o vivido religioso não se reduz nem a estruturas sociais objetivas nem a estados subjetivos isolados, mas emerge da articulação entre corpo, psique e espírito no interior da pessoa concreta. A Religião Viva ganha maior densidade teórica ao ser pensada não apenas como repertório de práticas observáveis, mas como manifestação histórica de um dinamismo interior pelo qual o sujeito se orienta em direção ao verdadeiro, ao bem e ao transcendente.

Essa perspectiva oferece um ganho metodológico importante para as Ciências da Religião, pois permite conjugar atenção empírica e profundidade antropológica sem confundir os planos de análise. Reconhecer a interioridade como condição de possibilidade da experiência religiosa não significa abandonar a descrição das práticas cotidianas, mas situá-las em um horizonte mais amplo de inteligibilidade. O estudo da Religião Viva pode evitar tanto o reducionismo sociologizante quanto o espiritualismo abstrato, assumindo uma via intermediária capaz de levar a sério a espessura concreta da existência humana.

A interioridade, nesse contexto, não designa um espaço privado desligado da história, mas o centro a partir do qual a pessoa integra experiências, constrói sentidos e se abre a formas de transcendência que se expressam no mundo vivido. É precisamente por isso que a aproximação com Edith Stein se mostra fecunda: ela oferece categorias para compreender como o religioso se enraíza na constituição mesma da pessoa, tornando-se visível nas múltiplas formas da vida ordinária.

5 CONCLUSÃO

A hipótese desenvolvida neste artigo foi que a noção de interioridade em Edith Stein, entendida como núcleo espiritual da pessoa aberto ao transcendente, oferece um fundamento fenomenológico-ontológico capaz de aprofundar e ampliar a abordagem da Religião Viva. Ao articular corpo, psique e espírito em uma estrutura dinâmica de autotranscendência, Stein permite compreender as práticas, narrativas e experiências da religião viva não apenas como comportamentos contingentes, mas como expressões estruturais do ser-pessoa.

Este artigo procurou demonstrar que a noção de interioridade no pensamento de Edith Stein oferece um fundamento fenomenológico-ontológico capaz de enriquecer a abordagem da Religião Viva nas Ciências da Religião contemporâneas. Ao compreender a pessoa humana como unidade de corpo, psique e espírito, Stein identifica na interioridade

o núcleo espiritual onde se realiza a abertura ao transcendente.

O diálogo com a perspectiva sociológica de Nancy Ammerman permitiu reinterpretar as práticas religiosas cotidianas não apenas como fenômenos culturais, mas como expressões concretas da estrutura espiritual da pessoa humana. Dessa forma, a Religião Viva pode ser compreendida como manifestação histórica de uma dimensão constitutiva da existência humana.

Essa articulação possui implicações relevantes para o estudo da religião no contexto latino-americano, onde a diversidade de práticas espirituais exige abordagens capazes de integrar dimensões empíricas e reflexões antropológicas mais profundas.

Interioridade, assim, funciona como ampliação teórica da Religião Viva: em vez de limitar-se a um registro fenomenal de práticas, o campo pode incorporar uma reflexão sobre as estruturas ontológicas que as tornam possíveis, sem abdicar de seu compromisso com a descrição rigorosa e a atenção às vozes dos sujeitos. A religião viva torna-se, então, não apenas um objeto empírico, mas também uma janela privilegiada para compreender o que significa ser pessoa em sua abertura ao sentido último.

Ao propor esse diálogo entre Edith Stein e Nancy Ammerman, entre interioridade e religião viva, este artigo pretendeu indicar um horizonte no qual a Ciência da Religião possa, simultaneamente, ouvir com mais profundidade as vozes concretas dos sujeitos latino-americanos e pensar com mais rigor filosófico aquilo que essas vozes expressam: a busca, sempre inacabada, por um sentido que, vivido no cotidiano, remete a um mistério que o transcende.

Ao oferecer uma fundamentação fenomenológico-ontológica da experiência religiosa, o pensamento de Edith Stein contribui para ampliar o horizonte teórico das Ciências da Religião, favorecendo uma compreensão mais integral da relação entre interioridade humana e experiência religiosa.

O percurso desenvolvido permite reconhecer que a interlocução entre Edith Stein e a abordagem da Religião Viva não produz apenas um acréscimo conceitual pontual, mas inaugura uma possibilidade de reconfiguração epistemológica no interior das Ciências da Religião. Ao situar a experiência religiosa no horizonte da interioridade, compreendida como núcleo espiritual da pessoa, torna-se possível superar dicotomias recorrentes entre subjetividade e objetividade, experiência e instituição, prática e sentido.

A religião viva, nesse enquadramento, deixa de ser lida apenas como efeito de condicionamentos sociais ou como simples repertório de expressões culturais e passa a ser reconhecida como manifestação concreta de uma estrutura humana aberta à

transcendência. Essa perspectiva não invalida a importância das mediações históricas, sociais e simbólicas, mas as reinscreve em um plano antropológico mais amplo, no qual a pessoa aparece como sujeito capaz de acolher, interpretar e responder ao sentido último que se anuncia no interior da existência.

