

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
MESTRADO EM TEOLOGIA SISTEMÁTICA

ALCIONE CARVALHO DA SILVA

**O SAGRADO E O PROFANO NA
AUTONOMIA DO HOMEM MODERNO**

Pe. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Professor Orientador

Porto Alegre
2013

ALCIONE CARVALHO DA SILVA

**O SAGRADO E O PROFANO NA
AUTONOMIA DO HOMEM MODERNO**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Professor Orientador: Pe. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann

Porto Alegre
2013

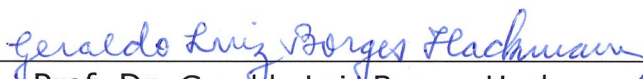
Alcione Carvalho da Silva

"O SAGRADO E O PROFANO NA AUTONOMIA DO HOMEM MODERNO."

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 27 de março de 2013, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA:


Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann
(Orientador)



Prof. Dr. Urbano Zilles



Prof. Dr. Everaldo Cescon

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos aqueles que, direta ou indiretamente, possibilitaram a realização deste trabalho.

Aos professores e colegas da Faculdade de Teologia da PUCRS, pela amizade, incentivo e recursos fornecidos.

Aos colegas de sacerdócio, de modo especial ao Pe. Gilberto da Cunha e seminaristas do Instituto São José pela ajuda e apoio.

Ao Arcebispo Dom Hélio Adelar Rubert pela confiança e encorajamento.

Dirijo especial agradecimento ao professor Pe. Dr. Geraldo Luiz Hackmann, pela orientação e incentivo à pesquisa.

Agradeço também, a Deus, por tudo aquilo que já me concebeu e a minha família. Quero que tudo o que aprendi seja sempre revertido em benefícios ao povo de Deus.

RESUMO

Neste trabalho de dissertação se quer analisar e compreender a sociedade atual, marcada pela cultura tecnológica e científica, correndo-se, assim, o risco de perder o sentido dos termos sagrado e profano ou, simplesmente, não saber a diferença entre os mesmos. À luz do pensamento de Mircea Eliade, Umberto Galimberti e Andrés Torres Queiruga, a dissertação parte de uma fundamentação bíblico-teológica perpassando por ligações e interpretações filosóficas que demonstram a relação sagrada e profana no decurso da história da humanidade, chegando ao pensamento e à mudança cultural, bem como à subjetividade religiosa no mundo em que o homem é incentivado a ser autônomo e seguir um contexto arreligioso. Diante disso, cabe a interrogação: *Será possível o homem atual fazer a distinção e perceber o valor entre o sagrado e o profano, bem como cultivar uma fé em uma fonte transcendente?* Também, nesta pesquisa bibliográfica, à luz de documentos pós-conciliares e outras obras, tenta-se contemplar a visão da Igreja Católica sobre pontos fundamentais na formação humana, os quais devem zelar pelos princípios morais e de fé, inseridos no dia-a-dia de cristãos. Conclui-se salientando a importância de que as mudanças de paradigmas e avanço cultural estão provocando, assim como um novo diálogo entre fé e ciência e os novos meios de vivenciar uma experiência de Deus, ou seja, de fazer a distinção entre o sagrado e profano.

Palavras-chave: Sagrado. Profano. Autonomia. Moderno. Religioso.

RIASSUNTO

In questo lavoro di dissertazione, se desidera analizzare e comprendere la società attuale, che è caratterizzata da culture tecnologiche e scientifiche, e così rischi a dipendere il senso dei termini sacri e profani o semplicemente non conosce la differenza tra di loro. Alla luce del pensiero di Mircea Eliade, Umberto Galimberti e Andres Torres Queiruga, la dissertazione parte di una fondamentazione biblico-teologica rasentando in collegamenti e interpretazioni filosofiche che dimostrano il rapporto sacro e profano, nel decorso della storia Dell'umanità, arrivando al pensiero ed al cambiamento culturale, oltre che allà soggettività religiosa nel mondo in cui l'uomo è incoraggiato a essere indipendente e seguire un contesto arreligioso. Detto questo, si può domandare: sarà possibile all'uomo di oggi fare la distinzione e percepire il valore tra il sacro e il profano, e cultuare una fede in una fonte trascendente? Inoltre, in questa revisione della letteratura, alla luce di documenti post-conciliari e altre opere, cerca di contemplare la visione della Chiesa Cattolica su punti fondamentali nella formazione umana, i quali devono garantire i principi morale e di fede, inseriti in day-to-day dei cristiani. Concludiamo sottolineando i modi in cui i cambiamenti di paradigma e gli avanzi culturale stanno causando, così come un nuovo dialogo tra fede e scienza ed i nuovi mezzi di vivere una esperienza di Dio, vale a dire, per distinguere tra sacro e profano.

Parole chiave: Sacro. Profano. Autonomia. Moderno. Religioso.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
1 CONTEXTO E PROBLEMATIZAÇÃO DOS TERMOS SAGRADO E PROFANO	12
1.1 ACEPÇÃO DAS PALAVRAS SAGRADO E PROFANO.....	12
1.2 PRESSUPOSTOS BÍBLICOS REFERENTES AO SAGRADO E PROFANO.....	16
1.3 PRESUPOSTOS TEOLÓGICOS ENTRE SAGRADO E PROFANO.....	19
1.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O HOMEM RELIGIOSO E ARRELIGIOSO.....	22
1.5 A CONSTRUÇÃO DE NOVAS MEDIAÇÕES SAGRADAS.....	27
1.6 REFLEXÕES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS NO SAGRADO E PROFANO.....	29
1.7 TEMPLO, BASÍLICA, CATEDRAL.....	33
2 A RELIGIÃO E O TEMPO NA CONCEPÇÃO DE MIRCEA ELIADE	39
2.1 A SACRALIDADE DO TEMPO.....	42
2.2 O SIMBÓLICO E SEU VALOR EM ÉPOCA MARCADA POR MUDANÇAS.....	48
2.3 A EXISTÊNCIA HUMANA E VIDA SANTIFICADA.....	56
2.4 RITOS DE PASSAGEM.....	62
2.5 O SAGRADO E O PROFANO NO MUNDO MODERNO.....	66
2.6 HOMEM ARRELIGIOSO NA MODERNIDADE.....	68
3 A NOVA SUBJETIVIDADE RELIGIOSA	72
3.1 A MUDANÇA CULTURAL.....	75

