



CARACTERÍSTICAS RELIGIOSAS DA ATUALIDADE

(Characteristics Religious of the Actuality)

José Elenito Teixeira Morais*

Bacharel em Teologia.

Graduando em Psicologia.

E-mail: joseelenito@yahoo.es

RESUMO

Este artigo se propõe tratar de algumas características religiosas da atualidade, escolhidas pela relevância que tem na sociedade atual. Começa com a definição controversa da atualidade que é chamada pelos especialistas de modernidade tardia, hipermodernidade ou pós-modernidade. Depois da análise de várias posições a respeito convencionou-se aceitar o termo pós-modernidade. É apontado o emergir do sagrado dentro da pós-modernidade e nessa nova expressão do sagrado comportam algumas características peculiares e até excludentes, como: fideísmo, fundamentalismo e diálogo inter-religioso. Mesmo numa sociedade com forte presença da secularização, essas posturas religiosas ainda disputam o lugar delas.

Palavras-chave: pós-modernidade, contexto religioso, fideísmo, fundamentalismo e diálogo inter-religioso.

ABSTRACT

This article proposes to address some of today's religious characteristics, sorted by relevance they have in society today. It begins with the definition of controversial is that today the specialists call late modernity, hyper-or post-modernity. After analyzing various positions on conventional to accept the term post-modernity. It pointed to the emergence of the sacred within the post-modernity and this new expression of the sacred contain some peculiar characteristics, and even exclusive, as fideism, fundamentalism and interreligious dialogue. Even in a society with a strong presence of secularization, these religious attitudes still dispute their place.

Keywords: postmodernity, religious context, fideism, fundamentalism and interreligious dialogue.

1. DEFINIÇÃO DO CONTEXTO RELIGIOSO CONTEMPORÂNEO

Falar do contexto religioso atual, mesmo a partir da realidade brasileira, é uma tarefa demasiadamente excessiva para um trabalho deste porte, pois sua complexidade supera as capacidades de qualquer especialista. Focar-se-á, portanto, no apontamento de algumas linhas ou tendências principais que parecem ser relevantes na atualidade, tendo como base a religião cristã no Brasil em suas diferentes interfaces.

Para entender o atual momento da humanidade que ora é chamado de modernidade tardia, ora pós-modernidade, ora hipermodernidade é preciso saber o que os teóricos dizem a respeito e nesse sentido convém citar José J. Queiroz que fez um resumo das principais posições dos pensadores que negam a existência da pós-modernidade explícita e assim afirma:

Frente a esses quesitos, variam as posições. Há os críticos que manifestam inteira rejeição ao nome e ao conceito. Segundo Habermas (1985), o projeto



da Modernidade não está terminado, o que torna inverídico atribuir o “pós” a uma realidade ainda em construção. Latour (1994) escreve um livro para demonstrar, paradoxalmente, que *Jamais fomos modernos*, e assim coloca em crise o conceito de Modernidade e, por conseqüência, rejeita as pretensões pós-modernas. Eagleton (1998) estabelece uma crítica radical a todos os aspectos do pós-modernismo. Giddens (1991) não vê nenhuma ruptura ou descontinuidade que justifique um “pós” para além do moderno.¹

Em contrapartida há uma linha de pensadores que afirmam que a modernidade já foi superada e que este é o tempo em que vigora a pós-modernidade. A modernidade foi ultrapassada e o mundo, principalmente o Ocidente, entra em crise. *O desencanto que se instala na cultura é acompanhado da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno, tais como ‘Verdade’, ‘Razão’, ‘Legitimidade’, ‘Universalidade’, ‘Sujeito’, ‘Progresso’, etc.*² E dessa maneira alguns pensadores afirmam a existência da pós-modernidade. Eis o relato de José J Queiroz:

Há, entretanto, autores que admitem o pós-moderno como algo que veio para ficar, embora estejam longe de um consenso sobre as suas características. Lyotard (1993) publica, em 1979, a obra considerada pioneira, *La condition postmoderne*, na qual desconstrói os pilares da ciência moderna e as suas narrativas e indica a ciência pós-moderna como jogo de linguagem, no qual a instabilidade, o paradoxo e o dissenso prevalecem sobre as certezas. Vattimo (1996) acredita que a Modernidade já se extinguiu. Jameson (1997), embora alertando que se trata de um termo “*intrinsecamente conflitante e contraditório*”, admite que “*por bem ou por mal não podemos não usá-lo*” (ibid p. 25) e vê o pós-modernismo como a tradução e a expressão da lógica cultural do capitalismo tardio. Maffesoli (2000) analisa o pós-moderno como uma nova forma de tribalismo e o caracteriza como um nomadismo no qual a errância se apresenta como “*fundadora de todo o conjunto social*”. (IDEM, 2001, p.16). Connor (1993) faz um amplo inventário da presença do pós-modernismo na arquitetura, nas artes visuais, na literatura, na TV, em vídeos, em filmes, na cultura popular³.

Partindo destes pressupostos, procurar-se-á chegar a um consenso entre as duas principais correntes de pensamento acima citados, os que defendem que a modernidade não terminou e os que acreditam que já é tempo de uma superação da modernidade, ou seja, já está presente a pós-modernidade. É notável que muitos dos pressupostos da modernidade ainda se encontram presentes no mundo atual como o capitalismo, mesmo travestido de neoliberalismo; a secularização da sociedade e a ciência ainda são bastante fortes. Por outro lado, a experiência comunista, também fruto da modernidade e que era uma visão alternativa ao capitalismo, teve um fracasso expressivo com o fim da União Soviética; a relatividade da verdade passa a ser um pressuposto deste atual momento e o fenômeno religioso voltou com muita atuação. Com relação à religião, assunto principal deste trabalho, o momento pode ser considerado pós-moderno.

Desde o Iluminismo a sociedade ocidental entrou num lento processo de secularização. Com a doutrina marxista a secularização atingiu as classes populares e com as guerras mundiais os valores da sociedade europeia foram afetados profundamente, refletindo assim na prática religiosa. A tecnologia fez a sociedade afastar cada vez mais da religião que parecia estar fixada na pré-modernidade. O ápice da secularização foi o Movimento



da Morte de Deus⁴. A partir desse momento acontece o que muitos não esperavam, o retorno da religião. Assim afirma João Batista Libanio:

Verdadeiramente surpreendente é o emergir do fenômeno religioso. Também ele encontrou algumas vozes que o detectavam e o anunciavam como uma onda crescente para o terceiro milênio. A citação mais recorrente vem de Karl Rahner: “Já se disse que o cristão do futuro ou será um místico ou não o será”. [...] Malraux pospõe para o século XXI o tempo religioso, já que o século XX não amadurecera a ponto de produzir uma resposta espiritual. [...] Nos inícios da década de 1990, dois autores americanos (Naisbitt e Abuderne) esboçavam, a partir de dados levantados por inúmeras pesquisas, as dez principais tendências do próximo século. A nona tendência reza: “Com a proximidade do ano 2000, há sinais de um despertar religioso mundial em todas as frentes”.⁵

Na verdade houve uma verdadeira explosão religiosa, desde combates entre fundamentalismos (a destruição das Torres Gêmeas) e a conseqüente invasão do Afeganistão pelos Estados Unidos até o diálogo inter-religioso. No cenário brasileiro este despertar religioso torna-se notável através da multiplicação exuberante de novas denominações religiosas, dos novos movimentos religiosos (fortemente influenciados por religiões orientais), a Renovação Carismática Católica, movimentos de vida comunitária e Nova Era.⁶

Uma explicação para este despertar religioso pode estar na própria secularização. No caso do Brasil, uma característica peculiar deve se observada e assim explica o antropólogo Silas Guerriero:

Nossa hipótese aponta para o fato de a secularização ser a responsável pela eclosão da enorme quantidade de novos movimentos religiosos e também da reafirmação das religiões tradicionais. Secularização e encantamento do mundo não são processos excludentes, mas características próprias do atual estágio de desenvolvimento da sociedade brasileira.⁷

Dentro deste pensamento pós-moderno é notável a crença na existência de Deus e as suas implicações nas experiências religiosas. A questão da definição religiosa dentro da pós-modernidade é um problema levantado por Zygmunt Bauman, quando afirma:

Se “definimos” a religião através de coisas *transcendentais*, ou através de coisas *definitivas*, a aplicação prática da definição permanece numa ordem tão elevada e, no fim, tão controversa, quanto a própria definição. Como Thomas Luckmann ressalta, “matérias que vêm a ser de significação ‘definitiva’ para representantes das últimas gerações provavelmente só devem ter coerência para uma extensão limitada de matérias que foram de significação ‘definitiva’ para gerações anteriores”. Pode-se evitar essa dificuldade tentando obter a descrição do “transcendental” ou “definitivo” dos interlocutores religiosos institucionalizados, mas então, para finalidades práticas e teóricas, termina-se numa tautologia: as igrejas ocupam-se da religião, e religião é o que as igrejas fazem. Ou se deseja andar sem muletas institucionais, selecionando os fenômenos relevantes segundo a interpretação pessoal ou as intuições populares do “transcendental” ou “definitivo” – e então se acaba numa rede conceitual apertada demais ou porosa demais, que



capta ou exclui em demasia os pensamentos e atos humanos, no inexplorado resíduo do fundo comum da vida.⁸

Uma identificação prévia de Deus como ser transcendental, o define como o Totalmente Outro que transcende a realidade racional humana. É em si um ser suprarracional que não pode ser expresso com a palavra. Esta postura um tanto quanto mística tem sido a bússola de uma religiosidade pós-moderna. Parafraseando Hernández, o atual posicionamento sobre a existência de Deus se postula assim: A atitude interrogativa do homem busca sempre a razão de possibilidade daquilo que indaga. Em virtude de sua lógica interna, esta razão tem que ser absoluta e não pode remeter a ulteriores questões. Com isso, a atitude interrogativa alcança necessariamente em sua intencionalidade específica uma possibilidade absolutamente incondicionada. Agora bem, para que isso aconteça, tem que existir um ser absoluto (Deus) como razão incondicionada e última de tudo quanto existe.⁹

O momento atual da religião procura fugir das definições antropomórficas e, portanto ultrapassadas de Deus e nesse sentido afirma o teólogo espanhol José María Mardones:

As novas tendências religiosas têm mudado a forma de falar sobre Deus. Existe uma repulsa do excesso de personalização introduzido pela tradição bíblica, especialmente a cristã, na linguagem sobre o Absoluto. Acusa-nos implicitamente de saber demais sobre Deus; de projetá-lo demasiadamente antropomorficamente; de falar irreverentemente sobre Deus, como se conhecêssemos perfeitamente o Mistério... Assim acaba mesmo o Mistério, pela banalização e conhecimento trivial. Perdeu-se o hábito de reverência, distância, obscuridade e silêncio ante a majestade do divino. Urge, portanto, manter um maior silêncio sobre Deus, não ser prolixos na hora de explicar o Mistério, se não o quer matar. Há que recuperar o bíblico “ninguém jamais viu a Deus”.¹⁰

A religião faz uma crítica da pós-modernidade mesmo existindo dentro de suas fronteiras e o espanhol José María Rovira Belloso dá um exemplo quando diz:

Já tem passado a onda do pensamento fútil, da chamada Pós-modernidade? É difícil dizer, mas o certo é dizer que agora vemos a partir de uma perspectiva estreita, mas como algo que certamente já passou essa mistura de pensamento débil e crítico: essa formidável crise no processo ou processos da Modernidade, essa mistura de conservadorismo economicista, de tecnocientificismo anti-utópico de redução das filosofias da suspeita a suspeita de que não há outro fundo da realidade mais que o que se pode capturar com as ferramentas tecno-científicas capaz de captar somente a dimensão material-quantitativa do real. Essa dimensão é a única reconhecida por uma sociedade resultante agnóstica. A qual, mais que ser agnóstica por convicção racional, o é porque não tem outro método e outros objetos de medição e avaliação que os conduzem a captar a mencionada dimensão material-quantitativa do mundo.¹¹

2. O FIDEÍSMO PÓS-MODERNO

O fideísmo¹² também é uma característica religiosa da pós-modernidade. O fideísmo é a submissão cega à divindade num processo inumano e irracional. Parafraseando Dominique Morin pode-se dizer que o cristão fideísta tem renunciado a todo



discernimento, espera em Deus, e da Igreja uma explicação pronta. Espera que lhe diga o que deve fazer e o que deve pensar. É o mais completo infantilismo.¹³ A fé por si mesma é usada como argumento daqueles que a possui. Não aceitam, portanto dialogar com a razão, pois a sua fé tem supremacia em todo e qualquer discurso.