O estudo aponta para a fecundidade de futuras investigações que aprofundem essa articulação em contextos empíricos específicos, sobretudo no cenário latino-americano, marcado por pluralidade religiosa, hibridismos simbólicos e intensas formas de espiritualidade cotidiana. A contribuição steiniana oferece, nesse sentido, um horizonte promissor para análises que desejem unir descrição rigorosa da experiência e reflexão filosófica sobre suas condições de possibilidade.

A presente pesquisa pretende abrir um campo de diálogo interdisciplinar no qual a experiência religiosa possa ser levada a sério em sua espessura existencial, sem ser reduzida nem à abstração metafísica nem à funcionalidade social. A interioridade emerge como categoria decisiva para pensar a permanência, a metamorfose e a inteligibilidade do religioso no mundo contemporâneo, indicando que a vida ordinária continua sendo um dos lugares privilegiados em que a busca humana por sentido se exprime e se deixa interpretar.

Como possíveis resultados, a aproximação entre Edith Stein e a abordagem da Religião Viva pretende oferecer uma contribuição para o campo das Ciências da Religião. O artigo buscou demonstrar que a interioridade, compreendida como núcleo espiritual da pessoa, permite interpretar práticas, narrativas, símbolos e experiências religiosas como manifestações de uma estrutura antropológica aberta ao sentido, ao valor e à transcendência.

Com isso, a Religião Viva ganha densidade teórica, pois suas descrições do cotidiano passam a ser articuladas a uma fundamentação fenomenológico-ontológica da experiência humana. Esse possível resultado possui implicações epistemológicas: as Ciências da Religião podem integrar, de modo mais equilibrado, a atenção empírica às práticas concretas e a reflexão filosófica sobre as condições de possibilidade da experiência religiosa.

Essa articulação evita reduzir a religião a uma função sociologizante ou a um espiritualismo abstrato que desconsidera as mediações históricas, corporais e comunitárias do vivido religioso. Sendo assim, a contribuição steiniana permite compreender a Religião Viva como expressão concreta da pessoa em sua totalidade, isto é, como experiência que envolve corpo, psique, espírito, memória, liberdade, vínculos e abertura ao mistério.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, Angela *et al.* **Masculino e feminino na fenomenologia de Edith Stein**. Curitiba: Juruá, 2020.

AMMERMAN, Nancy T. **Everyday Religion: observing modern religious lives**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

AMMERMAN, Nancy T. **Sacred Stories, Spiritual Tribes: Finding Religion in Everyday Life**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

ADAM, Júlio César. Religião vivida e teologia prática: possibilidades de relacionamento no contexto brasileiro. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 51, n. 2, p. 311-331, maio/ago. 2019. DOI: <https://doi.org/10.20911/21768757v51n2p311/2019>.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GOMES, Tiago de Fraga. Apontamentos acerca do conceito de pessoa em Max Scheler. **Revista Davar Polissêmica**, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 175-183, jan./jun. 2022. Disponível em: <https://revista.fipemig.com.br/index.php/davar/article/view/38>. Acesso em: 30 set. 2026.

HALL, David D. (org.). **Lived Religion in America: toward a history of practice**. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Lisboa: Edições 70, 1990.

MANGANARO, Patrizia. **Fenomenologia da relação: a pessoa humana em Edith Stein**. Tradução de Clélia Peretti. Curitiba: Juruá, 2016.

McGUIRE, Meredith B. **Lived Religion: faith and practice in everyday life**. Oxford: Oxford University Press, 2008.

ORSI, Robert A. **Between Heaven and Earth: the religious worlds people make and the scholars who study them**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

SBERGA, Adair Aparecida. **A formação da pessoa em Edith Stein: um percurso do conhecimento do núcleo interior**. São Paulo: Paulus, 2014.

SCHELER, Max. **A posição do homem no cosmos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

STEIN, Edith. **Estructura de la persona humana**. Madrid: El Carmen, 2002. v. 4.

STEIN, Edith. Potencia y acto: estudios para una filosofía del ser. *In*: STEIN, Edith. **Obras**

completas III: escritos filosóficos. Burgos: Monte Carmelo; Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2007. p. 223-536.

STEIN, Edith. **Ser Finito e Ser Eterno.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

STEIN, Edith. **Sobre o problema da empatia.** Petrópolis: Vozes, 2012.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Contribuição na coautoria (CRedit): Conceitualização: TFG, RHC. Metodologia: TFG, RHC. Investigação: TFG, RHC. Redação – rascunho original: RHC. Redação – revisão e edição: TFG. Supervisão: TFG. Administração do projeto: RHC.

Declaração de uso de Inteligência Artificial: Os coautores declaram não ter utilizado sistemas de IA no desenvolvimento deste trabalho.

Conflito de interesses: Os coautores declaram não haver.

Recebido em: 08-04-2026

Aprovado em: 15-08-2026

Publicado em: 23-10-2026

Editor de seção: Leandro Evangelista Silva Castro