3.2 AS CONSEQUÊNCIAS DAS MUDANÇAS DE PARADIGMAS.....	81
3.3 OS CAMINHOS DA MUDANÇA.....	83
3.4 NOVA RELIGIOSIDADE E EXPERIÊNCIAS CRISTÃ DE DEUS.....	88
3.5 O SAGRADO E A INDIVIDUALIDADE.....	95
3.6 O DIÁLOGO CIÊNCIA E FÉ NA ATUALIDADE.....	98
3.7 A DIFERENÇA COMO AVANÇO CULTURAL: FIM DA HEGEMONIA DA CI- ÊNCIA E APARECIMENTO DA FENOMENOLOGIA E DA ANÁLISE LINGUÍ- STICA.....	102
CONCLUSÃO.....	108
REFERÊNCIAS.....	113

INTRODUÇÃO

Esta dissertação procura, sobretudo, responder sobre o Sagrado e o Profano na autonomia do homem moderno, considerando a fé cristã como ponto de referência já que os autores consultados tratam o tema não só considerando o fato de ser cristão. Por isso, de forma rigorosa e, apoiado especialmente, nas obras de Mircea Eliade, Umberto Galimberti, Andrés Torres Queiruga, o trabalho percorre seu objetivo de buscar um melhor conhecimento dessa realidade no homem.

O propósito desta dissertação é refletir dentro da atualidade o modo de como o homem faz a distinção, percebe e considera o valor que o sagrado traz fazendo de certo modo um paralelo entre o profano e, assim, cultuar uma fé diante do transcendente.

Estruturado em três capítulos procura, num primeiro momento, elucidar o contexto e a problematização dos termos Sagrado e Profano. A acepção dessas duas palavras traduz, em grande parte, esse embate humano entre a possibilidade da evocação de um deus ou a oposição diante do Sagrado. Na verdade o Sagrado e o Profano se constituem as duas modalidades do homem ser no mundo. E se isso é um constitutivo do homem, abrindo-lhe a perspectiva religiosa, onde essa realidade se dá? O capítulo seguinte do trabalho trata justamente da concepção do tempo, lugar onde essa ação se processa.

O tempo, cuidadosamente examinado e pensado no capítulo segundo, traz a ideia de que é no tempo e no intervalo dele que se constitui o espaço para a presença ou a ausência da vivência do Sagrado. Concluindo, portanto, que é no tempo que encontramos o profano e o sagrado e é nele que o homem transita para a elaboração dessas duas realidades. Se nesse tempo, a vivência do sagrado se fizer festa no homem ele construirá um cenário com profundos significados religiosos. Ou seja, um espaço no tempo para estabelecer o seu sistema de culto

à divindade. Nesse lugar, repleto de um conjunto de imagens sagradas, desenrola-se o ritual da arte religiosa que pode ser indefinidamente repetido.

O capítulo terceiro intitulado “A nova subjetividade religiosa”. Sob esse enunciado o trabalho investiga um conjunto de situações para por em debate no âmbito teológico algumas questões pertinentes ao homem, aborda a mudança cultural e basicamente este terceiro capítulo analisa a obra de Andrés Torres Queiruga, visto que o autor trata seriamente da mudança cultural e busca refletir como a religião poderá seguir o sentido genuíno e ser praticada dentro da cultural épocal.

A questão trazida situa-se no tempo dito histórico e classificado como pré-moderno, moderno e pós-moderno. No entanto, aplica-se a reflexão no tempo pós-moderno, que se distingue especialmente dos demais como um tempo que traz uma radicalidade e um ritmo acelerado de constantes transformações. Razão que faz do tema um verdadeiro desafio para a teologia.

Um olhar por sobre a realidade do nosso tempo e do nosso tema parece ser urgente e que, possivelmente, nos abra uma necessária leitura crítica da teologia, justificando assim a proposta de reflexão desse trabalho. A relevância dessa pesquisa consiste em focalizar a prática pastoral, conhecer a relação entre o sagrado e o profano na atualidade. Observar o novo contexto a fim de anunciar a verdade cristã, tendo presente as dificuldades e desafios para uma frutuosa reflexão teológica e sustentação da fé.

As mudanças culturais, os novos paradigmas, as novas experiências de religiosidade e os inevitáveis diálogos entre ciência e fé na atualidade convocam não só a teologia para um momento de importante entendimento, mas também, outras ciências como a filosofia, especialmente a de Descartes e de Kant, para uma discussão do tema. Mas sendo uma proposição em que o Sagrado e o Profano emergem da alma do homem, a teologia parece ser o campo primordial dessa discussão, senão sua verdadeira obrigação de trazer à superfície histórico-humana essas questões.

O sagrado pode ser entendido como algo detentor de uma certa força que foge da razão humana e evoca a um deus. Mas existem diferentes interpretações do sagrado em povos e culturas e alguns autores como o próprio Rudolf Otto, a quem Eliade é bastante devedor no sentido do mesmo abrir campo aos seus es-

tudos, Söderblom e a fenomenologia da religião em geral, que destacam a noção de santo e sagrado em lugar da idéia de Deus como noção básica do pensamento religioso. O profano se dá em oposição a esses conceitos, sendo remetido à esfera do mal, do impuro onde o homem praticará todas as transgressões divinas sem pudor algum. Assim, o presente trabalho propõe uma séria operação de pensar o movimento humano sobre o eixo de sua realidade religiosa, sob a qual se sucede uma série de atitudes ditas sagradas ou profanas. Também, conclui-se que o esquema desenvolvido na dissertação, que teve por base uma pesquisa bibliográfica, direciona o leitor à compreensão de como o sagrado realmente se manifestou na história e a sua fundamental importância ainda hoje.

1 CONTEXTO E PROBLEMATIZAÇÃO DOS TERMOS SAGRADO E PROFANO

Ao nos depararmos com esse tema, somos convidados a fazer uma análise de como hoje são tratados o sagrado e o profano. Pode-se pensar que a referência entre os mesmos se perdeu ou que restaram apenas sinais de conceitos moralistas que deturpam o verdadeiro significado e a importância dos mesmos ao ser humano.