De acordo com Luis González-Carvajal Santa bárbara, pode-se dizer que uma característica do tempo presente é o mergulho na noite escura,¹⁴ mas de acordo com ele, isso devia dar ao crente não o desespero, mas antes, a esperança, pois a noite escura é uma oportunidade de conhecer melhor a Deus e acaba sendo a purificação dos pequenos deuses de bolso, estes que Xenófanes advertia que são feitos à imagem e semelhança humana. A noite escura marca a morte de uma imagem concreta de Deus, demasiadamente pobre e que perante a esta nova situação não responde às expectativas humanas, antes decepciona.¹⁵

Pela afirmação acima, nota-se que a atualidade tem voltado ao pensamento místico medieval, em que a união com Deus por intermédio da fé torna-se um fator muito importante. Uma atração pelo mistério e por realidades transcendentais é fato deste momento. O obscurantismo fideísta é uma característica presente e assim explica Albert Samuel:

Esta atração pelo estranho, pelo supranormal, manifesta ao menos uma preocupação pelos grandes temas religiosos: a origem, o destino e o sentido da existência humana, o além e a realidade invisível. Testemunha a rejeição, mesmo inconsciente, para admitir o caráter absurdo do homem e do mundo, a necessidade de encontrar um sentido para tudo isso¹⁶.

Fazendo uma paráfrase do discurso teológico do italiano Bruno Forte, crer significa *cor dare*, entregar o coração, colocá-lo incondicionalmente nas mãos do Outro: crê o que se deixa aprisionar pelo Deus invisível, e que aceita ser possuído por ele na escuta obediente e na submissão do mais profundo do coração. Fé é rendição, entrega, abandono, não-usufruto, garantia ou segurança. Crer significa estar à borda de um abismo escuro e ouvir uma voz que grita: *tira-te, te recolho em meus braços!* (Kierkegaard).¹⁷

3. A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Hoje se fala muito de Deus a partir da experiência religiosa,¹⁸ na verdade, agora não se pode falar de Deus sem falar do homem que relaciona com ele. Não é Deus em essência, mas em relação ao ser humano que é levado em conta. O homem tornou-se o centro das discussões acerca de Deus. No cristianismo esta discussão é um tanto quanto pertinente, pois o cristão se identifica com o Deus-homem, Jesus Cristo, gênese do seu agir, imaginando estar assim mais próximo de Deus ao se identificar com ele.

A experiência religiosa está extremamente ligada ao sentido que o ser humano religioso dá à sua vida. *Como Feuerbach a situou, a religião é a solene descoberta dos tesouros ocultos do homem*, a revelação de seus pensamentos íntimos, a confissão aberta de seus



segredos de amor¹⁹. Na busca pelo sentido de vida, pela verdade e pela paz mundial nota-se a presença de um diálogo entre experiências religiosas diferentes. No caso do cristianismo, busca aproximação com o islamismo e as religiões orientais.

Numa época em que a sociedade ocidental não tem mais o domínio do mundo, como antes afirmava tal ilusão, há uma busca pelo diálogo inter-religioso com as religiões orientais e islâmicas, pois acredita serem elas úteis no processo de compreensão do ser humano que relaciona com o divino. Neste sentido há uma ênfase não em um Deus pessoal, mas numa transcendentalidade comumente encontrada nas religiões de uma forma geral. O cristianismo se vê em um grande problema, pois ao afirmar a exclusividade de Cristo implica na negação e rejeição de qualquer outro nome que possa reconciliar o ser humano com Deus, e isso soa como um preconceito, uma forma de discriminação inaceitável.

