

# 1

## Configuração da sociedade pós-moderna ocidental e seu impacto no cristianismo

### 1.1

#### Análise sócio-cultural

Atualmente, qualquer abordagem ou discurso religioso precisa levar em consideração as características fundamentais da sociedade na qual se situa e na qual se dirige. Assim, é indispensável para o fazer teológico a avaliação crítica e contextualizada do ambiente pelo qual está inserido, tanto em seus aspectos micro, quanto em seus aspectos macro. Entendemos como aspectos micro todas as particularidades de determinada região, sua cultura específica, tradição e situação socioeconômica. Por macro compreendemos todos os aspectos globais que a influenciam. Esses últimos exigem olhar aguçado, na medida em que sua influência não se manifesta de modo direto e notório. Se por um lado é evidente o período de transformações socioculturais em nível mundial, por outro, é demasiado desafiador precisar as origens e processos de desenvolvimento dessas mudanças<sup>1</sup>. Como se trata de uma mudança de época e estamos inseridos nessa mudança, não conseguimos ainda o distanciamento suficiente para uma avaliação imparcial e segura. Trata-se de um período de transição onde estas ainda não cessaram completamente. Ao longo da história passamos por diversos momentos de transição e mudanças, mas nenhuma delas com tamanha intensidade e rapidez. Vejamos, por exemplo, o último quarto do século passado, que foi o período de mudança global mais rápida e radical da história da humanidade.<sup>2</sup>

A sociedade atual está sendo penetrada profundamente pelos valores e atitudes do mercado. Estamos assistindo a uma mercantilização da vida e superestimação do

---

<sup>1</sup>RÚBIO, A. G. Prática da teologia em novos paradigmas: adequação aos tempos atuais. In: ANJOS, M. F. (org.). *Teologia aberta ao futuro*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 237.

<sup>2</sup>C. PALÁCIO. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, M. F. (org.) op.cit., p. 78; THERBORN, G. *Sexo e Poder: a família no mundo, 1900-2000*. São Paulo: Contexto, 2006, p. 114.

progresso<sup>3</sup>: as relações econômicas estão influenciando poderosamente as relações humanas; os valores da eficácia, a rentabilidade e o utilitarismo têm se expandido e se traduzido em atitudes de competitividade e individualismo consumista. A economia e sua poderosa influência tem impregnado âmbitos humanos totalmente alheios à economia como, por exemplo, as relações interpessoais.<sup>4</sup> Como pronuncia o teólogo e sociólogo espanhol José Maria Mardones: “Ninguém arbitra um jogo que não se guia por nenhuma regra, exceto a do benefício máximo.”<sup>5</sup>

A cegueira moral da concorrência de mercado, a liberdade sem limites dada ao capital e às finanças à custa de todas as outras liberdades e o descaso com todas as considerações, fora as econômicas, são características de nosso tempo. A desigualdade está mais uma vez alcançando uma escala que o mundo de ontem, confiante em sua capacidade de se auto-regular e se auto-corrigir, parecia ter deixado para trás. Os países têm abandonado cada vez mais seus deveres tradicionais de Estado-nação, deixando de salvaguardar o direito universal a uma vida decente e digna, adotando, em vez disso, a promoção do mercado como garantia de uma chance universal para o auto-enriquecimento, e assim aprofundando ainda mais o sofrimento dos novos pobres.<sup>6</sup>

O paradoxo da democracia é outro elemento marcante da pós-modernidade. A democracia tem se estendido de modo espetacular por quase todo o mundo. Excetuando-se o mundo árabe, tornou-se o regime político dominante. Jamais tal regime teve tão extenso reconhecimento como hoje. No entanto, por outro lado, estamos verificando a impotência deste reconhecimento democrático, já que a desigualdade social, assim como a democracia, não cessa seu crescimento.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Segundo a filósofa Hannah Arendt o progresso tem sido superestimado e, com isso, gerado – em inúmeros países pobres – condições de trabalho excepcionalmente desumanas de exploração. Condições essas, compatíveis, segundo a filósofa, com a exploração que reinava nos primeiros estágios do capitalismo. Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 145.

<sup>4</sup> MARDONES, J. M.. *Nueva Espiritualidad: sociedad moderna y cristianismo*. México: Cuadernos de Fe y Cultura. Universidad Iberoamericana e Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 1999, p. 8.

<sup>5</sup> MARDONES, J. M. *Nueva Espiritualidad*. op. cit., p.9.

<sup>6</sup> BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.112.

<sup>7</sup> MARDONES, J. M. *Nueva Espiritualidad*. op. cit., p.9..

Há uma expressão interessante utilizada pelo teólogo e sociólogo espanhol José Maria Mardones: “macdonaldização” da cultura. Com tal expressão, Mardones refere-se à nossa cultura, segundo ele, uma cultura trivial que uniformiza gostos musicais, artísticos, a moda e o consumo. Trata-se de uma cultura global da civilização comercial única, o que alguns chamam de sociedade de informação global.<sup>8</sup>

Esse acesso informativo, pela primeira vez imaterial, imediato, permanente e planetário, nos faz conscientes da diversidade de tradições oriundas das diferentes partes do globo terrestre. O que nos ajuda a tomar consciência da multiculturalidade e diferença entre os povos, mas que, no entanto, nos devolve um olhar reflexivo sobre nossas próprias tradições. Por isso, na avaliação de Mardones, atualmente somos todos um pouco antropólogos, na medida em que temos a oportunidade de perceber o enraizamento histórico de nossas tradições e os elementos que a diferenciam de outras. Assim, acabamos relativizando nossos costumes e preferências. Esse é o processo que, segundo Mardones, faz com que as tradições religiosas e os valores de uma determinada sociedade sejam os primeiros a receber impacto do que ele chama de des-tradicionalização.<sup>9</sup>

Desse modo, muitos perdem sua identidade e tradição diante do pluralismo encontrado e a relativização de valores, mesclados ainda, à uniformização funcional e consumista da cultura da civilização comercial única.<sup>10</sup>

Para o pensador espanhol, nossa sociedade atual está submetida a alguns elementos que convergem de forma acumulativa sobre a humanidade. O fato de estarmos sempre numa situação social de risco generalizado<sup>11</sup>, acaba gerando uma

---

<sup>8</sup> Ibid., p.11.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Para o sociólogo polonês Zygmunt Bauman essa experiência de risco generalizado é passado de pessoa em pessoa na medida em que vamos nos dando conta de que todos somos potencialmente redundantes ou substituíveis, portanto, todos estamos vulneráveis e qualquer posição social será, com o decorrer do tempo, precária. Inclusive os privilégios sociais, na opinião de Bauman, estão cada vez mais frágeis e ameaçados. Cf. Z.BAUMAN. *A sociedade individualizada*. op.cit., pp. 70, 71, 103, 113, 116.

sensação de descontrole social, que, por sua vez, reproduz em grande escala os sentimentos de insegurança e impotência generalizada.<sup>12</sup>

Nesta situação de crise e perda de controle crescem as incertezas e a sensação de desordem. O homem contemporâneo experimenta novamente sua contingência e finitude. Assim, o destino, a sorte ou o azar, apresentam-se como novos deuses ou forças místicas presentes entre nós.<sup>13</sup>

É crescente o número de pessoas que se sentem ameaçadas pela crise econômica, pela evolução brutal da tecnologia<sup>14</sup> e a desorientação cultural de uma sociedade relativista e plural.<sup>15</sup> Neste quadro, cresce também a tentação à adesão de posturas anti-modernas e o retorno à formas de pensamento chamadas pré-rationais e ilógicas através de caminhos, por exemplo, do sagrado selvagem, do esoterismo, e de formas e experiências religiosas plurais não institucionalizadas.<sup>16</sup> Caminhos estes que visam dar respostas ao que a pretendida racionalidade econômica ou científico-técnica e a religiosidade tradicional não conseguiram responder.<sup>17</sup>

Dessa forma, estão dadas as condições sócio-culturais para que a busca de orientação e segurança, coletiva e individual, se faça pelo caminho de uma credulidade que explore sendas do domínio religioso da contingência.<sup>18</sup>

É facilmente compreensível que nos encontremos nesta situação sócio-cultural e preponderem principalmente, segundo José Maria Mardones, duas classes ou tipos de respostas religiosas. Ambas agindo com o mesmo intuito: controlar o que se demonstra incontrolável, apresentar referências e padrões mínimos para a

---

<sup>12</sup> MARDONES, J. M. *Nueva Espiritualidad*. op. cit., p.12.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> A sociedade, especialmente urbana, com seu gigantismo comunicativo tecnológico anônimo, nos converte em multidões solitárias e desprotegidas, perdidas entre as múltiplas opções e sensações. Cf. MARDONES, J. M. *Nueva Espiritualidad*. op. cit., p.13.

<sup>15</sup> BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*. op. cit., p. 70.

<sup>16</sup> Como nos lembram também o teólogo Hans Kung e Danièle Hervieu-Léger. Cf. KUNG, H. *Teologia a Caminho: fundamentação para o diálogo ecumênico*. São Paulo: Paulinas, 1999, p.26; HÉRVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Lisboa: Editora Gradita, 2005, p. 187.