Sabe-se que, atualmente o homem é influenciado a sepultar em si o espírito religioso, mas isso é difícil porque, intrinsecamente, faz parte como dimensão do ser humano.

Nesse sentido, se percebe uma perda do verdadeiro sentido religioso, ou seja, sagrado, mas, ao mesmo tempo, busca-se uma sacralidade em diferentes modelos, seitas, usos e costumes que fogem da própria cultura do ser humano. Como se verá no decorrer desta pesquisa, o sagrado faz parte ou é parte integrante do ser humano e traz impressa a relação com um deus ou que também não é necessariamente obrigado ter a idéia de um deus ficando apenas na definição de santo ou sagrado como noção básica do pensamento religioso.

Por isso, deseja-se, nesta pesquisa, refletir teologicamente o sentido do sagrado e do profano bem como entender os caminhos que buscam um novo sentido, um novo modo de tratar com o sagrado.

1.1 ACEPÇÃO DAS PALAVRAS SAGRADO E PROFANO

O ser humano sempre passa por alguma experiência ou contato com algo, que traz em si uma força ou significado que foge ao mundo da razão. Essas características peculiares atribuíram-se àquilo que se tem como Sagrado. Ser “sagrado”, geralmente, evoca a um “deus”. Nesse sentido, o Catecismo da Igreja Católica já o coloca como “O sentido do sagrado faz parte do âmbito da religião”¹. Para Galimberti, o sagrado significa separado², e religião, vem do termo latino *re-legere*, significando religar, ou ligar novamente, e, também significa uma crença

¹ CATECISMO da Igreja Católica, n. 2144.

² GALIMBERTI, Umberto, *Rastros do Sagrado*, p. 11.

na existência de forças ou entidades sobre-humanas responsáveis pela criação, ordenação e sustentação do universo e, desse modo, fazendo a conotação entre religião e sagrado como algo que refaz a separação ao contato regularizado por práticas e rituais a fim de evocar uma divindade. Ao sagrado, são designados deuses, pessoas, espaços, tempos. Assim, a religião, que circunscreve a área do sagrado, leva, por meio de ritos, a uma organização da racionalidade do ser humano, tornando atos conscientes a fim de introduzir, pela percepção a diferença que há entre sagrado e o profano.

O termo profano surge em oposição ao que é sagrado. Remete à esfera do mal, às impurezas que levam a um contágio, a um estágio de terror. Para se livrar dessa esfera, o ser humano é levado a praticar rituais, magias e sacrifícios e, assim, se afastar dos efeitos maléficos que a contraposição ao sagrado pode causar no ser. Segundo Eliade, “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história”³.

Percebe-se que o sagrado pode ser também algo relativo porque o que é sagrado para uma pessoa, necessariamente, não precisa ser para o outro. Nesse sentido, se quer compreender essas manifestações no decorrer da história das civilizações e, de modo especial, o que acontece na modernidade, quando homens buscam apoio em diferentes sacralidades ou diferentes símbolos e, de outro lado, também acontece um repúdio ao que se tem por sagrado e já enraizado em diferentes sociedades ocorrendo uma transformação religiosa surgindo hoje, diferentes seitas e grupos. Pois, compreender o universo espiritual do homem é buscar o conhecimento geral do homem como se observa dentro da história das civilizações.

Galimberti, no início de sua obra *Rastros do Sagrado*, define o sagrado como:

(...) panorama indistinto, aquela reserva de toda diferença, aquela indecifrável que os homens, depois que dela se separaram, perceberam ser seu horizonte de procedência e a mantiveram distante, fora da sua comunidade no mundo dos deuses, que por isso antecede os homens⁴.

³ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p. 20.

⁴ GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado*, p.16.

No mundo grego, as realidades ditas sagradas fazem surgir um forte conceito sendo o mesmo uma pura projeção do humano, a qual deixa, dentro deste, a monstruosidade fazer com que a sacralidade passe a ser vista de modo separado, pois leva o homem a ser ora sagrado ora maldito (profano). Para ser maldito, o homem, em sua comunidade, viverá ou praticará todas as transgressões divinas, sem pudor e sem reservas.

Já no processo em que está exteriorizando o modo contrário a essas atitudes, ele torna-se bendito, pois transfere a violência para os deuses, ou seja, acontece a catarse do maléfico em benéfico⁵.

Outro pensamento sobre o sagrado é defendido por Mircea Eliade, que viveu nos anos de 1907 a 1986. Seu foco de pesquisa girou em torno da história das religiões, percebe-se que o sagrado sempre adquire grande destaque. Para ele, resumidamente, o sagrado é oposição ao profano, manifesta-se como uma realidade diferente da natural. Faz uma comparação do modo de vida do homem dentro de uma sociedade arcaica e sociedade moderna, dizendo que, ao vivenciar o sagrado, essas sociedades se equiparam. Pode-se observar que:

O homem das sociedades arcaicas tem a tendência para viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. Essa tendência é compreensível, pois para os "primitivos" como para o homem de todas as sociedades pré-modernas, o sagrado equivale ao poder e, em última análise, à realidade por excelência. O sagrado está saturado de ser. Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia⁶.

Assim, Eliade alerta que a vivência, no mundo profano, de um cosmo dessacralizado é algo recente na história da civilização, provocando uma grande dificuldade em vislumbrar as dimensões existenciais do homem religioso arcaico, já que o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu manter uma existência profana.

É comum confundir o sentido dos termos sagrado e profano com o sentido moral ou sentimento espiritual, pois eles são inerentes dentre as potencialidades do homem. É algo que está superior a si mesmo levando o mundo, considerado

⁵ Teoria essa analisada e observada no mito de Eurípides, segundo nota citada por Galimberti. (Cf. GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado* p.18).

⁶ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 18

divino, a provocar uma relação dicotômica entre o que se tem por pensamento sagrado e profano. É preciso considerar que é algo intrínseco no ser humano, pois, ao mesmo tempo em que o homem se afasta do sagrado, mais se sente atraído por essa força contraditória, ou seja, a profanidade.

Essa ambivalência faz vir à tona a essência da “religião” que, em sentido original, significa “re-legere”, ou seja, religar, exterminando, em parte, o distanciamento entre homem e a força sagrada fora de si mesmo.