No diálogo entre diferentes religiões há sempre a busca por algo que identifique, una e que torne possível o religioso falar a partir do seu lócus religioso. Nesse sentido o teólogo jesuíta Joseph Bracken afirma:

No diálogo inter-religioso contemporâneo, várias abordagens são usadas para permitir que indivíduos de diferentes tradições religiosas compreendam e apreciem mutuamente suas distintas heranças espirituais. O simples ato de escutar as histórias uns dos outros e observar cuidadosamente os rituais que simbolicamente encenam essas histórias tem sido bastante eficaz para promover o respeito pela inevitável diversidade de crenças e práticas religiosas do mundo de hoje. Ao mesmo tempo, os indivíduos de orientação mais teórica descobrem-se procurando pontos específicos de comparação entre as várias tradições religiosas. A busca deles, em outras palavras, é de conceitos mediadores ou estruturas comuns de inteligibilidade, que lhes permita compreender até certo ponto as crenças e práticas de tradições sob outros aspectos singulares.²⁰

Mas nem todos os religiosos cristãos compartilham do ideal do diálogo inter-religioso. Os principais opositores ao diálogo inter-religioso são os conservadores e os fundamentalistas, pois estes afirmam possuir a verdade em sua totalidade e por isso não aceitam que outros compartilhem na construção da verdade. Na verdade para eles não existe nenhuma verdade a ser construída, porque interpretam que Jesus é o fundamento de toda verdade existente. No diálogo inter-religioso estão os chamados cristãos liberais e nessa perspectiva assegura o filósofo americano Sam Harris:

Há cristãos que vêem outras religiões como caminhos igualmente válidos para a salvação. Há cristãos que não tem medo do inferno e que não acreditam na ressurreição física de Jesus. Esses cristãos costumam se definir como “religiosos liberais” ou “religiosos moderados”. Do ponto de vista deles, tanto você como eu não compreendemos corretamente o que significa ser uma pessoa de fé. Existe, pelo que ele nos garantem, um belo e vasto território entre o ateísmo e o fundamentalismo religioso que muitas gerações de cristãos ponderados já exploraram discretamente. Segundo os liberais e os moderados, a fé não se baseia só no mistério e no significado, mas também na comunidade e no amor. As pessoas elaboram a religião a partir de todo o tecido de suas vidas, e não apenas de suas crenças²¹.



De acordo com José María Mardones pode-se afirmar que o cristianismo tem promovido o encontro e diálogo entre as religiões. Diz-se que esta é a tarefa do presente século. Vislumbra-se que este diálogo inter-religioso produzirá uma relativização das imagens de Deus e um enriquecimento: abrir-se-á a novas formas de compreensão. Uma ampliação do horizonte perante o mistério de Deus.²²

4. UM OLHAR SOBRE A RELIGIÃO A PARTIR DO FUNDAMENTALISMO

Ao mesmo tempo em que há aproximações inter-religiosas, há também a manifestação de fundamentalismos extremados que existem justamente por esse apego a uma personalidade inegociável do Deus acreditado. Sobre este fundamentalismo escreve Leonardo Boff:

[...] Não é uma doutrina. Mas uma forma de interpretar e viver a doutrina. É assumir a letra das doutrinas e normas sem cuidar de seu espírito e de sua inserção no processo sempre cambiante da história, que obriga a contínuas interpretações e atualizações, exatamente para manter sua verdade essencial. Fundamentalismo representa a atitude daquele que confere caráter absoluto ao seu ponto de vista. Sendo assim, imediatamente surge grave consequência: quem se sente portador de uma verdade absoluta não pode tolerar outra verdade, e seu destino é a intolerância. E a intolerância gera o desprezo do outro, e o desprezo, a agressividade, e a agressividade, a guerra contra o erro a ser combatido e exterminado. Irrompem conflitos religiosos com incontáveis vítimas.²³

Ao definir o fundamentalismo religioso da atualidade João Batista Libanio afirma que *toda posição rígida, ortodoxa, que acentua interpretações literais dos textos sagrados, cai sob esse nome. Ele tem horror à interpretação, ao pluralismo religioso, às posições baseadas em experiências existenciais do sujeito.*²⁴ Ele está presente tanto no cristianismo conservador norte-americano quanto na revolução islâmica e também na Igreja Católica através do pensamento de dom Lefebvre.²⁵

O fundamentalismo é ainda uma característica daquele/a que lê o texto bíblico tomando-o ao pé da letra, sem levar em consideração os gêneros literários e as considerações dos autores. O fundamentalismo religioso condenou hereges à fogueira no passado e continua a sacrificar a mente de milhões de pessoas que se deixam fechar em tais labirintos de obscuridade.