<sup>17</sup> MARDONES, J. M. *Nueva Espiritualidad*. op. cit., p.13.

<sup>18</sup> Ibid.

ausência de referências sustentáveis, integrar o indivíduo, dar sentido, acolhimento, satisfação e segurança às pessoas.

A primeira dessas respostas religiosas é chamada de Nova Era, oferecedora de uma religiosidade experiencial, emocional, mística, fortemente eclética, com uma orientação salvadora e pragmática, através do “aqui” e do “agora”, de um holismo e de uma religiosidade cósmica. Trata-se de uma religião estruturada de maneira muito flexível, com inúmeros seguidores e uma organização pouco rígida e mutável. Elas atendem às demandas modernas: ao indivíduo, o sentido de sua vida, seu destino, seu equilíbrio psíquico e emocional; o cuidado do corpo, desde a saúde em si até a busca por padrões estéticos demasiado exigentes; a natureza e as novas relações que criamos com ela, numa espécie de divinização da mesma; e a ciência, através do novo paradigma científico e a nova compreensão do universo.<sup>19</sup>

O segundo tipo de religiosidade deste momento sócio-cultural tem uma tonalidade mais rígida: responde à necessidade de dar respostas que orientem, dêem segurança e certeza às pessoas que se sentem inseguras e sem proteção no pluralismo e relativismo de nossa sociedade; inclusive na adaptação ao processo de modernização. Aqui, a redução da contingência se concretiza através de grupos e comunidades que oferecem as supostas “verdades” e certezas a seus seguidores; respostas essas que não encontram no ambiente secular. É uma religiosidade de viés fundamentalista e de estruturas institucionais rígidas que separam seus adeptos da sociedade secularizada. São características típicas do que podemos chamar de seitas.<sup>20</sup>

Trata-se de duas formas extremas de reagir à mesma realidade social e duas formas de religiosidade que, indubitavelmente, contaminam em algum nível a religiosidade eclesial cristã.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid., pp.13,14.

<sup>20</sup> Ibid., p.14.

<sup>21</sup> Ibid., p.15.

Quanto à essa contaminação atingindo a religiosidade eclesial cristã e a nova configuração do tempo presente, dentre as igrejas cristãs, pelo menos a Igreja Católica parece estar consciente de tais perigos. Essa consciência nos é apresentada, por exemplo, no texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Documento de Aparecida:

Com desafios e exigências, abre-se a passagem para um novo período da história, caracterizado pela desordem generalizada que se propaga por novas turbulências sociais e políticas, pela difusão de uma cultura distante e hostil à tradição cristã e pela emergência de variadas ofertas religiosas que tratam de responder, à sua maneira, à sede de Deus que nossos povos manifestam.<sup>22</sup>

O Documento possui ainda consciência clara a respeito dos diversos aspectos da cultura contemporânea que expusemos acima e, intrinsecamente a ela, a incessante busca por novas formas de religiosidade – a grande maioria delas dissociadas de quaisquer tradições históricas. Observemos algumas passagens que evidenciam essa consciência a respeito das mudanças no plano sócio-cultural contemporâneo:

- O Documento relata a chamada crise de sentido; a ausência de um sentido unitário pela qual passamos (DA 37);
- Menciona o fato de que as tradições culturais, em sua essência, não mais são transmitidas de geração em geração, apontando aí também a modificação na antiga estrutura hierárquica familiar (DA 39);
- Detecta as mudanças culturais como estimuladoras da transformação dos papéis tradicionais de homens e mulheres no seio familiar (DA 49);
- Interpreta o individualismo como enfraquecedor dos vínculos comunitários (DA 44);
- Aponta para o fato de que as relações humanas estão sendo vistas como objetos de consumo (DA 46).

É interessante observar esse novo período que passamos marcado por tamanhas mudanças. Após passarmos por dois séculos de esforço contínuo na era pré-

---

<sup>22</sup>CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe. São Paulo: Paulinas, Paulus, CNBB, 2007, DA 10.

moderna, na tentativa de domar e domesticar as forças da natureza, cegas e erráticas, e substituí-las pela suposta ordem humana, previsível e gerenciável, organizada e racionalmente projetada, agora são os resultados oriundos das atividades humanas que nos confrontam, demonstrando que novamente estamos sem o controle da situação; embora agora tomados por forças que nós mesmos criamos.<sup>23</sup>

No entanto, na opinião do sociólogo Zygmunt Bauman a sociedade atual e a do século passado possuem alguma equivalência. Para ele, a sociedade do século XXI não é menos moderna do que a sociedade que ingressou no século XX.<sup>24</sup> Por isso defende que o máximo que podemos dizer é que ela é moderna de uma maneira um pouco diferente. O que a faz tipicamente moderna é o que diferencia a modernidade de todas as outras formas históricas de coabitação humana: a modernização compulsiva e obsessiva, contínua e inexorável, a ânsia avassaladora e endêmica pelo que o sociólogo chama de destruição criativa ou criatividade destrutiva.<sup>25</sup>

Lembra-nos ainda Bauman:

Ser moderno significa ser incapaz de parar. Por isso nos movemos e estamos destinados a continuar nos movendo; devido à impossibilidade de sermos satisfeitos. O horizonte de satisfação, o fim do esforço e a merecida auto-congratulação fogem rapidamente. A satisfação está sempre no futuro, e as realizações perdem seus atrativos e seu potencial de satisfação assim que atingidas. Ser moderno significa estar perpetuamente à frente de si mesmo, em um estado de constante transgressão; também significa ter uma identidade que só pode existir como um projeto não realizado.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup>O ser humano buscou assenhorar-se dos segredos da natureza para submetê-los aos interesses humanos e fazer-se mestre e possuidor de todas as coisas. E nos últimos cinquenta anos, munido de imenso aparato técnico-científico, o ser humano levou até as últimas consequências este seu propósito. Isso gerou um impasse fundamental para seu próprio futuro e para a vida do planeta. Devastou a Terra, explorou até o limite da exaustão quase todos os recursos dos ecossistemas, ameaçou de extinção milhares de espécies de vida, degradou a qualidade global da vida, mercantilizou praticamente todas as relações sociais e naturais e, culminando, construiu o perigoso princípio de auto-destruição. Cf. BOFF, L; MURARO, R. M. *Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, pp. 19,20; BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*. op. cit., p. 72.

<sup>24</sup> BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*. op. cit., p. 135.

<sup>25</sup> É o que Zygmunt Bauman chama de criação compulsiva, que visa retirar o antigo e implantar o novo, como, por exemplo, o novo design de um produto e a ação de dismantelar, defasar ou diminuir, produtos, instituições e estruturas em prol da maior produtividade ou em função da concorrência. *Ibid.*, p.135.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp.135,136.

Todos os aspectos expostos acima configuram o nosso tempo, que chamamos aqui de pós-modernidade, e contribuem maciçamente para a construção de uma postura e, se assim podemos chamar, um estilo de vida individualista. Tal individualismo, presente em nossa sociedade secularizada pós-moderna, não é outro senão o que encontramos em nossas comunidades religiosas cristãs. É o que fundamentaremos nas próximas páginas do presente capítulo: a caracterização do individualismo pós-moderno e, posteriormente, sua influência no ambiente religioso cristão.

## 1.2

### O individualismo pós-moderno

Em poucas décadas, passamos de uma civilização do dever a uma cultura da felicidade subjetiva, do lazer e da busca desenfreada por prazeres, sejam eles quais forem. É o que o filósofo Gilles Lipovetsky chama de cultura do self-love, referindo-se aos impulsos contemporâneos que nos comandam, em vez do antigo sistema de repressão e de planejamento calculado dos costumes.<sup>27</sup> De fato, as implicações formais de renúncia e austeridade foram globalmente remodeladas no sentido de normas que satisfaçam nossas apetências particulares e anseios de realização íntima. Evidentemente, é inegável que no período do Iluminismo, a felicidade conseguiu impor-se como um ideal social; contudo, quer na hierarquia dos valores, quer nas normas sociais de ordem concreta, esteve sempre em segundo plano, sujeita a uma escala de valores de ordem mais elevada, que preceituava em primeiro lugar a abnegação de si próprio. Essa regulamentação do incipiente momento democrático perdeu seu valor. A época atual derrubou a hierarquia moralista das finalidades, e uma vez que o prazer em boa medida se tornou um conceito independente de regras morais, a noção de felicidade subjetiva passou a irrigar em profundidade a cultura cotidiana.<sup>28</sup>

As tradições culturais, por exemplo, não mais são transmitidas de geração em geração.<sup>29</sup> Diferentemente das antigas sociedades tradicionais que viviam sob os

---

27 LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Barueri, SP: Editora Manole, p. 28.

28 *Ibid.*, p. 28.