O autor Galimberti salienta que “Rito, magia e sacrifício servem para manter afastados os efeitos maléficos das potências superiores que habitam a esfera do sagrado e para propiciar efeitos benéficos”⁷. Sendo assim, a ligação das instâncias sagradas e profanas provoca interpretações e implicações antropológicas e psicológicas sobre o homem, pois, mesmo tendo em si uma consciência autônoma, não obstruiu o enigma da sua origem.

Se antes se via a vida humana, suas relações com a natureza e tudo mais que o cercava, inclusive as funções vitais como alimentação, trabalho e sexualidade, entre outros, como algo sagrado, percebe-se hoje, a grandiosa diferenciação no homem moderno e “a-religioso”⁸. Tais funções, necessidades e outros acontecimentos passam a ser mero ato fisiológico ou orgânico. Isso nunca acontecia na sociedade primitiva, pois tudo passa a ser um “sacramento”, fazendo comunhão com o sagrado. Sagrado e profano passam a ser dois modos de existência humana. Eliade, também, alerta sobre a experiência do sagrado ou construção de um espaço sagrado ou profano. Em culturas diferentes, ter-se-ão espaços diferentes, onde um ponto de vista seja sagrado a um ocidental e, a um oriental, seja profano. Nesse ponto, vê-se o condicionamento que a história favorece e, se fosse julgar, teria de considerar toda a descrição do fenômeno, como tal, diferenciando a linguagem poética da linguagem utilitária que está em torno dessas experiências.

Ao se analisar e levar em consideração ritos de iniciação ou de passagem, por exemplo, o simbolismo do nascimento, da morte, admissão de homens na sociedade, de mulheres, puberdade, menstruação, dir-se-ia que são momentos cheios de simbologias, ritualidades que diferenciam dentre as culturas ociden-

⁷ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 12.

⁸ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p. 20.

tais e orientais, na cultura indígena primitiva e grupos conservadores entre outros. Essa diferenciação mostra a oposição entre a condição profana e a sagrada, ajuda o homem a consolidar a consciência, a seguir uma vida espiritual, pois “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento”⁹.

Desse modo, o sagrado não deixa de ser uma concepção de mundo que irá se aproximar se enfrentar corajosamente a ação desempenhada pela história, pois o sagrado é tido como a parte mais profunda e ontológica do universo, o qual se tem a oportunidade de sacralizá-lo.

O sagrado protege o significado que a palavra determina ou que o mito representa. É um conceito que ultrapassa a razão, revela um mundo fora do palpável. Galimberti, citando Anna Ferrari declara: “A mitologia diz que existe um mundo paralelo ao natural e cotidiano, povoado de criaturas divinas e fantásticas que se aninham nos interstícios das realidades”.¹⁰ Visto que são sentidos diferenciados que ganham conotações no decorrer da história entre os termos sagrado, profano e mito, vê-se que um influi no outro devido sua caracterização. Se olharmos tudo somente com a perspectiva racional, tudo ganha sua devida explicação. O mito, o sagrado é um caminho que faz ir além dos sentidos, além do racional e se vê a imagem ou força que eles detêm.

1.2 PRESSUPOSTOS BÍBLICOS REFERENTES AO SAGRADO E PROFANO

Partindo de um pressuposto bíblico, percebe-se, na história bíblica da salvação, o grande número de sinais ou símbolos sagrados que o povo foi adquirindo nessa trajetória. O próprio ritual que é relatado na Bíblia a respeito da circuncisão se torna algo sagrado e de elevada importância. A morte sacrificial, sacrifícios prestados a Deus no Templo, o pão ázimo, o bezerro de ouro e depois, no Novo Testamento, a própria cruz de Cristo, são sinais sagrados que expressam a religiosidade e a tradição do povo. Só no livro do Êxodo se tem um vasto número de sinais sagrados, como por exemplo: culto na montanha (*Ex 3,12*); água do Nilo

⁹ ELIADE, M. *O sagrado e o profano*, p.163.

¹⁰ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 52.

(Ex 7, 20); ázimo (Ex 12, 15); santuário (Ex 40,34) e, assim, no decorrer do livro, são apresentados símbolos que o povo torna sagrados.

Para a cultura hebraica, tem-se um clássico exemplo ao ler-se a história bíblica de Abraão (Cf. Gn 22,6-8) em que o filho é oferecido em sacrifício, como se fosse o cordeiro, o qual seria morto a pedido do próprio Deus. Ocorre uma mistura, muito grande, do bem e do mal visando à conciliação entre razão e a moral do homem, modo típico que sucede no sagrado, pois para Abraão é pedido seu filho em sacrifício. Já que seria o próprio Deus que lhe pedia, torna-se sagrado, ao mesmo tempo, esse gesto pode ser profano aos olhos de quem se diz a-religioso, tornando-se um crime contra a vida.

Na busca de uma possível resposta sobre a impossibilidade de unir o bem e o mal, pode-se justificar na passagem bíblica de Jó 38,4-18 a qual é analisada por Mircea Eliade do seguinte modo:

Aqui a resposta dada por Deus ao homem “justo” que quer saber o motivo dos seus sofrimentos anula a pergunta, como se o simples perguntar fosse um ato de impiedade que ignora a incomensurabilidade existente entre o homem que “pede explicação” e Deus que está “além de todas as razões”¹¹.

Já, no relato bíblico de Moisés, quando ele vê Deus face a face, ocorre a imperscrutabilidade do sagrado. E mesmo se o homem se distancia do sagrado, que não tem rosto, uma vez que todos os rostos são a sua face, mesmo assim, este se expõe ao sagrado.

A remoção do sagrado não é possível, pois o homem teria de acreditar que ele próprio criou a humanidade. Desse modo, o discurso religioso precede à razão humana, deixando de acontecer o esquecimento das regras que protegem tal homem, agindo numa perspectiva psicológica da personalidade, provocando um movimento, na humanidade, de equilíbrio entre o afastar-se ou aproximar-se do sagrado. Numa das formas mediadoras, está o princípio do sacrifício, que, na própria Bíblia, é salientado várias vezes. Assim, relata Galimberti:

¹¹ ELIADE, M. *Rastros do sagrado* p. 20.

