

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CULTURA MODERNA¹

RELIGIOUS EXPERIENCE AND MODERN CULTURE

João A. Mac Dowell SJ^(*)

RESUMO

O texto aborda a questão da possibilidade de uma autêntica experiência religiosa no mundo contemporâneo. Depois de caracterizar a experiência religiosa como uma atitude essencialmente gratuita para com o sagrado/divino, que se manifesta por própria iniciativa na realidade humano-mundana, o autor conclui que esta experiência é incompatível com o imanentismo e a visão antropocêntrica próprios da cultura moderna, que não têm senão se acentuado com o individualismo e o relativismo pós-modernos. Por outro lado, mostra que, independentemente da existência do sagrado/divino – questão que não é tratada no artigo – a atitude religiosa, como abertura para algo superior que dá sentido à existência, pertence à estrutura do espírito humano. Este fato explica porque o secularismo da cultura moderna não consegue abafar totalmente o sentimento religioso. Mas as manifestações religiosas, próprias dos tempos atuais, como o fundamentalismo e a New Age, enquanto frutos da mentalidade dominante, dificilmente podem expressar-se de maneira autêntica.

PALAVRAS-CHAVE: Experiência Religiosa. Modernidade. Antropocentrismo. Fundamentalismo. New Age.

ABSTRACT

The text presents the possibility of an authentic religious experience in the contemporary world. After characterizing religious experience as an essentially free attitude facing the sacred/divine being, which is shown by his own initiative in the world-human reality, the author concludes that this experience is incompatible to immanentism and the anthropocentric vision of modern culture, as they have stressed individualism and post-modern relativism.

^(*) Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Mestre em Teologia pela Philosophische Theologische Hochschule Sankt Georgen. Atualmente é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia de Belo Horizonte (FAJE-BH) e diretor do Departamento de Filosofia da mesma instituição, além de atuar como editor da revista Síntese.

¹ Este artigo foi originalmente apresentado como palestra no auditório da Faculdade Católica de Uberlândia durante o I Encontro de Filosofia e Religião da UFU, em 10 de dezembro de 2008. O evento contou com a participação e o apoio da revista Interações – Cultura e Comunidade.

On the other side, it is showed that, despite the existence of the sacred/divine being – not discussed in the article – the religious attitude, as an opening for something superior that gives sense to existence in our days belongs to the human spirit. That explains why secular modern culture is not able to totally neutralize religious feelings. But religious manifestations of the present time as fundamentalism and The New Age, while a fruit of the dominant mentality, can hardly express themselves in an authentic way.

KEYWORDS: Religious experience. Modernity. Anthropocentrism. Fundamentalism. New Age.

Há menos de 50 anos atrás o império da racionalidade moderna levava os sociólogos da religião e os filósofos da cultura a vaticinar para breve o colapso final da religião na civilização ocidental e, por extensão, em toda a humanidade. A lei dos três estados de Augusto Comte,² retomada sob formas mais sofisticadas, se impunha como verdadeira interpretação do curso da história. A dialética marxista não estava só, ao implicar o desaparecimento de qualquer transcendência religiosa, desprovida, com o advento da sociedade comunista, de seu solo infra-estrutural, a propriedade privada dos meios de produção. Pensadores de todos os quadrantes chegavam a conclusões semelhantes, inclusive atribuindo à dinâmica interna do próprio cristianismo o triunfo do ateísmo. É o caso do filósofo Alexandre Kojève, que entendia a religião cristã, na sua irradiação mundial, como “*le devenir de l’athéisme*” [o vir-a-ser do ateísmo]³ ou de Marcel Gauchet, que ainda em 1985, na obra bem conhecida, “*Le désenchantement du monde: histoire politique de la religion*”, caracterizava o cristianismo como “*la religion de la sortie de la religion*” [a religião do adeus à religião].⁴

1. RESSURGIMENTO CONTEMPORÂNEO DE FENÔMENO RELIGIOSO

E, no entanto, 1968 – é uma data simbólica – demonstrou redondamente a inanidade de tais prognósticos.⁵ Não é o caso de nos determos longamente

² Cf. *Cours de Philosophie Positive*, t. 1, 1830, Première leçon, p. 8-16.

³ “Le Christianisme – c’est le devenir de l’athéisme” (*Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l’Esprit*. Paris: Gallimard, 1947, p.256) [Introdução à leitura de Hegel. Aulas sobre a Fenomenologia do Espírito ministradas de 1933 a 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau (trad. Estela dos Santos Abreu), Rio de Janeiro: Ed. UERJ / Contraponto, 2002, p. 244]. A afirmação é a conclusão de uma longa análise do Cap. VII (A Religião) da Fenomenologia do Espírito (p. 161-267 / 157-255).

⁴ *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985. A frase citada encontra-se na p.133.

⁵ Sobre o significado de 1968, vejamos p.ex.: LEFEBVRE, Henri et alii. *A irrupção. A revolta dos jovens na sociedade industrial: causas e efeitos*. São Paulo: Ed. Documentos, 1968; GARCIA, Marco

na análise do surto religioso dos últimos decênios, universalmente reconhecido.⁶ Baste recordar sumariamente alguns fatos mais significativos. A relevância que a religião volta a adquirir no plano individual manifesta-se, por exemplo, no espaço dado pelos meios de comunicação social à informação religiosa, malgrado a sua ambigüidade; ou no apelo que exercem pregadores religiosos sobre grandes faixas da população, como demonstram no Brasil e em muitos outros países os programas evangélicos de rádio e televisão, as concentrações promovidas pelos mesmos evangélicos, o sucesso do Pe. Marcelo Rossi, da Canção Nova e do próprio Papa João Paulo II, como se nota nas Jornadas Mundiais da Juventude, inclusive em cidades aparentemente infensas a tais espetáculos, como Paris. Mais reveladora talvez seja a penetração das novas formas de vivência religiosa, tanto dentro das instituições religiosas tradicionais, como os movimentos carismáticos evangélicos ou católicos, quanto fora delas, como é o caso da mentalidade “New Age” nas suas diversas expressões. Sinais dessa atração pelo misticismo são a grande voga da literatura e do espetáculo de tonalidade mais ou menos religiosa, como as obras de Paulo Coelho, entre outros, ou ainda o interesse por fenômenos “sobrenaturais” e fantásticos, aparições, milagres, discos voadores, ETs, bem como por práticas esotéricas, como o horóscopo e as várias formas de adivinhação, ou por incursões no terreno da magia e do demoníaco. O sucesso de cada figurante pode ser efêmero, mas o interesse por toda a sorte de expressões religiosas persiste.