29 Para Danièle Hervieu-Léger esse é o traço mais fundamental da modernidade; a ruptura com o mundo da tradição: a afirmação segundo a qual o homem é legislador da sua própria vida, capaz

referenciais da tradição, a sociedade pós-moderna vive com base em valores prioritariamente individualistas; o indivíduo desenvolve sua vida numa perspectiva auto-centrada. Dessa forma, a transmissão da tradição fica impossibilitada duplamente: primeiramente, a cultura contemporânea não estimula a conservação e transmissão de valores básicos, afetando aquele que teria a responsabilidade de transmitir estes valores, e assim, o indivíduo da nova geração mantém-se cada vez mais distante de quaisquer elementos oriundos da tradição.

Fruto também dessa ausência de influência da tradição, a adesão a uma postura individualista diante do outro e da vida tem se tornado uma opção cada vez mais comum. Assim, torna-se então grande fomentadora do enfraquecimento dos vínculos comunitários. Tal individualismo não é outra coisa senão a afirmação auto-centrada do indivíduo-sujeito, compreendido na pós-modernidade como o único capaz de construir por si mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência<sup>30</sup>. Sua referência primeira é a satisfação de seus próprios interesses e, com base nisso, formular isoladamente seu universo de sentido único.

No entanto, o filósofo francês Gilles Lipovetsky chama nossa atenção para a existência de um neo-individualismo, que não se trata de permissividade generalizada. Segundo ele, esse neo-individualismo demonstra-se simultaneamente hedonista e regulamentado, sedento de autonomia e avesso aos excessos, hostil aos mandamentos sublimes e também ao caos, ou às transgressões da libertinagem pura e simples.<sup>31</sup>

Também a família contemporânea passou por mudanças significativas. Atualmente, embora a maior parte das pessoas ainda tenha algum apreço pela família, o tem de modo diferente do que ocorria na família tradicional. O indivíduo hoje é avesso a qualquer norma incondicional. O amor pela família

---

igualmente, cooperando com outros no seio do corpo cidadão que forma com eles, de determinar as orientações que entende dar ao mundo que o rodeia. HÉRVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit., p. 37.

<sup>30</sup> Ibid., p. 36.

<sup>31</sup> Para o filósofo, o ritual do dever perdeu o direito de cidadania visível na sociedade, muito embora os costumes não tenham mergulhado na anarquia. O bem estar e os prazeres são exaltados, mas a sociedade civil anseia por ordem e moderação: os direitos subjetivos dominam nossa cultura, mas nem tudo é permitido. Há um processo de reconstituição das apetências sensitivas, mas que passa ao largo da repressão e sublimação dos valores. Alerta-nos Lipovetsky: a dissolução do sistema moralista não conduz à devassidão total ou ao extravasamento completo da libido. LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista*. op. cit., p. 28.

esvaziou-se de suas antigas prescrições obrigatórias, em benefício da realização pessoal íntima e dos direitos da liberdade individual: direito ao concubinato, direito à separação dos cônjuges, direito à contracepção, direito à maternidade e paternidade fora do casamento etc.<sup>32</sup> Suprimiram-se os deveres estritos, do ponto de vista coletivo, que limitavam os direitos individuais.

Assim temos a irrupção de uma nova moral familiar. A idéia de se casar, conservar a união, gerar filhos, deixou de ser fundamentada como um dever. O que hoje se entende por família é orientado a partir de uma perspectiva da autonomia individualista.<sup>33</sup> A ordem moral tradicional proclamava o primado do direito da família em face do indivíduo, atualmente, o que impera é justamente o contrário. Longe de ser um fim em si mesma, a família tornou-se uma instituição na qual direitos e aspirações subjetivas preponderam sobre as obrigações categóricas. Durante muito tempo os valores da autonomia individual estiveram sujeitos à ordem da instituição familiar. Essa época foi superada. O extraordinário crescimento dos direitos individualistas depreciou parte significativa das obrigações morais do casamento e da educação de filhos. Sem dúvida os pais ainda se reconhecem como possuidores de deveres perante os filhos, contudo, não a ponto de sacrificarem por completo seus interesses pessoais<sup>34</sup>. Contemporaneamente, segundo o filósofo, já não se respeita a família em si, mas somente enquanto instrumento de realização pessoal.<sup>35</sup>

Os conceitos tradicionais de filiação, paternidade e maternidade modificaram-se por completo. Na era das inovações científicas com fins natalícios, uma mulher, por exemplo, é capaz de gerar um filho deixando-se fecundar por um pai anônimo ou por alguém já falecido.<sup>36</sup> Mediante as novas técnicas de reprodução, a procriação de um filho sem pai, a maternidade e a paternidade sem relações sexuais, passaram a ser realidades concretas. O que era gerado, normalmente,

---

<sup>32</sup> THERBORN, G. *Sexo e Poder*. op. cit., pp. 434-436; LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista*. op. cit., p.137.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.138.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.139.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 138.

através de um elo familiar, cedeu lugar, não em poucos casos, ao direito individual de gerar um filho<sup>37</sup>, mesmo fora dos vínculos conjugais.<sup>38</sup>

Embora construamos a presente pesquisa a partir da América Latina, vale a pena a exemplificação de dados europeus, que possivelmente, talvez em um futuro breve, estarão presentes em nossa realidade. Na Espanha, também as mulheres solteiras têm livre acesso à reprodução com assistência médica; na Holanda, é permitido às mulheres virgens e homossexuais o acesso às técnicas de inseminação artificial; na França, mais de 30 mil crianças já foram geradas de pais desconhecidos pelo processo de inseminação artificial com doador; lá, uma criança dentre duzentas é concebida fora do ventre materno.<sup>39</sup>

Neste processo de inseminação artificial, o que é mais alarmante, evidenciando que de fato a família tem se convertido em um objeto de realização de desejos particulares, é a escolha dos pais em relação ao sexo da criança através de aborto seletivo.<sup>40</sup> Essa nova maneira de formar uma família permite o controle total sobre o que se deseja vivenciar em termos familiares: não ter filhos de acordo com o projeto pessoal do casal ou do indivíduo, tê-los no momento oportuno, à maneira individual que se quer, e o sexo que se deseja.

O que impera entre as famílias pós-modernas é a tentativa de tirar todo o proveito possível em todos os domínios. Ter êxito acima de tudo; quer na vida profissional, quer na vida familiar. Em um tempo onde poucos resistem à sedução de procurar o máximo de realizações pessoais, também o nascimento do filho tem sido interpretado à luz do conceito de aproveitamento integral da existência<sup>41</sup>.

Já que nos referimos à família, vale lembrar um comentário do sociólogo Zygmunt Bauman em sua obra *A sociedade individualizada*.

Quando Deus perguntou a Caim onde estava Abel, Caim replicou, zangado, com outra pergunta: Sou por acaso o guardião de meu irmão? É

<sup>37</sup> THERBORN. G. *Sexo e Poder*. op. cit., pp. 294, 295.

<sup>38</sup> LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista*. op. cit., p.138.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., p. 139.

<sup>41</sup> Ibid., p. 141.

claro que sou guardião de meu irmão; e sou e permaneço uma pessoa moral enquanto não pergunto por uma razão especial para sê-lo. Quer eu admita, quer não, sou o guardião de meu irmão porque o bem estar do meu irmão depende do que eu faço ou do que me abstenho de fazer. Eu sou uma pessoa moral porque reconheço essa dependência e aceito a responsabilidade que ela implica. No momento em que questiono essa dependência, e peço, como fez Caim, que me dêem razões para que eu me preocupe, renuncio à minha responsabilidade e deixo de ser um ser moral. A dependência de meu irmão é o que me faz um ser ético. A dependência e a ética estão juntas, e juntas elas caem.<sup>42</sup>

Segundo Bauman, o filósofo Emmanuel Levinas concebia essa passagem, principalmente a pergunta insatisfeita de Caim, como o início de toda a imoralidade.<sup>43</sup> E Bauman considera o abrupto veredicto de Levinas como a repetição, embora em termos diferentes, do que foi por milênios o núcleo dos ensinamentos judaico-cristãos, nutrindo e fazendo avançar nossa compreensão comum da humanidade e do ser civilizado. Para Bauman, o que Levinas disse transformou a necessidade do outro, assim como a responsabilidade de satisfazer essa necessidade, na pedra fundamental da moralidade – e a aceitação dessa responsabilidade se tornou o ato de nascimento da pessoa moral. Mas, se o veredicto de Levinas não é novidade, o escárnio e o desprezo pela dependência e o estigma associados a ela são; talvez até a mais profunda e radical das novidades com que a civilização judaico-cristã já se confrontou em sua longa história.<sup>44</sup>

Ainda nas palavras de Zygmunt Bauman:

Estamos de volta à estaca zero. Depois de cerca de um século de feliz coabitação marital da ética com a razão racional-instrumental, o segundo parceiro optou por deixar o matrimônio e a ética permaneceu sozinha para cuidar do lar antes compartilhado. E quando está sozinha, a ética é vulnerável e não acha fácil manter sua posição.<sup>45</sup>

O sociólogo nos lembra que a qualidade humana da sociedade deveria ser medida pela qualidade de vida de seus membros mais fracos. E desde que a essência de

---

<sup>42</sup> BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*. op. cit., p. 96.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., p. 97.