É no sacrifício que são sacrificadas a realidade e as relações de realidade, laboriosamente construídas pela razão, porque o sacrifício é um matar que expõe sobre o altar sacrificial todos os sentidos e todos os significados que o sagrado indistintamente abriga, mas que a razão se obriga a remover para poder ordenar a realidade segundo critérios sem os quais seria impossível viver¹².

Como se observa, segundo o autor, o sagrado sobrepõe-se ao profano, que chega a salientar “o sagrado abriga como antecedente da razão, mas também como fonte e seu alimento contínuo”¹³. Assim não se corre o risco de absolutizar a própria razão.

No Cristianismo, fica intrínseca a dependência religiosa, ou seja, a confiança, segurança, submissão e resignação. Nesse sentido, se pode avaliar a fala de Abraão com o próprio Deus em *Gn 18,27*¹⁴, na qual acontece um diálogo de intercessão por parte de Abraão para que Deus não destrua a cidade, evocando sentimentos de confiança e dependência, que diferem de outros sentidos, dando-lhes a característica de “sentimento de estado”. “Procuro um nome para este algo mais e chamo-lhe: o sentimento do estado de criatura, o sentimento da criatura que se abisma no seu próprio nada e desaparece perante o que está acima de toda a criatura”¹⁵. A fim de um aprofundamento se pode aqui também considerar a perspectiva iluminista moderna, onde se tem a controvérsia entre Hegel e Schleiermacher onde Hegel¹⁶ traz a razão absoluta como afirmação da autonomia e Schleiermacher¹⁷ a definição de religião como sentimento de dependência.

¹² ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano* p. 23.

¹³ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 24.

¹⁴ “eu me atrevo a falar ao meu Senhor, embora eu seja pó e cinza”.

¹⁵ OTTO, R. *O sagrado*, p. 19.

¹⁶ HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*, p. 11 e 105.

¹⁷ Que relação existe entre sentimento e religião, entre os quais Schleiermacher institui uma equação? O Absoluto não é atingido pelo conhecimento, pela ciência, e nem sequer pela vontade, pela ética, e sim pelo sentimento. E por que esta atividade deve ser considerada religiosa e não, por exemplo, estética? Schleiermacher parece proceder deste modo. Segundo a experiência religiosa, ele define, não arbitrariamente, a religião como sendo a relação do finito com o infinito, porquanto, de fato, a relação do finito com o infinito não pode ser senão dependência absoluta, do sentimento. Ao sentimento ele reconhece o valor particular de imediata autoconsciência e transforma-o metafisicamente. E conclui finalizando na equação sentimento-religião, e, portanto, acaba admitindo o primado da religião. (<http://www.mundodafilosofia.com.br/page55c.html>)

1.3 PRESSUPOSTOS TEOLÓGICOS ENTRE SAGRADO E PROFANO

O que está acima de toda criatura é Deus. No Cristianismo, esse Deus se encarna para dar um sentido de redenção que, no cristão, provoca uma forte tensão entre o presente e o futuro, em que Cristo é a redenção e, no futuro, a mesma será total. É como se uma parte já aconteceu, e a outra parte se completará futuramente. Durante esse percurso, não se fica vivenciando um tempo vazio, pelo contrário, é nele que se distinguirá o bem e o mal, segundo a resposta do próprio homem dentro da sua história, denominado de escatológico, que traz em si, um sentido, uma direção.

É preciso considerar que tempo sagrado ou profano formam agora um só tempo, pois Deus e homem unificam-se na salvação do mundo. Se a fé religiosa diminui, como consequência, se tem uma diminuição de confiança no caráter salvífico ao se observar:

(...) na era moderna, o esquema da história da salvação perdeu o seu conteúdo religioso, mas não a sua forma; (...) transfere-se para a teoria do progresso, (...). Apresentam-se como figuras de libertação, e portanto como formas secularizadas da escatologia da salvação, a ciência, a utopia e a revolução, cada uma com as suas variantes (...), mas conservando o esquema cristão que prevê o passado como mal, a ciência como redenção e o progresso como salvação¹⁸.

Para o autor Galimberti, o Ocidente está abandonando o sagrado, enfrentando a face de uma fé, um mito, um rito fora da coletividade, tornando-se individual, mas o sagrado ainda o inquieta.

Quando aqui se fala de mito e religião, tem-se de compreender o que cada termo representa e o que envolve, pois poderá surgir uma grande confusão ao tentar uni-los em única definição. Ao falar de mito, se quer dizer uma grande volta ao passado dentro da visão cíclica do tempo. Já o termo religião faz um caminho inverso, pois se lança para o futuro, visando ao presente na busca da redenção e salvação, busca-se um sentido escatológico. Nesses termos, deve-se ter claro sua significância como alerta Galimberti: “Onde a religião cruza o mito, ali o mito termina. A fé no futuro supera a reproposição do passado, a esperança dissolve a

¹⁸ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 26.

nostalgia, porque o olhar se dirige ao que deve vir, não mais ao que deve retornar”¹⁹.

Sabe-se que a ciência evolui muito a cada dia, trazendo sempre novidades. Esses avanços técnicos e científicos foram, sem dúvida, fontes inspiradoras para as autoridades católicas se reunirem em um segundo Concílio Ecumênico que, entre seus principais objetivos ou desejos do Papa João XXIII, era abrir, de forma figurada, as portas da igreja, trazer novos ares, cultivar um espírito de inovações e adequações dentro do novo tempo que se aflora, sem perder a noção dos verdadeiros valores bem como não extrapolar no que se refere à Sagrada Tradição. Nesse sentido, percebe-se a grande iluminação que se traz até nossos dias, as declarações, constituições e decretos elaborados no Concílio Vaticano II, bem como as exortações pós-sinodais que chegam até os cristãos.