O ressurgimento da religião não se confina, contudo, à esfera privada. São evidentes os sinais de sua redobrada influência na vida pública.⁷ Tem-se, por um lado, a reafirmação, às vezes agressiva, de seu próprio valor por parte das tradições religiosas islâmica, hinduísta e budista, diante da invasão da cultura ocidental. Por outro, o peso moral de autoridades religiosas, como o Papa João Paulo II e o Dalai Lama, na solução de problemas políticos nacionais e internacionais. É patente também o papel que desempenhou anos atrás a Igreja

Aurélio / VIEIRA, Maria Alice (org.): *Rebeldes e contestadores: 1968, Brasil, França e Alemanha*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Adamo, 1999.

⁶ Cf. p.ex.: BERGER, Peter L.: *O rumor dos anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 1973 [*A rumor of angels: modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York: Anchor Books, 1970].

⁷ Veja-se p. ex. CASANOVA, José: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994. O autor estuda, em particular, os casos da influência política do catolicismo na Espanha (franquista), na Polônia e no Brasil e do protestantismo fundamentalista nos Estados Unidos; BERGER, Peter L. (Ed) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Católica na luta contra as ditaduras militares na América Latina, no Brasil, em particular, mas também nas Filipinas, ou na derrocada do socialismo real na Polônia e na Europa Oriental. E ainda hoje o fundamentalismo cristão continua a pesar significativamente com a “*moral majority*” nas eleições e nas decisões legislativas e judiciárias dos Estados Unidos.⁸ Sem falar do estado islâmico dos aiatolás no Irã e do Talibã no Afeganistão, bem como da impregnação do político e cultural pelo religioso no mundo muçulmano em geral.

É verdade, como mostram os exemplos dados, que a persistência do fenômeno religioso e o peso da religião na vida privada e, sobretudo, na vida pública são mais acentuados em regiões onde o espírito da modernidade e suas instituições ainda não marcam suficientemente a cultura e a sociedade, como a América Latina e os países islâmicos. Entretanto, embora em algumas regiões, como na Europa Ocidental, as estruturas sociais permaneçam estritamente seculares, é inegável que também aí cresceu o interesse pela religião. Nos próprios Estados Unidos, país que se identifica com a modernidade mais avançada, a participação da população na vida das diversas confissões religiosas não sofre qualquer declínio. Em suma, a permanência e mesmo o reforço do sentimento religioso no conjunto do planeta é incontestável. Afinal de contas, estatisticamente, mais de 80% da humanidade adere, ainda hoje, a alguma religião, e é ainda maior o número daqueles que se consideram de algum modo religiosos, não-ateus.⁹

2. CARACTERÍSTICAS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

É nesse contexto que colocamos a questão que nos interessa, ou seja, a relação entre experiência religiosa e cultura moderna. Para a resposta à nossa questão não será necessário abordar a experiência religiosa sob todos os aspectos, nem, em particular, afrontar o problema, sem dúvida fundamental, da realidade do seu pólo objetivo, ou seja, da existência do sagrado ou de Deus. Bastará identificar as características essenciais de tal experiência, conforme apresentadas pelos mestres da fenomenologia da religião. Numa primeira aproximação, podemos dizer que a experiência religiosa consiste na percepção

⁸ Cf. CASANOVA, op.cit. p.135-166.

⁹ Os não-religiosos seriam 14% da humanidade, segundo os dados do World Christian Database, coligidos por David BARRET, editor da *World Christian Encyclopedia*, 2 vol. New York: Oxford University Press, 2001, usados também pela Encyclopædia Britannica. O site adherents.com, especializado em assuntos religiosos registra 16% de não-religiosos.

de uma realidade misteriosa e transcendente, ou seja, distinta e superior ao próprio ser humano e ao seu mundo, da qual depende de algum modo sua origem e seu destino. Na sua auto-compreensão o *homo religiosus* experiencia o divino, não como uma entidade imaginária ou hipotética, mas como algo absolutamente real, que se faz imediatamente presente.¹⁰

Essa manifestação do sagrado, chamada por Mircea Eliade de hierofania, apresenta duas propriedades básicas. Em primeiro lugar, ela acontece por total iniciativa do próprio sagrado. O ser humano pode invocar o auxílio divino e dispor-se, mediante o esforço próprio, a receber os favores da divindade. Não pode, porém, dispor dela a seu bel prazer, manipulá-la ou forçá-la a manifestar-se. A verdadeira experiência religiosa é dom livre e gratuito do próprio divino, que irrompe na vida humana, para além das possibilidades e expectativas dos mortais.¹¹

Por outro lado, ao comunicar-se com o ser humano, o sagrado/divino não se dá a conhecer em si mesmo, face a face, em estado puro, mas em realidades distintas dele mesmo, pertencentes a este mundo, ao mesmo tempo revelando-se e ocultando-se. Para ser percebido pelo ser humano o sagrado precisa assumir uma figura determinada, situar-se no espaço e/ou no tempo. Graças a tais mediações ele se revela, sem alterar a natureza do elemento mediador, mas emprestando-lhe uma nova dimensão. Sem prejuízo de sua transcendência, ele se torna imanente ao mundo, presente nele, de modo que possa ser experienciado. Qualquer realidade humano-mundana, seja do mundo exterior (objetos e fenômenos da natureza, produtos culturais, acontecimentos históricos), seja do mundo interior (imagens, pensamentos, sentimentos, desejos, sonhos, visões) pode servir de veículo para a manifestação do sagrado.¹²

Do que foi dito, é fácil compreender que a experiência religiosa é, por sua natureza, gratuita e simbólica. Símbolo é entendido aqui como uma realidade concreta e sensível (significante), que, através de seu significado imediato, de caráter intramundano, sugere, revela e deixa transparecer uma realidade de ou-

¹⁰ WACH, Joachim. *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1962, p.55-60 [original: The comparative study of religions, 1958].

¹¹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, p.25-32 [Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen. Hamburg: Rowohlt, 1957, p.8-12].