Ainda é notável a dominação exercida pela religião sobre os seus fiéis. Grupos fundamentalistas criam as suas rígidas estruturas religiosas, fundamentadas na maioria das vezes em pressupostos subjetivistas, mantendo assim seres humanos proibidos de pensar por si próprios. A falta de liberdade de pensamento cria seres humanos formatados de acordo com a ideologia religiosa vigente. São incapazes de pensar a sua fé enquanto mantêm-se presos à tutela de tais ideologias.

O ambiente religioso atual é marcado por uma constante manipulação do sagrado em favor de algumas pessoas. Isto é visto nos programas televisivos onde aparecem



religiosos fazendo as suas prédicas religiosas e logo após a propaganda de produtos do mercado religioso. Isso incentiva o consumismo numa sociedade, como o Brasil, por exemplo, em que a maioria da população é pobre. É pernicioso também no sentido de ajudar a enriquecer a um pequeno grupo que domina o mercado religioso e aumentar ainda mais o desnível social. Esta é uma prática comum a alguns fundamentalistas brasileiros que atuam na mídia.

Mas, ao descrever o fundamentalismo, surge a necessidade de procurar a sua base histórica e assim afirma Leocimar Rodrigues Barbosa:

Foram nas crises da modernidade que os fundamentalismos ganharam força como um elemento capaz de garantir um otimismo para as pessoas que se sentiam desencantadas com o mundo, com as coisas e com a realidade. Desta maneira, os fundamentalismos vêm se expandindo como uma reação aos efeitos da modernidade sobre a vida das pessoas.²⁶

Concordando com José María Mardones é importante observar, que neste fundamentalismo próprio da modernidade tardia, o sagrado aparece como uma exigência de proteção e restauração de um vínculo social e comunitário, ameaçado pelo moderno individualismo anárquico, sincrético e relativista. A identidade coletiva se refugia em estruturas que necessitam definir claramente seus limites e que, a partir desta necessidade de proteção, estabelecem exigências de pureza, separação e exclusivismo²⁷.

Para um crítico da religião do tempo presente o fundamentalismo é um problema, pois dogmatiza o conhecimento e não se abre ao novo. Assim pontua Richard Dawkins:

Os fundamentalistas sabem que estão certos porque leram a verdade num livro sagrado e sabem, desde o começo, que nada os afastará de sua crença. A verdade do livro sagrado é um axioma, não o produto final de um processo de raciocínio. O livro é a verdade e, se as provas parecem contradizê-lo, são as provas que devem ser rejeitadas, não o livro. [...] Quando um livro de ciência está errado, alguém acaba descobrindo o erro, e ele é corrigido nos livros subsequentes. Isso evidentemente não acontece com os livros sagrados.²⁸

Esse movimento fundamentalista é muito forte na pós-modernidade. O que pode explicar a existência de posturas tão divergentes dentro de uma mesma época seja talvez uma característica peculiar da pós-modernidade de aceitar o diferente, de conviver com realidades opostas. Porém esta característica não está nos movimentos em si, mas na conjuntura global maior, a saber, na pós-modernidade.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALVES, Rubem. *O suspiro dos oprimidos*. 6.ed. São Paulo: Paulus, 2006.
- BARBOSA, Leocimar Rodrigues. *Procurando o Paraíso: Uma análise dos movimentos fundamentalistas das religiões monoteístas*. 2005. 200f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Goiânia.



BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da Pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

BELLOSO, José María Rovira. *Introducción a la teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

BOFF, Leonardo. *Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade*. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

BRACKEN, Joseph A. *A matriz divina: a criatividade como elo entre o Oriente e o Ocidente*. São Paulo: Paulus, 1998.