<sup>45</sup> Ibid., p. 104.

toda a moralidade é a responsabilidade que as pessoas assumem pela humanidade dos outros, essa é também a medida do padrão ético de uma sociedade.<sup>46</sup>

Lembra-nos também, que o retorno aos fundamentos éticos provavelmente encontrará outros obstáculos, além do óbvio empecilho que é a falta de ressonância com o discurso dominante atual.<sup>47</sup> Salienta que argumentos racionais não ajudarão, pois não existe nenhuma boa razão pela qual deveríamos ser os guardiões de nossos irmãos, pela qual deveríamos nos preocupar, pela qual deveríamos ser morais – e numa sociedade orientada pela utilidade, os pobres e indolentes, marginalizados e sem função, não poderão contar com provas racionais de seus direitos à felicidade. Bauman reconhece que não há nada de razoável em assumir responsabilidades, preocupar-se e ser moral, pois a moralidade tem apenas a ela mesma para se apoiar. Isso quer dizer que necessitamos assumir nossas responsabilidades por elas mesmas, nossa responsabilidade por nossa responsabilidade, e medir a qualidade de uma sociedade pela qualidade de seus padrões éticos<sup>48, 49</sup>.

Para Bauman, a pergunta “Sou por acaso guardião de meu irmão?”, há pouco tempo se pensava ter sido respondida definitivamente e satisfatoriamente, por isso raramente era escutada. Hoje, voltou a ser feita, segundo ele, de maneira vociferada e beligerante, e as pessoas que desejam uma resposta afirmativa tentam desesperadamente, embora sem sucesso, fazê-la soar convincentemente na fria e comercial linguagem dos interesses, numa sociedade em que a competitividade, os cálculos de custo-benefício, a lucratividade e outros mandamentos do livre mercado reinam supremos.<sup>50</sup>

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 105.

<sup>47</sup> Ibid., p. 105.

<sup>48</sup> Fábio Konder Comparato salienta o perigo do desenvolvimento técnico-científico sem um correspondente progresso ético e o papel eminente da ética como fator de preservação da vida na face da terra. Assim o faz, em sua obra chamada *Ética*, através da citação do mito da criação do homem, contado por Protágoras no diálogo de Platão do mesmo nome (320 ce ss), onde Zeus, compadecendo-se da situação de conflito intenso em que se encontravam os homens, ocupados em se destruírem uns aos outros em dissensões e guerras contínuas, temeu pela sobrevivência deles. Zeus decidiu então enviar Hermes como seu mensageiro pessoal, recomendando-lhe que atribuisse aos seres humanos os sentimentos de justiça e respeito pelos outros, sem os quais não há sociedade que subsista. Cf. COMPARATO, F. K. *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, pp.35,36.

<sup>49</sup> BAUMAN, Z. *A sociedade individualizada*. op. cit., p. 109.

<sup>50</sup> Ibid., p. 105.

Para o filósofo francês Gilles Lipovetsky, pela primeira vez, estamos na presença de uma sociedade que, longe de exaltar a observância dos preceitos superiores, faz deles um uso eufêmico e lança-os ao descrédito, deprecia o ideal da abnegação mediante o estímulo sistemático à satisfação das aparições imediatas, à paixão pelo ego, à felicidade intimista e materialista. Para o filósofo, nossas sociedades tornaram inúteis todos os valores inerentes ao sacrifício, e em função disso – como a cultura do cotidiano não é mais embebida pelos imperativos hiperbólicos do dever, mas sim pelo bem estar e pela dinâmica dos direitos subjetivos – deixamos de reconhecer a necessidade de uma dependência de qualquer coisa que seja extrínseca a nós.<sup>51</sup>

Lipovetsky rememora-nos que as democracias abdicaram do contrapeso do dever, organizando-se não propriamente à maneira de algo “sem fé nem lei”, mas segundo uma ética tênue e minimalista, sem obrigações, nem sanções. O encadeamento da história moderna levou à eclosão de uma estrutura de gênero inédito: as sociedades pós-moralistas, sociedades que repelem quaisquer elementos oriundos de uma tradição que possua como fundamento referenciais estritamente morais.<sup>52</sup>

Nossa cultura, segundo o filósofo, impõe de modo inexorável as normas do bem estar e metamorfoseia a iniciativa moral em entretenimento e informação comercial. Assim, a cultura globalizada contemporânea age como uma grande promotora dos direitos subjetivos; fazendo cair em desuso o sentido fundamental do dever.<sup>53</sup>

Por isso, Lipovetsky a denomina de sociedade pós-moralista, pois a compreende como repudiadora da retórica do dever rígido, integral e estrito, e paralelamente consagra os direitos individuais à autonomia, à felicidade etc.<sup>54</sup>

Em suas palavras

---

<sup>51</sup> LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista*. op. cit., p.xxix.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p.xxx.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. xxx.

É uma sociedade que, em suas camadas mais profundas, deixou de estar baseada nas exortações ao cumprimento integral dos preceitos, e que só procura acreditar nas normas indolores da existência ética. Eis a razão pela qual nenhuma contradição existe entre o aumento de popularidade da temática ética e a lógica pós-moralista, uma vez que a atual concepção de ética não exige nenhum sacrifício maior, nenhuma renúncia a si mesmo<sup>55</sup>.

Tornamo-nos alérgicos às prescrições que exigem sacrifícios, ao espírito normativo das fórmulas morais doutrinárias. Na era pós-moralista, o dever só pode ser expresso em formas amenas: os supermercados e o marketing; enquanto o paraíso dos lazeres sepultou a religião das obrigações.<sup>56</sup>

Em relação à prática do consumo desenfreado<sup>57</sup> – nos países ricos e emergentes principalmente – Lipovetsky nos alerta para a crescente geração da supremacia da correlação homem/objeto sobre a correlação homem/homem, que foi incorporada às formas de representação da existência cotidiana.<sup>58</sup> Vejamos que a relação com produtos tem tomado o espaço necessário e salutar de relações humanas. O objetivo de adquirir cada vez mais produtos, e novas versões desses mesmos produtos, na verdade, é um dos grandes fomentadores de uma postura individualista e auto-centrada.

Eis como avança a era do pós-dever: projeta-se fluidamente o direito individualista de não se interessar pelos demais.<sup>59</sup> A frase pronunciada por La Bruyère, e destacada por Lipovetsky em sua obra intitulada *A Sociedade pós-moralista*, parece não possuir mais espaço mínimo em nossa sociedade contemporânea: “À vista de certas misérias, há quase uma vergonha em ser feliz.”<sup>60</sup>

---

<sup>55</sup> Ibid., p. xxx.

<sup>56</sup> Ibid., p.29.

<sup>57</sup> Alerta-nos quanto ao consumo Hannah Arendt. Segundo ela, um dos riscos do consumo é o risco de todo labor humano ser gasto em consumir, acarretando o grave problema social do lazer, isto é, o problema de como produzir um número suficiente de oportunidades para a exaustão diária e para manter a necessidade humana de consumo. Cf. ARENDT, H. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 144.

<sup>58</sup> LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista*. op. cit., p.32.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid.

Lipovetsky também reconhece a decadência das instâncias tradicionais de equilíbrio social – igrejas, sindicatos, família e escolas – assim como a cultura que celebra o puro presente, estimulando o ego, a vida livre e a satisfação dos desejos imediatos. Desse modo, por toda parte a postura individualista avança sob duas formas radicalmente antagônicas: para a parte da população mais favorecida, gera a sensação de integração e autonomia, novas possibilidades de gerenciamento e mobilidade social; e para aqueles que estão à margem disso, para as novas e crescentes minorias dos deserdados, gera desajuste, revolta e escassez de horizontes.<sup>61</sup>

No desaparecer do que Lipovetsky chama de “a religião do dever”, não é o declínio geral de todas as virtudes que presenciamos, mas o surto de um processo desagregador que se sobrepõe a um processo de reorganização ética<sup>62</sup>, e se constrói exclusivamente com base em normas individualistas.<sup>63</sup>

Em relação à ética Lipovetsky é enfático:

Como imaginar, por um instante sequer, que proclamações abstratas, reivindicações em prol da virtude e comitês de ética possam ter alguma proporção com os desafios do mundo moderno? Irrelevância da ética que, relegada a si mesma, mais parece uma operação cosmética do que um instrumento capaz de corrigir os vícios ou excessos de nosso universo individualista e techno-científico. Contentamo-nos com o êxito das iniciativas filantrópicas promovidas pela TV, com os códigos de ética, com as comissões de especialistas, com a assistência humanitária. Pois bem, a verdade é que temos sérias razões para pôr em dúvida a capacidade de tais organismos refrearem a marginalização social, os conflitos do mundo do trabalho, a erosão da cidadania democrática. E a intervenção humanitária? Mesmo quando elogiável e necessária nem de longe erradica os problemas do subdesenvolvimento, das ditaduras e dos massacres das populações.<sup>64</sup>

É interessante observar a avaliação do filósofo francês. Considera as manifestações e o pensamento moralista como intoleráveis, em função da insensibilidade ao real individual e social que carregam consigo e, concomitantemente, critica incisivamente o neoliberalismo econômico, pois o julga como rompedor do equilíbrio da comunidade, introdutor de ritmos

---

<sup>61</sup> Ibid., p. xxxii.