¹² RIES, Julien: L'homme religieux et le sacré à la lumière du nouvel esprit anthropologique, in: RIES, Julien (org.), *Traité d'anthropologie du sacré*, vol.1. Paris/Louvain: Gedit, 1992, p.42-43.

tra ordem e, neste sentido, transcendente (significado simbólico).¹³ Na luz que brilha na escuridão alguém pode experienciar a salvação plena, como resposta ao desejo humano de superar o sofrimento, a morte e toda limitação. É o caso do salmista quando exclama: “O Senhor é minha luz e minha salvação. De quem terei medo?”¹⁴ Na verdade, a luz – o mesmo vale de qualquer outra realidade intramundana – não é um símbolo por si mesma, mas tão somente enquanto, ao vê-la surgir, alguém experimenta nela e através dela, por exemplo, a esperança de que sua vida tem sentido, no caso, que Deus é o sentido de sua vida. A luz torna-se símbolo de salvação para quem faz esta experiência existencial.

A experiência religiosa consiste justamente na abertura de um novo horizonte global, que remete, para além do observável, a algo que constitui o sentido último de toda a realidade humano-mundana.¹⁵ Para o homem religioso, a realidade no seu conjunto revela uma profundidade que escapa à percepção corrente, própria da vida quotidiana. Quem faz efetivamente esta experiência, entra em contato vital, mediante determinada realidade mundana, com um mundo superior, com a esfera do sagrado. Não se trata simplesmente de pensar ou afirmar a existência do divino, mas de sentir a sua presença envolvente, como manifestação espontânea e gratuita.

Ao se comunicar com o ser humano, o sagrado revela diferentes aspectos de seu mistério: sua grandeza e poder, seu amor e compaixão, sua vontade e seu desígnio de salvação, o significado dos acontecimentos, o sentido da existência humana, com sua fragilidade e seu pecado. Basicamente, a experiência religiosa implica, sob o aspecto cognitivo, a percepção existencial da unidade paradoxal entre a radical labilidade do mundo e de tudo que nele existe, especialmente, a vida humana, e, ao mesmo tempo, a sua permanência no ser por uma contínua renovação. O específico da experiência religiosa consiste, portanto, em compreender o sentido da realidade humano-mundana à luz desta dupla característica, numa relação de dependência radical para com o sagrado/divino, seu fundamento transcendente.¹⁶

¹³ A respeito do símbolo religioso, veja-se p. ex. Gilbert DURANT. *L'homme religieux et ses symboles*, in RIES, Julien (org.): *Traité d'anthropologie du sacré*, vol.1. Paris/Louvain: Gedit, 1992, p.73-119.

¹⁴ Sl 26 (27), 1.

¹⁵ O termo “abertura” (de um novo horizonte), no contexto da experiência religiosa, foi proposto por I. T. RAMSAY, que fala de “disclosure situations” (Cf. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: SCM, 1957).

¹⁶ Esta caracterização do conteúdo cognitivo da experiência religiosa, feita a partir da análise do

Do ponto de vista emotivo, a experiência religiosa consiste num sentimento peculiar de caráter paradoxal, provocado pela irrupção do sagrado na vida humana. Este sentimento não é senão a ressonância afetiva da consciência da presença misteriosa do sagrado. É a ambivalência da sua manifestação, como vem de ser apontada, que determina as características da dimensão afetiva da experiência religiosa. Como viu muito bem Rudolf Otto, o sagrado se manifesta, ao mesmo tempo, como *tremendum*, enquanto abala os fundamentos da existência e inspira respeito e temor, e como *fascinans*, ou seja, fascinante e atraente. Enquanto perfeito, excelso e sublime, ele atrai irresistivelmente o ser humano, projetando-o para fora de si, para o mais e o mais alto. Por outro lado, enquanto imenso no seu poder e santidade, ele se apresenta como ameaça radical, que retira toda a segurança do ser humano na sua vida quotidiana, revelando sua fragilidade e sua impureza. Como síntese destes dois aspectos a esfera do sagrado pode ser designada como o “numinoso”, ou seja, como o mistério que envolve a existência humana num véu de luz e trevas, confiança e temor.¹⁷

A religião cumpre, portanto, uma função fundamental na vida humana. Na experiência do sagrado manifesta-se o sentido da existência. Por um lado, ela reforça no homem a consciência de sua contingência: sua impotência diante das forças da natureza e da violência do próprio comportamento humano, sua culpa pessoal, o sofrimento e a morte. Por outro lado, a divindade se apresenta como o poder superior capaz de libertá-lo de seus limites, oferecendo-lhe uma perspectiva de realização plena. Toda religião comporta, pois, um aspecto funcional enquanto responde ao desejo de felicidade e plenitude de vida, próprio de todo ser humano.¹⁸ Entretanto, este aspecto funcional da atitude religiosa não pode ser absolutizado.¹⁹ Neste caso, o homem tentaria instrumentalizar a divindade, colocando-a a seu serviço e subordinando-a a seus interesses. Trata-se, na verdade, de um fenômeno bastante generalizado, em graus diversos, na história religiosa da humanidade. O ser humano, como indivíduo ou grupo, na

mito e do rito, deve-se a Richard SCHAEFFLER: *Religion und kritisches Bewusstsein*. München: Karl Alber, 1973, p.135-210.

¹⁷ Cf. OTTO, Rudolf: *O Sagrado* (trad. João Gama). Lisboa: Edições 70, 2005 [Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, 1917].

¹⁸ A dimensão funcional da religião é a única que é acessível às ciências da religião, enquanto, por seu método, não podem senão analisar os dados empíricos e, portanto, não podem pronunciar-se sobre a existência do sagrado/divino enquanto conteúdo da experiência religiosa e referente de sua linguagem, já que esta realidade, por definição, não seria objeto da experiência meramente sensível.

¹⁹ Cf. SPAEMANN, Robert. Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: KOSLOWSKI, P. (org.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. München: Mohr, 1985, p.9-25.

sua sede de auto-afirmação, tende a colocar-se no centro do mundo. Daí sua tendência a dominar todas as coisas, controlar os seus semelhantes, nas várias dimensões da vida social, e, enfim, enquanto religioso, servir-se do próprio divino para a realização de sua vontade, num culto idolátrico.