CHEVITARESE, Leandro. "As 'Razões' da Pós-modernidade". In: *Análogos. Anais da I SAF-PUC-RJ*, pp. 1-14, 2001.

DAWKINS, Richard. *Deus, um delírio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DUNN, James D. G. *Jesús y el Espíritu: Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Secretariado Trinitario, 1981.

FORTE, Bruno. *Breve introducción a la fe*. Madrid: San Pablo, 1994.

GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.

HARRIS, Sam. *Carta a uma nação cristã*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LETTERA ENCICLICA *CARITAS IN VERITATE* DEL SOMMO PONTEFICE BENEDETTO XVI. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, Jul. 2009.

LIBANIO, João Batista. *A religião no início do milênio*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

LUCAS, Juan de Sahagún. *Dios, horizonte del hombre*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994.

MARDONES, José María. *¿Adonde va la religión? Cristianismo y religiosidad en nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.

_____. *Matar nuestros dioses: un Dios para un creyente adulto*. 4.ed. Madrid: PPC Editorial y Distribuidora, 2007.

MORIN, Dominique. *Para decir Dios*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1990.

QUEIROZ, José J. Deus e crenças religiosas no discurso filosófico pós-moderno: linguagem e religião. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, pp. 1-23, 2006.

SAMUEL, Albert. *Para comprender las religiones en nuestro tiempo*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1989.

SANTABÁRBARA, Luis González-Carvajal. *Esta es nuestra fé: Teología para universitarios*. 13. ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1989.

VILANOVA, Evangelista. *Historia de la teología cristiana*. Barcelona: Editorial Herder, 1992. Tomo 3.



NOTAS

* Bacharel em Teologia pelo Centro Universitário Metodista Izabela Hendrix, Belo Horizonte e graduando em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei, UFSJ.

E-mail: joseelenito@yahoo.es.

¹ Cf. QUEIROZ, 2006, p. 2.

² Cf. CHEVITARESE, 2001 p. 1.

³ Cf. QUEIROZ, 2006, p. 2.

⁴ La personalidad y las orientaciones de los iniciadores de la teología radical de la “muerte de Dios” se sitúan en el contexto de la tradición del protestantismo norteamericano. Pero los conceptos que dominaban su formación teológica no pertenecen a una tradición puramente americana. William Hamilton abordó su teología en el Union Theological Seminary de Nueva York, después de la segunda guerra mundial, período en el que las personalidades que dominaban el debate teológico eran Paul Tillich y Reinhold Niebuhr (Cf. VILANOVA, 1992, p. 761).

⁵ Cf. LIBANIO, 2002, p. 21-22.

⁶ Cf. LIBANIO, 2002, p. 22-39.

⁷ Cf. GUERRIERO, 2006, p. 48.

⁸ Cf. BAUMAN, 1998, p. 207-208.

⁹ Cf. HERNÁNDEZ, 1994, p. 301.

¹⁰ Tradução livre do autor: “Las nuevas tendencias religiosas han cambiado el modo de hablar sobre Dios. Existe un rechazo del exceso de personalización que ha introducido la tradición bíblica, especialmente la cristiana, en el lenguaje sobre el Absoluto. Se nos acusa implícitamente de saber demasiado de Dios; de proyectarlo demasiado antropomórficamente; de hablar irrespetuosamente de Dios, como si conociéramos perfectamente el Misterio [...]. Así se termina liquidando el Misterio mismo, por banalización y conocimiento trivial. Se ha perdido el hábito de reverencia, distancia, oscuridad y silencio ante la majestad de lo divino. Urge, por tanto, guardar un mayor silencio sobre Dios, no ser prolijos a la hora de explicar el Misterio, si no se le quiere matar. Hay que recuperar el bíblico «a Dios nadie lo ha visto jamás».” (Cf. MARDONES, 1996, p. 47-48).