Quando a Igreja Conciliar, no ano de 1965, sentiu a necessidade de repensar a educação cristã, visto que não existiam só as escolas católicas, mas outras instituições e que a mesma exercia notável importância no desenvolvimento do processo religioso, social e desenvolvimento do pensar, lançou a Declaração sobre a Educação Cristã (*Gravissimum Educationis*) que, além de falar claramente sobre a missão da Igreja na expansão da educação, alertou sobre a finalidade e justificação da verdadeira educação em toda sua amplitude. Vê-se que a educação oferecida também é responsável em manter e valorizar algo como sagrado ou transpô-la a um sentido profano levando uma geração a seguir tradições ou destruir as mesmas. A partir daí, observa-se a sua preocupação na seguinte citação:

Os homens todos de qualquer raça, condição e idade, em virtude da dignidade de sua pessoa, gozam do direito inalienável à educação, que corresponda a sua finalidade (...), favorecendo a união verdadeira e a paz na terra. A autentica educação no entanto visa o aprimoramento da pessoa humana em relação a seu fim último e o bem das sociedades de que o homem é membro, e em cujas tarefas, uma vez adulto, terá que participar.(...)

Declara da mesma forma o Santo Sínodo que é direito das crianças e jovens verem-se estimulados a apreciar os valores morais com consciência reta e assumi-los por adesão pessoal, como também a conhecer e amar a Deus de modo mais perfeito.²⁰

¹⁹ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 83.

²⁰ Compêndio do Vaticano II. *Gravissimum Educationis, sobre a educação cristã*. 2000, p. 583.

Nesse espírito,-se busca uma formação que contemple todas as dimensões do ser humano, fazendo com que o mesmo desenvolva o conhecimento científico, contemple o sagrado dentro de sua religiosidade e propicie a atualização dos conceitos morais nas suas relações sociais.

Como se vê, na busca da autonomia, o homem ora se diz religioso ou se torna arreligioso, numa fuga do sagrado, declina-se do profano. Uma das instituições que a Igreja Católica define por união sagrada ainda na sociedade contemporânea é a família que vivencia um sacramento que será genitor dos demais nos filhos oriundos dessa relação matrimonial na busca do batismo, comunhão e dos demais sacramentos oferecidos pela Igreja, bem como, uma boa educação como visto anteriormente. Nesse aspecto, chama-se a refletir na modernidade como se esta entendendo ou vivenciando a sacralidade da família e seus valores.

O Vaticano II interroga-se e preocupa-se com a família ao refletir sobre a santidade do matrimônio na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, aprovada em 02 de dezembro de 1965, que pensa na Igreja com todos os aspectos pastorais, bem como traz presente as angústias dos homens de hoje. Observe:

O gênero humano encontra-se hoje em uma fase nova de sua história, na qual mudanças profundas e rápidas estendem-se progressivamente ao universo inteiro. Elas são provocadas pela inteligência do homem e por sua atividade criadora e atingem o próprio homem, seus juízos, seus desejos individuais e coletivos seu modo de pensar e agir tanto em relação às coisas quanto em relação aos homens. Já podemos falar então de uma verdadeira transformação social e cultural, que repercute na própria vida religiosa.²¹

Desse modo, percebe-se que, hoje, muitas dessas transformações e vida religiosa deficitária, atingem a família que é sagrada aos olhos de Deus, fazendo ocorrer inúmeras distorções e inversões morais. Na *Gaudium et Spes*, fica o alerta:

A íntima comunhão de vida e de amor conjugal que o Criador fundou e dotou com suas leis é instaurada pelo pacto conjugal, ou seja: o consentimento pessoal irrevogável. Dessa maneira, do ato humano pelo qual os cônjuges se doam e recebem mutuamente, se origina, também diante da sociedade, uma instituição firmada por ordenação divina. No intuito do bem, seja dos esposos como da prole e da sociedade, esse vínculo sagrado não depende do arbítrio humano.²²

²¹ CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*, 2000 p. 146

²² Idem. p. 196.

É preciso considerar que falar sobre a instituição familiar é se deparar com um tema amplo e que atualmente chama atenção de sociólogos e até mesmo, de psicólogos pelo fato de vir sofrendo tantas influências e se estruturar em formas diferenciadas dentro da sociedade moderna, e o estigma de ser um vínculo sagrado vem se exaurindo devido a intervenções do modo profano. Assim, não se quer desviar o foco do tema desta obra, visto a grandeza e importância que a família exerce na vida de cada cidadão. Se para o cristão este grupo é sagrado, tem que se debater para que a mesma não perca sua raiz e considere as definições de sagrado, pois Galimberti alerta: “O sagrado, na verdade, de que o mito é o primeiro reflexo, é certo horizonte enigmático que está aquém da palavra e das suas possíveis interpretações”.²³

À procura do sentido histórico das religiões, entra-se na crise atual já sentida em outros tempos quando se tentou estudar o religioso contemplando todas as demais religiões, nas quais está envolvido o aspecto cultural, que as torna com alto grau de complexidade fazendo com que a experiência religiosa, no aspecto irracional seja confluyente a vários temas do irracionalismo moderno e a dificuldades da experiência do sagrado diante da autonomia da vida espiritual.

1.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O HOMEM RELIGIOSO E ARRELIGIOSO

O homem, por ser religioso, traz em si uma existência específica e absoluta, “o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza (...)”²⁴, isso quando se está falando do homem religioso, pois, ao se atualizar a história, se vê a presença do homem arreligioso, isto é, aquele que nega a transcendência, e, para o mesmo, essas definições deixam de ter sentido. A era moderna, no homem arreligioso provoca, uma nova situação existencial, ou seja, atribui-se ser o único sujeito da história e rejeita tudo aquilo que o leva a um transcendente, tornando o sagrado um obstáculo a sua liberdade e assumindo a posição filosófica que diz que “O homem só se tornará ele próprio

²³ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 51.

²⁴ ELIADE, Mircea. *Op cit*, p. 164.

quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus”²⁵.