Tal atitude é, porém, diametralmente oposta à autêntica experiência religiosa, que, aliás, não é privilégio de nenhuma religião particular. Ela leva justamente a reconhecer a absoluta soberania do sagrado na adoração, como síntese de respeito e louvor. É verdade, como se viu, que para o homem religioso, Deus é realmente a realização de todos os anseios humanos. Santo Agostinho exprimiu magnificamente esta convicção na frase bem conhecida: “Fizestes-nos para vós, Senhor, e nosso coração não se aquieta enquanto não repousar em vós.”²⁰ Todavia, o absoluto divino não pode ser visado, em primeiro lugar, como aquilo que nos preenche e satisfaz as nossas necessidades mais profundas. Isso equivaleria, aliás, a reduzir Deus às dimensões de nosso desejo e de nosso espírito, cancelando a transcendência daquele que é infinitamente maior do que tudo o que podemos pensar ou desejar.²¹ Pelo contrário, de acordo com a autocompreensão do *homo religiosus*, é ao submeter-se à vontade de Deus, pondo-se a seu serviço, com humildade, confiança e gratidão, que o ser humano encontrará a sua verdadeira realização na comunhão de amor com o mistério divino. A gratuidade básica é um requisito indispensável da autêntica experiência religiosa. Ela é êxtase, saída de si mesmo, descentramento, esvaziamento do “eu” falso e egocêntrico para a plenificação do verdadeiro “eu” na comunhão com o “tu” divino.

3. ANTROPOCENTRISMO MODERNO E SECULARIZAÇÃO

Uma vez delineados os traços fundamentais da experiência e da compreensão da realidade, próprias do *homo religiosus*, trata-se agora de verificar se eles se conciliam com o espírito da modernidade. Em termos mais diretos: é possível ser autenticamente religioso e autenticamente moderno? Para responder a esta pergunta, deveremos deter-nos brevemente na identificação das

²⁰ Cf. *Confissões*, I.1, c.1: “Quia fecisti nos ad te; et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te, Domine”.

²¹ É a célebre definição de Deus dada por S. ANSELMO no *Proslogion* n.2: “Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit” [Cremos que és algo maior do qual nada pode ser pensado] e ainda no n.15: “Ergo, Domine, non solum es quo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit” [Portanto, Senhor, não só és aquilo do qual algo maior não pode ser pensado, mas és algo maior do que tudo que possa ser pensado].

características da modernidade como cultura.

A modernização não pode ser concebida como um processo ideologicamente neutro, caracterizado por certos fenômenos sociais: industrialização, urbanização, desenvolvimento econômico, participação política do cidadão, universalização da educação escolar, entre outros, resultantes, basicamente, da oferta de novos e poderosos recursos tecnológicos, de natureza meramente instrumental, dos quais o ser humano pode dispor livremente para sua plena realização. Ela está indissoluvelmente ligada a uma nova visão do mundo. Onde se introduz, acarreta consigo, mais cedo ou mais tarde, uma mudança de mentalidade, critérios e escala de valores.²²

Ora, esta visão do mundo é essencialmente antropocêntrica. Fatores como a ciência moderna, a reforma protestante, o estado nacional, o sistema capitalista, tiveram certamente sua influência específica na modelagem da cultura moderna, enquanto manifestações da nova mentalidade no nível do conhecimento, da religião, da política e da economia. Foram possibilitados, porém, pela virada antropocêntrica, que está na raiz de todo o processo de modernização. Gestado já na última fase do pensamento medieval,²³ o antropocentrismo moderno foi expresso paradigmaticamente por Descartes, com seu “penso, logo existo”. Já não é a realidade, em última análise a realidade de Deus criador, que funda o pensamento humano e sua verdade, mas o sujeito humano e seu pensamento (penso) que constituem o fundamento da realidade (logo existo). O ente mundano será logo entendido por Kant, enquanto fenômeno, ou seja, como mero objeto do conhecimento, imanente ao sujeito pensante. Este, entretanto, é visto ainda como finito e criado.

Em breve, porém, os laços com o Criador, postulados ainda por Kant, serão desfeitos. A razão humana assume as prerrogativas de fundamento absoluto da realidade.²⁴ Este humanismo intramundano e auto-suficiente, absolutizando o sujeito na sua imanência, rejeita um princípio transcendente da realidade em nome da dignidade humana. Proclama, por um lado, a autonomia total da razão,

²² Coincidem neste ponto, apesar de suas diferenças, entre outros, Martin HEIDEGGER, ao longo de toda a sua obra (p.ex.: *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954, p.5-36 [Ensaio e Conferências. Trad. De Carneiro Leão, E. / Fogel, g. / Schuback, Márcia S. C. Petrópolis: Vozes, 2002] e Hans BLUMENBERG: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).

²³ Esta tese é defendida p.ex. por Henrique de LIMA VAZ em *Raízes da modernidade*. Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Loyola, 2002.

²⁴ Esta virada antropocêntrica na filosofia moderna foi brilhantemente analisada por Walter SCHULZ: *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Stuttgart: Neske, 1974).

incompatível com a dependência de qualquer saber transmitido, como é o caso da fé numa revelação divina ou numa religião tradicional; por outro, a autonomia absoluta da liberdade, incompatível com a dependência de qualquer norma extrínseca, como acontece na obediência aos mandamentos divinos.

Entretanto, a racionalidade moderna não age apenas como dissolvente da compreensão religiosa do conjunto da realidade na sua dependência de um fundamento transcendente. Ela afeta mais profundamente a atitude religiosa, enquanto elimina as condições da própria experiência do sagrado, que sustenta existencialmente aquela compreensão do mundo. Com efeito, de objeto do conhecimento, concebido pelo poder criador do espírito humano na sua atividade científica, a realidade se torna projeto da vontade de poder do ser humano e produto de sua técnica.²⁵ A natureza converte-se em matéria prima a ser transformada de acordo com seus interesses e a sociedade em massa de manobra a ser manipulada em vista de seus objetivos.²⁶ O homem da civilização da técnica avoca a si os atributos do Deus cristão, como criador do mundo e redentor da humanidade. A dessacralização do mundo torna inviável a autêntica experiência religiosa. Recriado à sua própria imagem e semelhança, o mundo atual já não se apresenta ao homem moderno como reflexo da grandeza e da beleza do criador. Reflete apenas o rosto de quem o modela a seu talante.