¹¹ Tradução livre do autor: “¿Ha pasado ya la oleada de «pensiero debole» de la llamada Posmodernidad? Es muy difícil de afirmar, pero lo cierto es que ahora vemos desde una perspectiva cercana, pero como algo que seguramente ha pasado ya, esa mezcla de pensamiento débil y crítico: esa formidable crisis en el proceso o procesos de la Modernidad; esa mezcla de conservadurismo economicista, de tecno-cientifismo antiutópico, de reducción de las filosofías de la sospecha a la sospecha de que no hay otro fondo de la realidad más que el que se puede atrapar con el utillaje tecno-científico capaz de captar tan sólo la dimensión material-cuantitativa de lo real. Esa dimensión es la única reconocida por una sociedad de resultante agnóstica. La cual, más que ser agnóstica por convicción racional, lo es porque no tiene otro método y otros objetos de medición y de valoración que los que conducen a captar la mencionada dimensión material-cuantitativa del mundo” (Cf. BELLOSO, 1996, p. 341-342).

¹² FIDEÍSMO (inglês Fideism, francês Fidéisme, alemão Fideismus, italiano Fideismo). Designou-se com este termo a concepção filosófica e religiosa defendida nas primeiras décadas do séc. XIX pelo abade Bautain, por Huet, por Lamennais (este último especialmente na obra *Essais sur l'in-différence en matière de religion*, 1817-1823); essa concepção consiste em opor à razão “individual” uma razão “comum”, que seria uma espécie de intuição das verdades fundamentais, comum a todos os homens. Esta intuição teria origem numa revelação primitiva que se transmitiria através da tradição eclesiástica; assim, serviria de fundamento da fé católica. Essa doutrina visava justificar o primado da tradição eclesiástica. Na realidade, negava à Igreja a prerrogativa de ser a única depositária da tradição autêntica e negava à tradição o apoio da razão. Depois da condenação da Igreja (1834), entre os escritores católicos esse termo assumiu conotação pejorativa, mas continua sendo usado até hoje para indicar, em geral, quaisquer atitudes que



considerem a fé como instrumento de conhecimento superior à razão e independente dela (Cf. ABBAGNANO, 1998, p. 440).

¹³ Cf. MORIN, 1990, p. 13.

¹⁴ *Noite escura* é uma obra do místico medieval João da Cruz que discorre sobre a alma que chegou a um alto estado de perfeição, que é a união com Deus, pelo caminho da negação espiritual.

¹⁵ Cf. SANTABÁRBARA, 1989, p. 144.

¹⁶ Tradução livre do autor: “Esta atracción por lo extraño, por lo supranormal, manifiesta al menos una preocupación por los grandes temas religiosos: el origen, el destino y el sentido de la existencia humana, el más allá y la realidad de lo invisible. Atestigua el rechazo, incluso inconsciente, a admitir el carácter absurdo del hombre y del mundo, la necesidad de encontrar un sentido a todo ello” (Cf. SAMUEL, 1989, p. 5).

¹⁷ Cf. FORTE, 1994, p. 16.

¹⁸ Segundo James Dunn: “la experiencia religiosa es una dimensión de vital importancia en la experiencia humana de la realidad; esta perspectiva de su experiencia es parte integrante del ser humano, que le caracteriza definitivamente entre los seres vivos de este planeta, y sólo cuando él se hace consciente de esta dimensión, orientando su vida en conformidad con ella, puede conseguir la integridad y la plenitud personales en sus relaciones” (Cf. DUNN, 1981, p. 17).

¹⁹ Cf. ALVES, 2006, p. 166.

²⁰ Cf. BRACKEN, 1998, p. 13.

²¹ Cf. HARRIS, 2007, p. 22.

²² Cf. MARDONES, 2007, p. 127-128.

²³ Cf. BOFF, 2002, p. 25.

²⁴ LIBANIO, 2002, p. 168.

²⁵ Marcel Lefebvre foi um arcebispo católico francês que se notabilizou pela resistência às reformas da Igreja Católica instauradas pelo Concílio Vaticano II. É a personalidade mais notável do Catolicismo tradicionalista e grande iniciador e promotor do movimento tradicionalista católico.

²⁶ Cf. BARBOSA, 2005, p. 11.

²⁷ MARDONES, 1996, p. 122.

²⁸ DAWKINS, 2007, p. 290-291.

Artigo submetido em 06/07/2012

Artigo aprovado em 10/08/2012