<sup>62</sup> O que Lipovetsky chama de “caos organizador.” Cf. Ibid., p. xxxiii.

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> Ibid., p. xxxiv.

descompassados de velocidade no âmbito social, consagrador da lei do mais rico e comprometedor do futuro.<sup>65</sup>

Ética dialogada, com sentido de responsabilidade, orientada no sentido da busca de uma medida justa entre eficácia e equidade, lucros e dividendos dos assalariados, respeito ao indivíduo e ao bem estar coletivo, presente e futuro, liberdade e solidariedade; é o que defende Lipovetsky. É o que chama de ética inteligente e meticulosa, indispensável e urgente para o tempo presente, promotora da justiça social eficaz e respeitosa em relação à condição humana.<sup>66</sup>

Segundo o pensamento de Lipovetsky em sua obra *A sociedade pós-moralista*, não mais podemos falar em ordem moral já que estamos diante de uma sociedade que tende, justamente, a diluir toda idéia de compromisso perante a coletividade global, na qual o próprio senso de renúncia pessoal é considerado ultrapassado e opressor, e onde a busca dos prazeres, dos lazeres e dos direitos à conquistas subjetivas é estimulada e valorizada diariamente.<sup>67</sup>

“Abnegar-se?”, pergunta o filósofo. “É impossível ignorar o descrédito que caiu esse ideal. Sacrificar-se por uma causa superior coletiva? Não se acha mais quem defenda isso”, comenta Lipovetsky, reconhecendo que atualmente muito poucas pessoas se aventurariam na tentativa de carregar tal bandeira.<sup>68</sup> O individualismo percebido de maneira tão clara pelo filósofo francês penetra também, de modo inexorável, em nosso ambiente religioso cristão. Trata-se do individualismo religioso. É o que veremos a seguir.

### 1.3

#### O individualismo religioso

A cultura da felicidade induz a uma ansiedade crônica de massa e faz desaparecer o sentido de responsabilidade moral. O que prepondera em nosso tempo não é a

---

<sup>65</sup> Ibid., p. xxxv.

<sup>66</sup> Ibid., pp. xxxiv, xxxv, xxxvi.

<sup>67</sup> Ibid., p. 136.

<sup>68</sup> Ibid.

exigência reiterada de punição ao mal, e sim, pelo contrário, a relativização do conceito de responsabilidade mediante a multiplicação do universo efêmero dos objetos e da mídia. À medida que as normas de felicidade se intensificam a consciência de remorso se torna mais aleatória. Depressão, vazio, estresse caracterizam os sentimentos de nosso tempo, e não a imensidão do problema da consciência que se auto-polícia.<sup>69</sup> O mundo hodierno amortece a idéia de remorso, em meio à vertiginosa mudança dos cenários midiáticos.<sup>70</sup>

A era da mídia faz uma constante super-exposição das mazelas humanas, mas elimina o sentido trágico do pecado<sup>71</sup>: a rapidez acelerada da informação provoca uma emoção e, imediatamente posterior a ela, a diluição do mesmo sentimento.<sup>72</sup>

Regressão do superego, depreciação social do discurso do imperativo moral: eis como, por meios diversos, a cultura pós-moralista dá sequência ao processo moderno – jamais concluído – da secularização da moral. Negando uma justificativa para o ritual do dever, a cultura pós-moderna desembaraça a moral de um restante de resíduo religioso. Por isso, atualmente vicejam limitações, e não mais prescrições que imponham sacrifícios; valores, e não mais determinações heróicas; sentimentos morais, e não mais a noção de obrigação moral. E, para Lipovetsky, a crescente afirmação de uma moral autônoma se torna ainda mais evidente na ausência das pregações em favor dos deveres do homem e do cidadão.<sup>73</sup>

O conteúdo dos valores morais, sem dúvida, continua a fazer parte de uma longa tradição religiosa; no entanto, é a forma de moralidade social que se desvinculou do espírito de religião. Para Lipovetsky, deixou de haver um ideal que obrigue – ou sequer favoreça – o homem a se deixar apossar por um determinado ideal que o transcenda: o dever entrou para o rol da livre opção! A cultura da autodeterminação individualista tomou conta da esfera moral.<sup>74</sup>

---

<sup>69</sup> Ibid., p. 35

<sup>70</sup> Ibid., p. 36.

<sup>71</sup> Observemos que também para Lipovetsky a noção de transgressão está diminuindo drasticamente em nossa cultura pós-moderna. Cf. Ibid., p. 35.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., p. 36.

<sup>74</sup> Ibid.

Iseridas dentro do contexto de todas essas mudanças, encontramos também as novas configurações das crenças contemporâneas. Dentre elas, a significativa transformação que passou a crença em Deus<sup>75</sup>, radicalmente distinta da concepção outrora tradicional e agora moldada segundo padrões subjetivos e independente de quaisquer referências externas ao indivíduo. Na pós-modernidade a crença em Deus é configurada segundo os padrões individualistas e auto-centrada no sujeito que crê.

No entanto, essa crença não se reduz ao próprio Deus somente, ao contrário, consiste em um conjunto de representações e práticas que dispõem de um espaço histórico e social da religião.<sup>76</sup> A partir da modernidade, a maneira de conceber Deus, por influência da filosofia, começou a se modificar e se situar fora de seu ambiente natural, e assim a religião passou a ser concebida de uma nova forma, perdendo sua influência no mundo.<sup>77</sup> Conseqüentemente, a perda da crença ganhou força, consistindo também na perda da vitalidade da religião.<sup>78</sup> Essa afirmação, contudo, não quer dizer que o ser humano contemporâneo dispense suas relações com o sagrado<sup>79</sup>, quer seja através de sua religiosidade particular, crença ou fé moldada por si mesmo.<sup>80</sup>

<sup>75</sup> Como ressalta Joseph Moingt, a crença em deus que enfraquece, ou, em suas próprias palavras, o deus que tem morrido, não é o Deus da fé cristã em si, mas sim o deus comum de todas as religiões, a noção geral de deus, esta que Bonhoeffer chamava de “*o deus tapa-buracos*” e não o Deus que se revela no Evangelho. Cf. MOINGT, J. *Dios que viene al hombre: del duelo al desvelamiento de Dios*. Salamanca: Sígueme, 2007. pp. 76,88.

<sup>76</sup> Ibid., p. 75.

<sup>77</sup> Ibid. Ver também ALVES, R. *O que é religião*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981, pp. 7-13; BINGEMER, M.C.L. *Alteridade e Vulnerabilidade: Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise*. São Paulo: Loyola, 1993, pp. 13-15.

<sup>78</sup> MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 75. Religião compreendida aqui como o conceito adotado por C. Geertz: um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes, e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. Cf: GEERTZ, C. *Uma interpretação da cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 104.

<sup>79</sup> Quando, por exemplo, Marcel Gauchet, autor de *Le désenchantement du monde*, anuncia que estávamos na época do fim da religião, não queria ele afirmar com isso o desaparecimento de toda experiência de tipo religioso, mas sim o fim do papel da religião como estruturadora e organizadora do espaço social humano. Queria somente dizer que o tempo da religião como estrutura acabou, que sua função social desapareceu, não restando mais do que a função subjetiva da experiência religiosa. Quinze anos depois, Gauchet reafirmou sua teoria alegando que o chamado “retorno do religioso”, que fora tão mencionado, não desmente sua previsão anterior, já que em sua expressão o fim da religião não significa o fim da crença religiosa, mas somente o fim de um mundo que a religião estruturava e regia. As religiões continuam existindo, embora sem a força controladora de outrora. O que ocorre com o mundo contemporâneo é uma recomposição e

No entanto, sabemos que é a religião que dá visibilidade a Deus no mundo. Assim, se o deus que revelar consistir nesta noção comum de deus e não o Deus do Evangelho gerará conseqüências significativas para a sociedade. Avaliemos por exemplo o cristianismo: se se deixar conduzir pela noção comum de deus, preso somente à puras crenças e práticas religiosas, deixará de transmitir o Deus do Evangelho à sociedade e desaparecerá na história.<sup>81</sup>

Tratando-se de modernidade, a religião cristã não desaparece em outra religião, mas sim na própria cultura. Não a religião cristã que se mantém intimamente ligada à pessoa de Cristo, à Palavra de Deus e ao Evangelho, mas a religião somente como instituição cultural e ritual.<sup>82</sup> Atualmente, a cultura se presta a proporcionar elementos que antes se pedia exclusivamente à religião.<sup>83</sup>

Observamos uma proliferação do religioso em sua dimensão individual, ao mesmo tempo que uma extinção da religião no nível da inserção social. As igrejas cristãs estão se esvaziando e o cristianismo perdendo seu domínio sobre a sociedade, que tornou-se laica.<sup>84</sup> Com essa configuração desaparece a religião em

---

uma reelaboração do que o compôs durante milênios. O suposto “retorno do religioso” consiste muito mais nisto, numa adaptação das crenças às condições modernas da vida social, não fazendo mais do que substituir o império da comunidade pela ordem da convicção pessoal. Cf. MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., pp. 97, 98. As crenças se transformaram em identidades, as religiões em culturas, e permanecem em um espaço social secularizado que permite a existência do pluralismo religioso. Hoje, a demanda de sentido substitui a recepção de um dado transcendente, a fé já não tem seu fundamento no objeto revelado, mas somente no sujeito. Cf. N. TEVES. Pós-modernidade: do eterno ao efêmero. In: YUNES, E.; BINGEMER, M.C.L (coord.) *Os dez mandamentos*. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Puc Rio e Edições Loyola, 2003, pp. 7-9.