É verdade que a confiança ilimitada no poder da razão acaba por desintegrar-se na experiência de seus limites e na consciência da impossibilidade de sua autofundação absoluta. Na nova fase da modernidade, como pós-humanismo desenganado e desconstrutivista, a afirmação absoluta comuta-se no relativismo niilista. Renunciando a qualquer pretensão de compreensão sistemática e definitiva do sentido da realidade, ele proclama, após a morte de Deus, a dissolução do próprio sujeito humano. Epifenômeno ilusório, o sujeito se reduz às estruturas lingüísticas, sócio-culturais, psíquicas e finalmente biológicas, que condicionam inteiramente o destino humano. O indivíduo, brinquedo de seus desejos insaciáveis, torna-se paradoxalmente o único absoluto.²⁷

²⁵ “Vontade de poder” (*Wille zur Macht*) é uma das categorias dominantes da última fase do pensamento de Fr. Nietzsche, que serviu de título (hoje, aliás, contestado) à publicação de seus escritos póstumos.

²⁶ A compreensão da modernidade como civilização da técnica e como tal essencialmente dessacralizante do mundo é uma das teses bem conhecidas de Martin Heidegger.

²⁷ A propósito da pós-modernidade e de sua dimensão filosófica são bem conhecidas as obras de Zygmunt BAUMAN: *O mal-estar da modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998 e *Modernidade e ambivalência*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. Para um aprofundamento do assunto pode-se consultar: CONNOR, Steven. *Cultura pós-moderna: introdução às teorias do contemporâneo*. São Paulo:

Evidentemente, em suas duas figuras sucessivas, a modernidade exclui peremptoriamente a visão religiosa da realidade e leva ao extremo o processo de secularização pela eliminação de qualquer referência ao divino numa concepção puramente imanente da existência humana.

4. RAZÃO DA PERSISTÊNCIA DA RELIGIÃO NA SOCIEDADE SECULARIZADA

Não obstante, a religiosidade persiste, antes assume uma nova relevância na vida dos indivíduos e da sociedade, como revela a análise do cenário mundial contemporâneo, proposta de início. Como conciliar, então, o caráter secularizado, próprio da cultura moderna, com o vigor que apresenta o fenômeno religioso no mundo atual?

A resposta a esta questão decisiva envolve duas afirmações complementares. Por um lado, a atitude religiosa e a referência ao divino persistem na sociedade secularizada contemporânea, porque correspondem a uma estrutura fundamental da existência humana, que nenhum contexto cultural por mais adverso que seja pode simplesmente anular. Por outro lado, no contexto cultural secularizado da modernidade a atitude religiosa e a referência ao divino dificilmente podem expressar-se de maneira autêntica.

A primeira tese pode ser abordada à luz da sociologia religiosa, da fenomenologia da religião e finalmente de uma reflexão expressamente filosófica. Do ponto de vista sociológico, verifica-se um amplo consenso a respeito da função essencial própria da religião na vida dos indivíduos e, por conseguinte, na própria constituição da sociedade. Esse papel fundamental da religião na sociedade foi sublinhado primeiramente por Émile Durkheim²⁸ e, sob matices diversos, é reafirmado pela maioria dos especialistas mais recentes, como,

Loyola, ⁵2004 [Postmodernist Culture: an Introduction do Theories of the Contemporary. New York: Macmillan, 1972]; HARVEY, David. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 2007 [The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change. Cambridge: Blackwell, 2004].

²⁸ *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [Les formes élémentaires de vie religieuse: le système totémique en Australie, 1912].

por exemplo, Bryan Wilson,²⁹ Peter Berger,³⁰ Thomas Luckmann,³¹ Niklas Luhmann,³² e Silvano Martelli.³³ Ainda que, com a diferenciação das dimensões da vida social, a religião tenha perdido na modernidade a sua função de integração da sociedade, ela conserva uma função social, enquanto responde à necessidade do ser humano de dar um sentido último à sua existência. A expansão da esfera secular na sociedade moderna não elimina a exigência de resposta à pergunta do sentido, que não pode ser dada pelos outros setores da vida social, orientados para a regulamentação dos comportamentos humanos de modo racional e intra-sistêmico, mas incapazes de assegurar a felicidade.

Ora, o próprio da religião é oferecer ao ser humano a perspectiva de salvação, a partir de uma fonte transcendente, e fornecer-lhe uma orientação apropriada para alcançar tal fim. Na perspectiva empírica e funcional, própria da Sociologia, não se exclui a priori que a exigência de sentido possa ser satisfeita por outros valores, que não o religioso e transcendente. De fato, na época moderna, certas ideologias, como o cientificismo, o nacionalismo, o marxismo, pretenderam apresentar-se como alternativas à religião na sua função de interpretação global da realidade. Entretanto, o fracasso destas propostas secularizadas de salvação intra-histórica demonstrou que elas não constituem equivalentes funcionais satisfatórios da religião. Aliás, o vazio provocado pelo desmoronamento destes sistemas ideológicos, entre outros fatores, deu azo ao ressurgimento religioso dos últimos decênios.

A análise da atitude religiosa realizada pelos grandes mestres da fenomenologia da religião, como Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw,³⁴ William Brede Kristensen,³⁵ Friedrich Heiler,³⁶ Claus Jouco Bleeker,³⁷ Mircea Eliade, vai

²⁹ *Religion in Secular Society – A Sociological Comment*, London: C. A. Watts, 1966; *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

³⁰ *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1984 [The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion. New York: Anchor Books, 1969].

³¹ *The Invisible Religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan, 1966.

³² *Funktion der Religion*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977; *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984; *Die Religion der Gesellschaft* (herausgegeben von André Kesterling). Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000 (obra póstuma).

³³ *A religião na sociedade pós-moderna entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995 [La religione nella società post-moderna. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1990].

³⁴ *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: Mohr, 1956.

³⁵ *The Meaning of Religion*. (tr. by John B. Carman) The Hague: M. Nijhoff, 1960.