Mircea Eliade chega a declarar, em sua obra, que o religioso é algo que constitui o homem, mesmo que aconteça o desaparecimento por completo das religiões no decorrer da história e passa acontecer a transformação dos valores humanos. Assim, Guimarães, fazendo uso das palavras de Eliade, reflete:

Em suma, para Eliade, o homem não vive apenas na sua “situação histórica”, mas revela-se plenamente homem à medida que é capaz de colher nos acontecimentos ordinários que lhe tecem a vida a sua significação exemplar, e isto se dá quando esses acontecimentos deixam de ser meros fatos de superfície e vêm metamorfoseados pelo poder multivalente das imagens e dos símbolos, cuja função é de “por a nu as mais secretas modalidades do ser” de modo que o homem não apreende a realidade sob modalidade do ser-dado mas sob a modalidade do poder-ser. Em poucas palavras, ele dá sentido ao seu destino sem ter de subtrair-se à história.²⁶

Percebe-se que o religioso e a interpretação de fé, que Eliade sustenta, são baseados no sentido de que, na força dos símbolos, aconteça uma “revalorização religiosa”, fazendo com que o cristianismo seja a religião do homem moderno, pois nela ele encontra liberdade, trazendo junto sua história cujo seu início está em Deus. Não se pode afirmar que Eliade é adepto do cristianismo porque não afirmou em suas obras em que crê, “Eliade sempre guardou discrição sobre aquilo em que ele crê ou não crê”.²⁷

O fato é que se busca uma visão no sentido integral do ser humano, ou seja, os aspectos reais, a natureza e a história fazendo com que se caracterize como o que traz um espírito universalista. Assim, o ser religioso traz raízes profundas no aspecto antropológico e faz ocorrer sempre o diálogo sobre a experiência do sagrado e profano. Guimarães, ao estudar as obras de Eliade, afirma que: “A tensão dialética entre Religião e história traduz, em última análise, o paradoxo do próprio homem: ser finito, devotado à história, e, ao mesmo tempo, desejoso de transcender a si mesmo, de conquistar um modo de existência beatífico, plênificado”.²⁸

²⁵ ELIADE, Mircea. Op cit, p. 165.

²⁶ GUIMARÃES, A. E. *O sagrado e a história*, p. 214.

²⁷ Idem., p. 215.

²⁸ Ibid., p.218.

Para o homem moderno, o habitat é um mundo arquétipo posto como única realidade: mas se ele sente a necessidade de voltar ao “principius” é porque, na atualidade, sente seu mundo ameaçado e espera uma regeneração da vida para assim instaurar um tempo favorável, reconstituindo também sua presença na história. Essas conclusões refutam-se ao analisar Mircea Eliade com Raffaele Pettazzoni, um historiador da religião italiana e primeiro a propor uma abordagem histórica para o estudo da religião o qual faleceu em oito de dezembro no ano de 1959²⁹ e deixou obras como: Onisciência em Deus, O Ser Supremo, Em religiões primitivas, fazendo varias observações, no decorrer de sua biografia, sobre a religião e a busca do religioso, dizendo que:

(...) a religião é um produto histórico condicionado pelo contexto histórico e social com influência única sobre outras realidades culturais dentro de uma mesma sociedade. (...) uma pluralidade de histórias é uma pluralidade de religiões: cada nação tem sua própria história e, assim, a sua religião e as suas respostas para grandes problemas da humanidade. (...) diz respeito aos momentos importantes da vida do individuo.³⁰

Para Pettazzoni, o mundo atual e a sociedade presente são a realidade histórica que conta e não ficar fugindo dela. Ele vai além da visão de Eliade e busca uma contemplação um tanto otimista para a humanidade.

Sabe-se que a sociedade atual passa por crises até mesmo de fé. Mesmo que a cada dia se vislumbre um crescimento acentuado de seitas e grupos religiosos que, na busca de suprirem essa “falta” de abertura ao transcendente, se apegam a diferentes propostas espirituais.

Analisando a história e o surgimento do arreligioso, percebe-se que ele descende diretamente do homem religioso, sendo assim, fruto de uma dessacralização. Como fruto dessa oposição, se tem o homem profano que busca se esvaizar da religiosidade. Mas, ainda assim, notam-se sinais da mitologia e ritualismo na sua rotina, um exemplo disso pode se ver nos festejos de Ano Novo ou no nascimento de um filho. Hoje, é como se o homem tivesse perdido a sua capacidade de compreensão consciente da religião que traz inserido no mais profundo do seu ser.

²⁹ www.rafaelep Pettazzoni.it

³⁰ [en. Wikipedia.org/wiki/raffaele_pettazzoni](https://en.wikipedia.org/wiki/Raffaele_Pettazzoni)

Para o monge beneditino Anselm Grün, afirma que, os jovens de hoje dizem que a Igreja é uma instituição hipócrita, mas continua sendo um sinal sagrado. O autor dá o exemplo de um adolescente de doze anos que declara : “A Igreja é sagrada para mim, porque por meio da Igreja eu posso me transferir para outro mundo.”³¹ Isso nos revela que hoje o sagrado ainda é algo que confere ao jovem uma profundidade de vida, que o leva a vislumbrar o mistério de Deus em suas vidas.

Mais adiante, Grün salienta que as experiências feitas pelos jovens levando-os a contemplar os grandes valores que fortificam as relações humanas.

Quando refletimos sobre as declarações dos jovens, sentimos que eles anseiam por algo que lhes seja sagrado. Para eles, sagrado sempre é também aquilo que para eles é importante. E o Sagrado expressa algo pelo qual vale a pena viver. O Sagrado é maior do que eles. Do Sagrado eles esperam segurança, proteção, clareza e respeito de sua própria vida. E para a maioria dos jovens não deixa de serem sagrados os valores tradicionais como confiança, amor, liberdade, confiabilidade, honradez.³²

Segundo o autor, pode-se manter a esperança no mundo que os jovens estão a construir, desde que não tire deles a oportunidade ou os afaste de fazer uma experiência significativa do Sagrado em suas vidas. Assim, pode-se perceber as duas forças exercidas pelo sagrado, como salienta Otto, ao dizer que o santo é que fascina e, ao mesmo tempo, impõe temor, mas para ele o importante é o efeito que ele causa sobre a pessoa.

Na sociedade moderna, o modo de ser religioso, parece estar saindo da esfera puramente espiritual, ou seja, ligada a um transcendente. Com a revolução industrial que se impôs na Europa e na América em meados do século XIX, o conceito de moderno começa se concretizar. O mundo se abriu para novas concepções e transcende à valores econômicos e sociais que até então imperavam. Se buscou a ascensão da burguesia, a formação de centros urbanos os quais abrigavam as forças políticas. Sente-se a necessidade de dar crédito ao “novo”. Tudo isso hoje é intensificado no meio social com a cultura globalizada e inovações científicas e tecnológicas.

³¹ GRÜN, A. *A proteção do sagrado*, p. 24.

³² *Idem.*, p. 85.