<sup>80</sup> ALVES, R. *O que é religião*. op. cit., p. 7; BINGEMER, M.C.L. *Alteridade e Vulnerabilidade*. op. cit., p. 27; TEVES, N. Pós-modernidade: do eterno ao efêmero. In: YUNES, E.; BINGEMER, M.C.L (coord.) *Os dez mandamentos*. op.cit., p. 6.

<sup>81</sup> MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 76. Nos alerta também a esse respeito Carlos Palácio. Segundo ele, se o mundo moderno não se deixa cristianizar tão facilmente, é porque há uma ruptura entre a cultura e o Evangelho. Por isso, é necessário levar em conta os condicionamentos históricos que tornaram possível a inflexão atéia da cultura ocidental para não fazer do mundo moderno um mundo constitutivamente ateu e incompatível com a fé cristã. Cf. PALÁCIO, C. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, M. F. (org.). op cit. p. 88.

<sup>82</sup> Por isso, defende Joseph Moingt, o elemento religioso em si não desaparece. Em seu ponto de vista – que fala a partir da Europa – a grande maioria dos cristãos que abandonam suas igrejas não se dirige a outras comunidades religiosas, mas renunciam a toda expressão coletiva de qualquer tipo de sentimento religioso. Normalmente transferem todo seu anseio religioso para algum objeto não-religioso, quer seja a política, a arte etc. O religioso permanece, portanto, como contestação da religião que outrora fizera parte. Cf. MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., pp. 93,94.

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp. 89,90.

<sup>84</sup> A vida social está cada vez menos submetida a regras editadas por uma instituição religiosa. A

sua forma pública ou coletiva de sociedade crente, perdendo sua figura global, seu dinamismo de integração, e sua permanência como instituição estimuladora dos vínculos de pertença e interpessoais.<sup>85</sup>

O elemento religioso que sobrevive não está mais ligado a uma tradição, nem está organizado em forma de sistema, trata-se de um lugar de trânsito, desprovido de uma autoridade religiosa capaz de unificar um grupo sob uma tradição e ter influência na vida particular do indivíduo. A experiência religiosa contemporânea tem sido moldada a partir da subjetividade e liberdade de escolha.<sup>86</sup>

Danièle Hervieu-Léger caracteriza a modernidade religiosa pela tendência geral à individualização e à subjetivação das crenças religiosas, que se multiplicam incessantemente. Apresenta as figuras, no âmbito religioso, do peregrino e do convertido, que manifestam a mobilidade e a fluidez dos religiosos atuais, formando comunidades novas, redes, grupos, e a ação de desinstitucionalização dentro destas novas comunidades, fruto de duas tendências: o individualismo e o particularismo comunitário.<sup>87</sup>

Ao longo da história podemos verificar dois momentos especiais que corroboram significativamente para a situação em que vivemos hoje em relação à emancipação da religiosidade.<sup>88</sup> O primeiro pode ser localizado entre os anos 800 e 200 a.C., período de surgimento das religiões de transcendência, especialmente o monoteísmo mosaico, permitindo o nascimento do Estado, algo que divide a história humana ao meio, através do movimento que transfere dos deuses aos homens o domínio da esfera humana e da natureza. O segundo momento dá-se no século XVII, modificando radicalmente a estrutura do mundo hierarquizado da cristandade medieval e separando os poderes em espiritual e temporal, trazendo

---

religião cessou de oferecer aos indivíduos e aos grupos o conjunto das referências, normas, valores e símbolos que lhes permitiam dar um sentido à sua vida e à suas experiências. Na pós-modernidade, a tradição religiosa deixou de constituir um código de sentido que se impõe a todos. Cf. HÉRVIEU-LÉGER. D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit., p. 38.

<sup>85</sup> MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 93.

<sup>86</sup> Ibid., p. 94; BINGEMER, M.C.L. *Alteridade e Vulnerabilidade*. op. cit., pp. 19-22.

<sup>87</sup> Cf. HÉRVIEU-LÉGER. D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit. pp. 91-151. Ver também MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 96.

<sup>88</sup> Ibid., pp. 99-101.

consigo a independência da ordem humana em relação à ordem divina, e a separação clara entre a esfera terrestre e a esfera celestial.

Desses dois momentos cruciais na história humana nasce a emancipação tanto do crente na esfera religiosa, como do cidadão na esfera política, a assunção por parte do indivíduo de todos os vínculos, o surgimento da democracia, e a laicização da história.<sup>89</sup>

Por isso, para Joseph Moingt, com todos os limites e aspectos prejudiciais – do ponto de vista individual e coletivo – o triunfo alcançado pelo racionalismo moderno não deixa de ser impressionante. Nos lembra ele, que pela primeira vez na história a sociedade humana deixou de atentar para as referências oriundas da tradição religiosa institucionalizada. A cidade moderna despojou-se dos elementos religiosos, secularizou-se e laicizou-se. O homem moderno deixou de orientar-se pela tradição religiosa que guiava seus antepassados. Ao contrário, o homem moderno ousou, inclusive, além de abrir mão da religião, negar também a Deus e defender sua inexistência.<sup>90</sup> Este é um dos aspectos mais negativos da modernidade, aspecto este, que precisará dedicar-se a teologia.<sup>91</sup>

Por outro lado, há também aspectos positivos. O ser humano aprendeu a tomar conta de si mesmo, a assumir seu destino.<sup>92</sup> Contudo, conduz essa independência ao extremo de suas possibilidades, desejando reinar sobre a totalidade do espaço humano, derrubando todas as fronteiras, querendo gerar a si mesmo e destruindo seus laços com Deus.<sup>93</sup> Realiza isso tudo libertando-se das correntes da religião e da autoridade divina que invocava: dessa maneira, deu-se a emancipação da razão moderna, adquirindo assim o aspecto de incredulidade e rebelião contra Deus.<sup>94</sup>

---

<sup>89</sup> Ibid., p. 101.

<sup>90</sup> Segundo o filósofo Gilles Lipovetsky, pela primeira vez presenciamos uma sociedade que, longe de exaltar a observância dos preceitos superiores, faz deles um uso eufêmico e lança-os ao descrédito. LIPOVETSKY, G. *A Sociedade pós-moralista*. op. cit., p. xxix.

<sup>91</sup> Cf. MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., pp. 108,109; PALÁCIO, C. Novos paradigmas ou fim de uma era teológica? In: ANJOS, M. F.(org.). op. cit., pp., 83-97.

<sup>92</sup> TEVES, N. Pós-modernidade: do eterno ao efêmero. In: YUNES, E.; BINGEMER, M.C.L. (coord.) *Os dez mandamentos*. op. cit., p. 7; ALVES, R. *O que é religião*. op. cit., p. 17.

<sup>93</sup> MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 109.

<sup>94</sup> Ibid.

No entanto, o reverso desse quadro é positivo. Trata-se do nascimento do ser humano enquanto sujeito, enquanto reivindicador do domínio de seus conhecimentos e de suas opções morais, de sua história e de sua vida em sociedade.<sup>95</sup>

Para Joseph Moingt, a teologia pode reivindicar este aspecto positivo como um fruto do cristianismo. A modernidade é um produto da história do cristianismo, e nenhuma outra religião gerou uma cultura marcada pela racionalidade e ao mesmo tempo libertadora de seus fiéis de seu próprio jugo. Este fato o cristianismo conseguiu porque carrega consigo a força emancipadora da razão e da liberdade. Isto é o que nos permite de positivo a modernidade, não o surgimento de um homem que conseguiu libertar-se de Deus e condená-lo à morte, mas o surgimento de um homem que saiu de sua infância religiosa e emancipou-se, através de Deus mesmo, que lhe entrega a livre disposição de si mesmo.<sup>96</sup>

Ainda nessa associação entre modernidade e cristianismo, Moingt nos lembra que muitos dos pensadores que se expressaram como não-religiosos, visualizaram em Jesus a figura de um mestre, um modelo autêntico do espírito religioso, de conduta e postura moral e liberdade de espírito. Visualizaram em Jesus um mestre da humanidade, servindo como exemplo para todos os tempos. Trata-se do caso de Espinoza, Kant e Hegel, e a teologia liberal do século XIX, que se vangloriava de conciliar o pensamento moderno com o pensamento/postura de Jesus.<sup>97</sup> Lembra-nos também que o Concílio Vaticano II reconheceu a coerência de várias idéias modernas, os direitos da pessoa, o livre exercício da razão, a liberdade de expressão, inclusive em matéria religiosa, e não teve medo de reivindicar a paternidade destas idéias atribuindo-as ao Evangelho.<sup>98</sup>

Na opinião de Moingt, o cristianismo recebeu a diferenciada missão de educar o ser humano, de emancipá-lo, de ajudá-lo a superar a tutela que estava submetido

<sup>95</sup> TEVES. N. Pós-modernidade: do eterno ao efêmero. In: YUNES, E.; BINGEMER, M.C.L (coord.) Os dez mandamentos. op. cit., p. 7.