³⁶ *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer, 1961

³⁷ *The Sacred Bridge: Researches into the Nature and Structure of Religion*. Leiden: Brill, 1963.

mais além. Não só atribui à religião a função de oferecer um sentido à existência humana, mas também identifica no ser humano uma relação essencial para com o sagrado. Como diz Joachim Wach: “Não pode haver dúvida que a experiência religiosa é constitutiva da essência humana.”³⁸ Eliade, na sua obra de síntese “O sagrado e o profano”, aprofunda esta perspectiva, mostrando como a religiosidade constitui uma estrutura essencial da consciência, de modo que mesmo o “homem profano, queira-o ou não, conserva ainda vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziados das significações religiosas.”³⁹

Certamente, esta posição não equivale à afirmação da existência real do sagrado, sob qualquer forma e, portanto, de um Deus transcendente. A fenomenologia pode apenas constatar que para o *homo religiosus* o sagrado é uma realidade indiscutível. Cabe à reflexão filosófica demonstrar se este sagrado, que se apresenta na experiência religiosa e é representado de diferentes formas nas diversas religiões, é mera projeção do ser humano ou constitui a realidade primeira, que funda a existência do mundo e é a meta da aspiração humana de verdade e bem perfeitos. No âmbito do presente trabalho podemos dispensar-nos de tal investigação. Com efeito, para justificar a persistência da religiosidade no clima inóspito da secularidade moderna basta mostrar que ela constitui uma dimensão essencial do ser humano. Como religião institucionalizada ou como sentimento religioso individual, a raiz religiosa ínsita no fundo do espírito humano tende continuamente a brotar

5. TRAÇOS DOMINANTES DA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

A persistência do fenômeno religioso explica-se, portanto, pelo fato de constituir a religião uma dimensão estrutural e insopitável da existência humana. Estabelecida esta tese, trata-se agora de examinar as características da religiosidade contemporânea e de avaliar a sua autenticidade. O ressurgimento religioso das últimas décadas deu-se segundo duas vertentes principais: o fundamentalismo religioso, que se volta para o passado, e os chamados novos movimentos religiosos, que apontam para o futuro na busca de expressões inéditas do sentimento religioso.

³⁸ *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1962, p.63.

³⁹ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d, p.210s [Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen. Hamburg: Rowohlt, 1957, p.120].

Sem descer a uma tipificação mais detalhada do fundamentalismo, baste lembrar que ele se caracteriza pela busca da segurança existencial, ameaçada pelo relativismo crítico da modernidade. Trata-se da adesão firme e inquestionável às formulações da fé, como, por exemplo, a Bíblia ou o Alcorão, interpretados literalmente, e do apego a práticas religiosas tidas como tradicionais e fundamentais, muito embora sejam não raro secundárias e mais ou menos recentes. Os grupos fundamentalistas, ao contrário das instituições religiosas estabelecidas, que tentam conviver com a racionalidade moderna, oferecem respostas claras e precisas sobre os meios de alcançar a salvação. Sua proposta tem carácter sectário, enquanto se apresentam como única via de salvação para os escolhidos, opondo-se radicalmente, conforme o caso, às demais confissões cristãs ou às outras religiões da humanidade.⁴⁰

Por sua vez, a nova religiosidade, que surge em sintonia com o espírito pós-moderno, reage contra a racionalização da vida moderna pela ênfase no sentimento e na experiência do sagrado e por uma aspiração de comunhão com a natureza e o todo do universo, vista como um estágio superior da consciência, e se expressa, com frequência, em termos paracientíficos. Tendo como protótipo a “New Age” (Nova Era), a “salvação” que oferecem estes movimentos religiosos consiste no aperfeiçoamento do indivíduo e da espécie humana, através da liberação de suas potencialidades, inibidas pelo predomínio da racionalidade, em vista da realização pessoal em termos de felicidade intramundana. Ainda que tomem empréstimos de religiões tradicionais, trata-se de sínteses novas, com um acentuado carácter individualista e anti-institucional, ou seja, não-dogmático e não-organizacional.⁴¹

Os traços apenas esboçados destas formas da religiosidade contempo-

⁴⁰ Sobre o fundamentalismo pode-se consultar p.ex.: PACE, Enzo / STEFANI, Piero: *Il fondamentalismo religioso*. Brescia: Queriniana, 2000; LATHUILLÈRE, Pierre: *Le fondamentalisme catholique. Signification et ecclésiologie*. Cogitatio Fidei n.189. Paris: Cerf, 1995..

⁴¹ A bibliografia sobre a *New Age* é imensa. Baste citar: OSBORN, Lawrence. *Angels of Light? The Challenge of the New Age*. London: Daybreak, 1992. INTROVIGNE, Massimo. *Storia del New Age 1962-1992*. Piacenza: Cristianità, 1994; GIL, Juan Carlos / NISTAL, José Angel. “New Age”. *Una religiosidad desconcertante*. Barcelona: Herder, 1994; TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*. São Paulo: Loyola, 1996 [Original: *New Age la religiosità del post-moderno*. Bologna: Ed. Dehoniane, 1993]. SUTCLIFFE, Steven / BROWN, Marion (Ed.) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. Muito importante e esclarecedor é o recente documento do CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA & CONSELHO PONTIFÍCIO PARA O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO - *Jesus Cristo, Portador da Água Viva. Uma reflexão cristã sobre a “Nova Era”*. São Paulo: Paulinas, 2003 [Gesù Cristo Portatore dell’Acqua Viva. Una Riflessione Cristiana sull’ “New Age”].

rânea, apesar de seus evidentes contrastes, apontam para um fundamento comum. Trata-se nos dois casos de uma reação contra o fenômeno da secularização e, de um modo geral, contra a racionalização e funcionalização da vida moderna, com repercussões nas próprias instituições religiosas tradicionais, enquanto propensas à burocratização de suas estruturas e à relativização de conteúdos de sua mensagem. Este quadro cultural deixa insatisfeitas tanto a dimensão afetiva da pessoa humana, como a sua necessidade de dar um sentido global à própria existência. Destarte, as expressões religiosas contemporâneas demonstram que o sistema cultural dominante, apesar de seu caráter secularizado, não consegue abafar totalmente o sentimento religioso e a abertura do ser humano a uma dimensão superior.