<sup>96</sup> MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 110.

<sup>97</sup> Ibid., p. 111. Observação também feita por Gustavo Gutierrez. Cf. GUTIERREZ. G. *A Força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes, 1981. pp. 256-261.

<sup>98</sup> Concílio Vaticano II, constituição pastoral *A Igreja no mundo de hoje*; Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis personae humanae*, 196. In: MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 111.

nas sociedades antigas. O cristianismo possui o dever de promover a igualdade, auxiliar o ser humano a sair de seus costumes de direito sagrado e a governar-se por si mesmo, segundo os preceitos de um direito racional. Para ele, esses objetivos, propriamente humanistas, fazem parte da vocação do cristianismo, e isso mostra o quanto se difere de outras religiões, na medida em que, enquanto religião, se permite ser penetrado e transformado pelo espírito do Evangelho, a ponto de continuar caminhando com os homens, ainda que estes tenham se distanciado de sua influência religiosa.<sup>99</sup>

Por isso, alega Moingt, o cristianismo tem funcionado em sua história como religião de saída da religião; não só porque gera uma sociedade secularizada mas também porque esta sociedade tomou do próprio cristianismo a base de sua emancipação. E existe um fundamento teológico para tal idéia: o cristianismo não é só religião, senão e sobretudo Evangelho. E assim desempenhou um papel próprio e positivo na história, não por ser somente religião, mas por ser Evangelho. A história não saiu da religião pela virtude própria da religião, que representa resistência ao movimento e ao novo, mas pela virtude de outras energias espirituais: razão, liberdade e a chamada ao transcendente. Assim, a sociedade moderna não deve seu nascimento ao que o cristianismo tem de comum com a religião, mas pela força explosiva da Boa Nova que o impulsiona à história, justamente para fazer história.<sup>100</sup>

É importante lembrarmos a originalidade do nascimento do cristianismo.<sup>101</sup> Não nasceu de um ato fundador e institucional, como se apresenta, por exemplo, o judaísmo, nascido da Aliança no Sinai e do código mosaico. A atuação de Jesus não foi a ação típica de um religioso, não atuou como tal em um espaço religioso, nem teve o intuito de fundar outra religião, pois trabalhou às margens do mundo religioso. O Evangelho que ensinava inseria-se fora do marco religioso

---

<sup>99</sup> Ibid., pp. 111,112.

<sup>100</sup> Ibid., pp. 112,113.

<sup>101</sup> Leonardo Boff nos lembra que a estrutura crística é anterior ao Jesus histórico de Nazaré. Ela preexistia dentro da história da humanidade. Assim, o cristianismo existiu antes do cristianismo como o conhecemos hoje. Cf. BOFF, L. *Jesus Cristo libertador*. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 270.

da época<sup>102</sup>, da mesma forma que a adoração em espírito e em verdade que preconizava não se apoiava em nenhuma tradição visando perpetuá-la.<sup>103</sup>

## 1.4

### A crença formada a partir do indivíduo

Como fundamenta Moingt, o cristianismo é mais do que religião, é Boa nova, convite à vida e promoção da mesma através de Jesus Cristo. No entanto, embora seja bem mais do que uma simples religião, insere-se e institui-se no âmbito social como religião; implanta suas raízes, anuncia sua mensagem e convida aqueles que não o conhecem verdadeiramente, na forma de religião. Por isso, no que tange à pós-modernidade, o cristianismo precisa tomar os mesmos cuidados que qualquer religião que visa preservar seus princípios e sua essência. O anúncio da fé cristã precisa ser realizado de uma maneira que a pós-modernidade possa captar. A permanência de um discurso ou anúncio em “estilo” pré-moderno para uma sociedade pós-moderna impossibilita este anúncio. Como fundamenta Andrés Torres Queiruga: “Só mediante uma transformação das categorias que leve a sério a nova e – neste ponto – irreversível cosmovisão secular, será possível enfrentar o problema”<sup>104</sup>.

A expressão da Igreja cristã, se não mediada pela consciência das características da pós-modernidade<sup>105</sup>, poderá gerar a impressão, por parte da sociedade que a recebe, de que a expressão da orientação religiosa consiste somente em um empecilho à vivência da subjetividade ou da autonomia do sujeito. O discurso religioso precisa então se precaver em relação à prévia hostilidade de parte considerável da sociedade pós-moderna. Assim, o maior desafio da Igreja é

<sup>102</sup> BINGEMER, M.C.L. *Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso*. São Paulo e Valencia - ESP: Loyola/ Siquem Ediciones, 2008, pp. 31-34, 38-40.

<sup>103</sup> MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 113,114.

<sup>104</sup> QUEIRUGA, A. T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. op. cit., p. 248.

<sup>105</sup> Como encontramos no Documento de Aparecida: o reconhecimento de que a cultura atual consiste numa cultura sem Deus, ou contra Deus, animada por valores individualistas e materialistas (DA 13); a consciência de que boa parte da população tem abandonado a vida religiosa e outra parte considerável tem se tornado adepta de novas formas de religiosidade (DA 100 f) e a consciência da existência, cada vez mais comum, de uma espiritualidade individualista (DA 100 c). Cf. CELAM. *Documento de Aparecida*. op. cit.

transmitir sua mensagem salvífica fundamental, sem, contudo, fechar o canal de comunicação da própria mensagem.

Na pós-modernidade, nenhuma instituição pode, de modo duradouro, num universo moderno caracterizado simultaneamente pela aceleração da mudança social e cultural e pela afirmação da autonomia do sujeito, prescrever aos indivíduos e à sociedade um código unificado de sentido e ainda menos impor-lhes a autoridade das normas que daí são deduzidas. Porque nenhuma delas escapa à confrontação com o individualismo, não há nação ocidental que seja poupada dos efeitos da contradição crescente entre a afirmação do direito dos indivíduos à subjetividade e os sistemas tradicionais de regulação da crença religiosa.<sup>106</sup>

Vejamos um elemento tipicamente pós-moderno presente em nossa cultura: o fato de ter se tornado ilegítima, mesmo aos olhos dos crentes mais convictos e mais fiéis, a pretensão da religião de reger a sociedade inteira e governar toda a vida do indivíduo. Atualmente, a crença e a participação religiosa são matéria de opção, são assuntos privados que decorrem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a ninguém. Diferentemente, o pertencimento a uma determinada tradição religiosa, seita ou crença, não constitui um motivo válido, atualmente, para excluir um indivíduo de sua vida social, profissional ou política.<sup>107</sup>

A modernidade religiosa organiza-se a partir de uma característica maior, que é a tendência geral à individualização e subjetivação das crenças religiosas. Esse duplo movimento trabalha, simultaneamente, as formas da experiência, da expressão e da sociabilidade religiosas. Tal movimento é um dos fomentadores da desconexão existente entre os princípios defendidos por uma religião e a existência de pessoas que se dizem adeptas a ela e, concomitantemente, se confessam como não praticantes.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> HÉRVIEU-LÉGER. D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit. p. 56.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pp. 38, 39.

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 47.

Segundo Danièle Hervieu-Léger, esta desarticulação entre crença e prática constitui o primeiro indício do enfraquecimento do papel das religiões históricas. Mas o aspecto mais decisivo dessa desregulação aparece, sobretudo, na liberdade que os indivíduos se concedem de recompor o seu próprio sistema crente, distante de qualquer referência oriunda de um corpo de crenças institucionalmente estabelecido. Assim, os indivíduos fazem valer a sua liberdade de escolha, retendo cada um as práticas e crenças que lhes convêm. As significações dadas pelos interessados, simpatizantes ou adeptos a estas crenças e práticas, afastam-se freqüentemente da sua definição doutrinal original. Elas são selecionadas, manipuladas e muitas vezes combinadas com temas e nomenclaturas tomadas de outras religiões ou correntes de pensamento de gênero místico ou esotérico.<sup>109</sup> Como nos lembra bem Danièle: “Esta ruptura com as crenças ortodoxas que acompanha a dissolução do laço estável e controlado entre crenças e práticas obrigatórias, é uma tendência típica da paisagem religiosa contemporânea.” Paisagem esta onde a crença não desaparece<sup>110</sup>, mas multiplica-se e diversifica-se, de modo mais ou menos profundo, conforme o ambiente que a abriga.<sup>111</sup> Os sistemas religiosos que se apresentam como códigos globais de sentido, no interior dos quais toda a experiência humana individual e coletiva encontra supostamente a sua coerência, perdem, neste processo, o essencial da sua credibilidade. O desenvolvimento em proliferação das crenças a que assistimos atualmente responde, em larga medida, à necessidade de recompor, a partir do indivíduo e de seu contexto particular, qualquer elemento desses universos perdidos de sentido.<sup>112</sup>

Os indivíduos contemporâneos constroem sua identidade religiosa em função de seus interesses, disposições e aspirações, conforme o que vivenciam em situações concretas. No domínio da religião, como em outros, a capacidade do indivíduo de elaborar o seu próprio universo de normas e valores a partir de sua experiência

---

<sup>109</sup> Ibid., p. 48.

<sup>110</sup> Tese também defendida por Joseph Moingt. Cf. MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., pp. 93,94.

<sup>111</sup> HÉRVIEU-LÉGER. D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit. p. 49.

<sup>112</sup> Ibid., p. 63.

singular tende a se impor de maneira mais intensa e efetiva do que os esforços reguladores das instituições.<sup>113</sup>

Os crentes modernos reivindicam o seu direito à bricolagem, ao mesmo tempo que o de escolher suas crenças. Mesmo os mais convictos e os mais integrados numa confissão particular fazem valer o seu direito à busca pessoal de uma suposta verdade, construindo sua própria identidade sócio-religiosa a partir dos diversos recursos simbólicos postos à sua disposição através da cultura.<sup>114</sup>

Duas figuras típicas, a do peregrino e a do convertido permitem descrever o cenário religioso contemporâneo como um cenário em movimento. Elas têm também a particularidade de sublinhar que o indivíduo vive centrado em si mesmo. A paisagem religiosa moderna é caracterizada por um movimento irresistível de individualização e de subjetivação das crenças e das práticas. Por isso, defende a autora francesa que estamos nos pautando: “A modernidade religiosa consiste no individualismo”.<sup>115</sup>

O espaço onde esta mutação moderna do individualismo religioso é mais claramente identificável é o de grupos e redes espirituais constituídos em torno de editoras, livrarias e grupos de iniciação. O que os une é o interesse por uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e na sua realização pessoal, permitindo a seus adeptos se “desenvolverem espiritualmente” segundo à sua própria via. Opostamente à religião institucionalizada, não se trata de descobrir e aderir a uma verdade existente fora de si, mas de experimentar – cada um por si – a sua própria verdade. Assim, nenhuma autoridade, em matéria espiritual, define qualquer ortodoxia ou ortopraxia que se imponha ao indivíduo. O objetivo é o auto-aperfeiçoamento – que não diz respeito a um aperfeiçoamento moral do indivíduo – mas a seu acesso ao que chamam de “estado superior do ser”, à plena realização de si mesmo. Todavia, este “estado superior do ser” refere-se somente à conquistas do âmbito social, visando atingir, da maneira mais completa possível,

---

<sup>113</sup> Ibid., p. 72.

<sup>114</sup> Ibid., p. 73.

<sup>115</sup> Ibid., p. 153.

os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade, a beleza, etc.<sup>116</sup>

Se o movimento que expusemos acima constitui um exemplo de análise da realidade religiosa contemporânea, os movimentos de renovação das igrejas históricas – chamados no Brasil de renovação carismática, reavivamento, avivamento, entre outros – seguem caminho semelhante. O enfoque incisivo pela busca da felicidade, a recusa, parcial ou integral, dos sistemas de sentido pré-estruturados, a concepção intra-mundana de uma salvação pensada como auto-perfeioamento individual e estímulo extremo à experiência emocional, fazem parte das ofertas dos movimentos de renovação das igrejas históricas. Essas tendências ilustram de modo muito exato o fenômeno de absorção do individualismo religioso no individualismo moderno, sob o signo da valorização do mundo, por um lado, e da afirmação da autonomia do sujeito crente por outro. A modernidade religiosa é o produto desta operação.<sup>117</sup>

Danièle Hervieu-Léger nos lembra também de um outro movimento interessante que podemos perceber na pós-modernidade.<sup>118</sup> É o que ela chama de *Deus próximo*, *Deus longínquo*. Refere-se ao individualismo religioso orientado em duas direções: colocando Deus ao alcance do homem, por um lado; e, por outro, afastando-o radicalmente da esfera das atividades humanas.<sup>119</sup> O primeiro movimento<sup>120</sup> visa à união com o divino para uma experiência fortemente afetiva com o mesmo; o segundo<sup>121</sup>, ao contrário, trata de reduzir a plausibilidade de uma

<sup>116</sup> Ibid., p. 158.

<sup>117</sup> Ibid., pp. 159,160, 175.

<sup>118</sup> Embora a autora mencione que tal movimento tem seu nascimento em tempos pré-modernos. Cf. HÉRVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit. pp. 160,161.

<sup>119</sup> Ibid., p. 161.

<sup>120</sup> Como Danièle fundamenta, este movimento tem suas bases no século XVII, que é caracterizado – tanto entre católicos como protestantes – pela emergência de movimentos que desenvolvem uma piedade fortemente emocional, mais sensível à proximidade afetiva do divino do que à distância de um Deus ao qual o fiel só pode unir-se pagando o preço de um despojamento que implica em um implacável trabalho ascético sobre si mesmo. Cf. Ibid.

<sup>121</sup>Do Iluminismo nasceu esse outro movimento, que remete Deus a um céu longínquo para lá o deixar. Cf. Ibid., p. 164. É o mesmo momento pelo qual se refere Marcel Gauchet, o Iluminismo, definido por ele como a era de saída da religião. Cf. MOINGT, J. *Dios que viene al hombre*. op. cit., p. 76.

intervenção divina no mundo, libertando assim as potencialidades autônomas do indivíduo.<sup>122</sup>

Deus próximo de um lado e Deus longínquo de outro: a proximidade de um Deus com quem a comunicação é possível, fácil e afetivamente gratificante gera a sensação de conforto e segurança; e o afastamento de um Deus que se adora à distância e de quem não se espera que intervenha na vida dos homens, assegura a plena autonomia mundana às atividades humanas. Estas duas configurações presentes em nosso tempo corroboram ainda mais para o fortalecimento da idéia da autonomia do indivíduo.<sup>123</sup>

Em função de todos os pontos acima citados relativos ao individualismo religioso, Danièle nos apresenta a seguinte reflexão:

A questão que se coloca então é a de saber que formas de sociabilidade religiosa podem ainda existir quando se impõe, de maneira tão maciça, um individualismo religioso plenamente integrado no individualismo moderno. Se o sujeito produz de modo autônomo o pequeno dispositivo de sentido que lhe permite orientar a sua vida e responder às questões últimas da sua existência, se a sua experiência espiritual se condensa numa relação íntima e puramente privada com aquilo que ele escolhe ou não nomear Deus, se essa experiência eminentemente pessoal não prescreve uma ação no mundo, a pertença a uma comunidade crente torna-se então secundária, senão completamente inútil.<sup>124</sup>

Esta propensão a crer sem pertencer, a disjunção existente entre a crença e a pertença é, segundo Danièle, ainda mais clara em todos os casos em que o sujeito crente reivindica o poder de escolher, nas diferentes tradições, o que lhe convém. Assim, a lógica da bricolagem crente dificulta demasiadamente a constituição de comunidades crentes reunidas por uma mesma fé partilhada. A continuidade de uma tradição, um dos elementos cruciais que configuram o vínculo religioso, tende a ficar cada vez mais ameaçada. E a expansão da espiritualidade moderna em forma de buscas espirituais individuais não decompõe apenas o vínculo religioso constituído na atestação de uma verdade partilhada por uma

---

<sup>122</sup> HÉRVIEU-LÉGER, D. *O peregrino e o Convertido*. op. cit. p. 161.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 171.

comunidade, mas impede, ao mesmo tempo, em nome de uma concepção puramente subjetiva da verdade a atingir, a recomposição desse vínculo, independentemente de que forma for.<sup>125</sup>

Assim, o desaparecimento das observâncias, o desenvolvimento de uma religião “à la carte”, a proliferação das crenças moldadas, a diversificação das trajetórias de identificação religiosa, a manifestação de uma religiosidade peregrina: todos estes fenômenos são indicadores de uma tendência geral para a erosão do crer religioso comunitário institucionalmente válido e o crescimento vertiginoso de elementos que configuram o individualismo religioso contemporâneo.<sup>126</sup>

O próximo capítulo, através da filosofia personalista de Emmanuel Mounier, apresentará possíveis sugestões para uma vida comunitária e solidária que realmente combata eficazmente o individualismo. Mounier nos auxiliará na medida em que apresentar os fundamentos para uma experiência comunitária, tanto no âmbito cristão como na sociedade secularizada. Sua filosofia, o personalismo, prima pela indispensabilidade da vivência com o outro para a realização da pessoa como ser humano e, concomitantemente, a vivência do Espírito trinitário para realizar tal feito.

---

<sup>125</sup> Ibid., p. 172.

<sup>126</sup> Ibid., pp. 173,187. Ver também KUNG, H. *Teologia a Caminho*, op. cit. p.26