Elas apresentam certamente promessas de novas formas de vivência e linguagem religiosa, que poderão eventualmente ser integradas numa atitude religiosa, ao mesmo tempo autêntica e condizente com a cultura em gestação. Trata-se, no caso, de um novo senso do mistério do universo, que ultrapassa a capacidade de objetivação do ser humano, não podendo ser desvendado inteiramente por nenhuma teoria científica, nem reduzido a uma série de equações, como pretendia a visão determinista da ciência. Juntamente com esta nova percepção do cosmo surge um sentimento de respeito pela natureza, que adquire certo caráter sagrado. Por outro lado, acentua-se no homem de hoje uma nova consciência da própria contingência, resultante da experiência de sua impotência ante as forças incontrolláveis geradas por seus próprios esforços para domar a natureza e conduzir a história.⁴²

6. CARÁTER INAUTÊNTICO DA RELIGIOSIDADE CONTEMPORÂNEA

Todavia, o caráter reativo do surto atual de religiosidade indica que ele

⁴² Estes fenômenos, que podemos considerar positivos, do ponto de vista da autêntica religiosidade, permitem conjecturar que o fundamentalismo e os novos movimentos religiosos, na linha da New Age, não seriam as únicas possibilidades de expressão religiosa no mundo pós-moderno. Tratar-se-ia de compor o descentramento, característico da autêntica experiência religiosa, com o individualismo culturalmente dominante, dissociado de seu imanentismo, mediante formas menos institucionalizadas e, portanto, mais personalizadas de vivência religiosa, na linha de uma mística de comunhão e serviço. Algo mais ou menos neste sentido é proposto por Danièle HERVIEU-LÉGER, a partir de uma análise sociológica, quando fala de um “catholicisme fragile” na sua obra mais recente *Catholicisme, la fin d'un monde* (Paris: Bayard, 2003). Vejam-se também da mesma autora: *Vers un nouveau christianisme. Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1986; *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993; *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.

está enredado nos laços da própria modernidade à qual se opõe. Como foi insinuado anteriormente, a cultura atual, chamada de pós-moderna, não deve ser interpretada como superação da modernidade, e sim como sua radicalização. Na medida em que a secularização significa, como se mostrou, a dessacralização do mundo, torna-se inviável uma autêntica experiência do divino. A vida social nas suas várias dimensões – saber, trabalho, lazer, política, entre outras – não oferece apoio, nem muito menos incitamento para a experiência religiosa, através de símbolos e situações favoráveis à sua eclosão. As realidades humanas mais significativas, como nascimento, morte, amor, integradas num sistema interpretativo racionalista e plenamente funcionalizadas, carecem de qualquer sentido de mistério. Mais radicalmente, a natureza e a sociedade, submetidas aos ditames do sistema tecno-capitalista-mediático⁴³, perdem inteiramente o caráter de “meio divino”,⁴⁴ isto é, de mediadoras de um encontro com o sagrado e transcendente.

Na verdade, as novas formas de religiosidade mostram-se, em última análise, incapazes de exprimir uma autêntica relação do ser humano para com o divino transcendente.⁴⁵ Os próprios sintomas de mudança surgem no bojo de um sistema que continua a avançar na linha da imanência do horizonte existencial, do subjetivismo relativista e da racionalidade tecnocientífica. São válvulas de escape que, longe de inverter o curso da história atual, contribuem indiretamente para sua confirmação. Como se viu, a verdadeira experiência do sagrado é absolutamente gratuita na sua origem divina e na sua resposta humana. Longe de encerrar a pessoa na própria subjetividade, como um meio à sua disposição, para satisfazer as necessidades de segurança e conforto espiritual, ela irrompe espontaneamente na consciência e arranca o ser humano de sua auto-suficiência para lançá-lo no mistério insondável do outro divino. Não se trata, portanto, de um “sobrenatural”, que satisfaz a curiosidade e provoca sensação, mas de algo que transcende todas as expectativas e faz perder o chão familiar da vida quotidiana.

⁴³ Nota da revisão: conservamos a preferência do autor pelo uso do termo “mediático” (do lat. *media*, “meios”), em vez de “midiático”.

⁴⁴ A expressão é o título de uma obra de Pierre TEILHARD DE CHARDIN: *Le milieu divin: essai de vie intérieure*. Oeuvres vol. 4. Paris: Seuil, 1957 [O meio divino: ensaio de vida interior. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix: 1981].

⁴⁵ A transcendência do divino, enquanto percebido como distinto e superior à realidade humano-mundana, não exclui evidentemente a sua imanência, também constitutiva da experiência religiosa, enquanto simbólica, e que encontra sua expressão máxima na doutrina cristã da encarnação (do Filho) de Deus.

A nova religiosidade, pelo contrário, implica, ao que tudo indica, uma deturpação da experiência religiosa, enquanto instrumentaliza o sagrado, subordinando-o à satisfação do sentimento religioso e à aspiração de realização e gratificação pessoal.⁴⁶ A razão última desta inautenticidade reside em sua dependência, ainda que reativa, do espírito da modernidade. O surto religioso atual, longe de abalar o império da razão instrumental e os fundamentos da cultura tecnomediática, é determinado por este contexto cultural, tanto na sua origem como nas suas características. Trata-se da religiosidade que é possível, enquanto manifestação da abertura essencial do ser humano ao divino, como contrapeso da razão crítica, numa sociedade secularizada, racionalista, subjetivista e pragmática, onde o autêntico sagrado não tem lugar. Enquanto o motivo da auto-realização imanente, alcançada pelo esforço humano, prevalecer sobre a gratuidade soberana do dom divino e da sua acolhida não será possível desenvolver uma atitude religiosa autêntica. Em outras palavras: a autêntica experiência religiosa é incompatível com o antropocentrismo moderno.⁴⁷

São claramente espúrios os movimentos fundamentalistas que exprimem sua vontade de poder através da instrumentalização político-ideológica da religião, ou que exploram o sentimento religioso e o recurso à divindade em função da obtenção de bens intramundanos (saúde, riqueza, êxitos na vida sentimental e profissional), promovendo uma religiosidade materialista e interesseira. Por seu lado, os novos movimentos religiosos, acima caracterizados, só podem receber esta apelação de “religiosos”, na medida em que a categoria de religião perde seus contornos específicos para abarcar quase que qualquer coisa. Sua religiosidade é praticamente uma religiosidade sem Deus. Fala-se de sagrado e de divino, mas sempre no âmbito da pura imanência. As correntes esotéricas da atualidade mais do que uma recomposição autêntica da religiosidade difusa, constituem uma decomposição do religioso em um misticismo meramente humano. No naufrágio generalizado dos valores não resta senão um único sagrado: o próprio “eu”. Tudo mais é instrumento para a realização do indivíduo e sua felicidade imediata. É lícito perguntar se esta religiosidade egolátrica não constitui de fato um ateísmo disfarçado.

⁴⁶ Cf. p.ex. BERGER, Peter L. *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. New York. Anchor Books, 1980.

⁴⁷ Fica claro que o antropocentrismo é entendido aqui como a absolutização do ser humano e, portanto, a negação de Deus ou de um divino distinto do próprio homem. Não se nega, evidentemente, que o homem seja o centro da criação.

7. CONCLUSÃO: INCOMPATIBILIDADE ENTRE CULTURA CONTEMPORÂNEA E AUTÊNTICA RELIGIOSIDADE

Estas considerações questionam a interpretação da situação religiosa atual como um “retorno da religião”, pelo menos, no sentido de uma inversão do movimento de secularização da sociedade. Para quem rejeita, como nós, o determinismo histórico, a tendência cultural secularizante não constitui uma fatalidade. Ela pode ser superada, um dia, por uma nova abertura da cultura globalizada ao transcendente divino, abertura que pertence, em princípio, à própria condição humana. A secularização não é um fenômeno irreversível. Entretanto, os fenômenos analisados não permitem afirmar que a humanidade esteja encetando uma fase cultural nova e mais positiva do ponto de vista religioso. Apesar de certos indícios promissores, o contexto global da vida contemporânea continua avesso à verdadeira atitude religiosa.

A incompatibilidade com a experiência religiosa autêntica é própria da cultura moderna, enquanto secularizada. Na verdade, de um ponto de vista global, a modernização é um processo ainda em curso, que afeta em graus diversos as diferentes sociedades. De fato, a sociedade humana, no seu conjunto, e a sociedade brasileira, em particular, não estão plenamente secularizadas. Não se exclui, portanto, que indivíduos isolados ou agrupados em comunidades possam fazer uma autêntica experiência religiosa, na medida em que escapem aos tentáculos da cultura moderna. Tratar-se-á, porém, de uma atitude contracultural. Ela não implica necessariamente a fuga da civilização e um refúgio na natureza com a adoção de estilos de vida pré-tecnológicos, mas exige certamente uma resistência árdua ao espírito da modernidade e aos seus anti-valores.⁴⁸

A constatação de que a dimensão religiosa é constitutiva do ser humano e a experiência da persistência do fenômeno religioso no seio de uma cultura secularizada levam a crer que o curso da história não conduz a um ateísmo declarado. O verdadeiro desafio para a autenticidade da religião e, especificamente, do cristianismo são as contrafações da experiência religiosa, nutridas pelo espírito do tempo. Mais do que uma rejeição direta do patrimônio cristão, trata-se de uma corrupção de sua identidade mediante a infiltração insidiosa de elementos estranhos, que arruinam as bases da própria fé. Esta nova religiosidade contrapõe-se decisivamente ao conteúdo fundamental da revelação

⁴⁸ Não se recusam, portanto, as conquistas da modernidade no campo técnico-científico, jurídico e político, p.ex.

bíblica: a alteridade e centralidade do divino como criador; a historicidade da salvação como dom gratuito, acolhido certamente pela liberdade, mas não conquistada pelo mero esforço humano; a perspectiva de um destino trans-histórico na plenitude de uma comunhão com o Deus de amor, que não dissolve a identidade pessoal.

Este neopaganismo pós-moderno, no seu antropocentrismo imanentista, não retém nem mesmo os traços de uma autêntica experiência do sagrado, que, para além das representações muitas vezes deficientes, marcavam as religiões cosmovitalistas da antiguidade e, marcam, ainda hoje, a vida de povos tecnicamente menos evoluídos, como os indígenas brasileiros. Já bastante difusa na mentalidade religiosa norte-americana,⁴⁹ tudo indica que esta religiosidade neopagã começa a despontar também no Brasil.

REFERÊNCIAS

BERGER, Peter L. *The heretical imperative: contemporary possibilities of religious affirmation*. New York. Anchor Books, 1980.

BLUMENBERG, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.

CASANOVA, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

ELIADE, Mircea. *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt, 1957.

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Une histoire politique de la religion. Paris: Gallimard, 1985.

HEIDEGGER, M. Ensaios e Conferências. Trad. de Carneiro Leão, E. / Fogel, g. / Schuback, Márcia S. C. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *Die Frage nach der Technik*. In: Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Günther Neske, 1954.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Catholicisme, la fin d'un monde*. Paris: Bayard, 2003.

⁴⁹ As estatísticas do World Christian Database revelam a existência de 768.400 neopagãos nos Estados Unidos no ano 2000, a maioria dos quais pertence à religião Wicca. Mas a difusão da mentalidade religiosa neopagã, com traços gnósticos, é bem maior. Cf. p.ex. JONES, Peter. *A ameaça pagã. Velhas heresias para uma nova era*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2002 [título original: Spirit Wars, 1997].

- _____. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.
- _____. *Le pèlerin et le converti: La religion en mouvement*. Paris: Flammarion, 1999.
- _____. *Vers un nouveau christianisme: Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. Paris: Cerf, 1986.
- JONES, Peter. *A ameaça pagã: velhas heresias para uma nova era*. São Paulo: Ed. Cultura Cristã, 2002.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1947.
- LATHUILLÈRE, Pierre. *Le fondamentalisme catholique: Signification et ecclésiologie*. Cogitatio Fidei n.189. Paris: Cerf, 1995.
- LIMA VAZ, Henrique de. *Raízes da modernidade. Escritos de Filosofia VII*. São Paulo: Loyola, 2002.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 2005.
- PACE, Enzo; STEFANI, Piero. *Il fondamentalismo religioso*. Brescia: Queriniana, 2000.
- RAMSAY, T. *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*. London: SCM, 1957.
- RIES, Julien. L'homme religieux et le sacré à la lumière du nouvel esprit anthropologique. In: RIES, Julien (org.). *Traité d'anthropologie du sacré*. Paris/Louvain: Gedit, 1992. 1 v.
- SCHAEFFLER, Richard. *Religion und kritisches Bewusstsein*. München: Karl Alber, 1973.
- SCHULZ, Walter. *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Stuttgart: Neske, 1974.
- SPAEMANN, Robert. Funktionale Religionsbegründung und Religion. In: KO-SLOWSKI, P. (org.). *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*. München: Mohr, 1985.
- TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. *Le milieu divin: essai de vie intérieure*. Paris: Seuil, 1957. 4 v. (Oeuvres).
- _____. *O meio divino: ensaio de vida interior*. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix: 1981.
- WACH, Joachim. *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart: Kohlhammer, 1962.

Recebido e aprovado em 28/11/2008