O moderno traz em si, a força de diminuir o sagrado, devido a influências das descobertas científicas e por assim dizer, a perda do prestígio de algumas instituições religiosas e, também não se pode deixar de salientar o papel da mídia que leva a mitificar ou desmitificar o ser ou objeto em questão. Observa-se ainda, a proliferação de novas formas de religião nas quais o autor Torres Queiruga salienta que “o fenômeno responde a uma insatisfação generalizada, que procura preencher o vazio provocado pelo abandono da religião herdada (...) ou pelo descontentamento com suas formas estabelecidas, em outros”³³.

Ao estudar a obra de Torres Queiruga, pode-se perceber a problemática que, a partir da modernidade, se apresenta à religião cristã, sobre novas formas de espiritualidade e linguagem que inferem no cotidiano do homem o qual veremos no decorrer do terceiro capítulo.

É comum confundir o sentido dos termos sagrado e profano com o sentido moral ou sentimento espiritual, pois eles são inerentes dentre as potencialidades do homem. É algo que está superior a si mesmo levando o mundo, considerado divino, a provocar uma relação dicotômica entre o que se tem por pensamento sagrado e profano. É preciso considerar que é algo intrínseco no ser humano, pois, ao mesmo tempo em que o homem se afasta do sagrado, mais se sente atraído por essa força contraditória, ou seja, a profanidade. Essa ambivalência faz vir à tona a essência da “religião” que, em sentido original, significa “re-legere”, ou seja, religar, exterminando, em parte, o distanciamento entre homem e a força sagrada fora de si mesmo, garantindo, simultaneamente, a separação e o contato, geralmente levando-o à prática ritual ou magias.

O autor Galimberti salienta que “Rito, magia e sacrifício servem para manter afastados os efeitos maléficos das potências superiores que habitam a esfera do sagrado e para propiciar efeitos benéficos”³⁴. Sendo assim, a ligação das instâncias sagradas e profanas provoca interpretações e implicações antropológicas e psicológicas sobre o homem, pois, mesmo tendo em si uma consciência autônoma, não obstruiu o enigma da sua origem.

³³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 108.

³⁴ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 12.

1.5 A CONSTRUÇÃO DE NOVAS MEDIAÇÕES SAGRADAS

Para as novas crenças, o sagrado surge sem necessidade de mediações, e se movimenta sob a sombra do que realmente representaria o sagrado. Passa a ser um regime de violência suicida e homicida porque se trabalha com a rejeição máxima da normalidade, do simbólico de morte, ou seja, se trabalha sobre situações limites em que a humanidade acaba se reconhecendo em suas misérias, infelizmente se cai num campo de loucura na qual atua a força persuasiva. Acontecem religiões fora ou afastadas do recinto sagrado levando, assim, alguns elementos do sagrado, mas que se perdem em palavras proferidas e inconsistentes.

Deixa-se de considerar todo um campo moral que o cristianismo foi construindo e incentivando no decorrer de dois mil anos basicamente. Não se pode renunciar à Moral e voltar-se para o puramente religioso e sim insistir na mesma para perpassar as divisões religiosas. É uma tarefa árdua na atualidade em que se expõe somente a razão. Diz Galimberti:

...porque a técnica, que é o último produto da razão, ameaça fazer parecer antiquadas, para não dizer absoletas, todas as formas de razoabilidade que a razão elaborou no curso da sua história, mas que a técnica percebe como incompatíveis com o seu desenvolvimento. Penso na democracia, que pode parecer um entrave à rapidez exigida pelas decisões técnicas; penso no trabalho cuja finalidade, na idade da técnica, parece não mais ser a promoção do homem; penso na fome no mundo, um problema cuja solução não coincide exatamente com os interesses da técnica; penso no destino da natureza, que a técnica percebe apenas como depósito de matérias-primas³⁵.

Na Idade Moderna, dentro da laicização, se tem uma mera referência a Deus quando, ao se retroceder à ideia de Kant em 1785, se percebe que em vez de tratar o ser humano como fim último, se passa a vê-lo como um meio e assim todos os entes da natureza e se foge da responsabilidade das consequências que se formam devido a ações afastadas da ética e moral. O sagrado seria visto como ameaçador por seu marco de limite e prudência no agir do homem porque “A técnica, portanto, não promove um sentido, não abre cenários de salvação, não redime, não desvela a verdade; ela simplesmente cresce”³⁶. Nessa autonomia, o homem se vê fracassado, quando se olha no sentido da salvação ou libertação do

³⁵ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 33.

³⁶ Idem., p. 36.

mal, pois, agora, as possibilidades de autodestruição, em nível de poder e força, equivalem-se. Nesses termos, observa-se, no pensamento de Galimberti,

(...) eliminado Deus com o advento do humanismo (...), agora é o homem que sucumbe sob a hegemonia da técnica, que não reconhece a natureza, nem Deus, nem o homem como seu limite, mas somente o estado dos resultados alcançados que pode ser deslocado ao infinito sem nenhum outro objetivo senão o da autopotencialização da técnica como fim em si mesma³⁷.

Dentro do progresso, o homem continua com as inquietações e se vê a possibilidade da destruição ou até mesmo da extinção. A religião foi próxima ao seu fim, em consequência, hoje traz uma nova compreensão de mundo e das coisas que assim imprimem um senso crítico, o qual deveria sempre estar bem aguçado.

Para o homem moderno arreligioso a sua existência se torna trágica, uma vez que traz em si muita grandeza. Sabe-se que o mesmo é produto resultante do homo-religiosus porque este também vai passando por um grande processo de dessacralização e continua, em oposição a seus genitores, corroborando o esvaziamento da religiosidade. Traz em si os indícios do comportamento religioso, porém vazio de significado religioso. Nega-se, recusa-se, mas não pode pôr fim a seu passado porque é produto do mesmo. Desse modo, Eliade expressa esse pensamento em torno do homem moderno que se diz arreligioso:

É constituído por uma série de negações e recusas, mas continua ainda a ser assediado pelas realidades que recusou e negou. Para obter um mundo próprio, dessacralizou o mundo em que viviam seus antepassados; mas, para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento esta sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo de seu ser³⁸.

Assim, é importante dizer que não existe o homem arreligioso em estado puro, mesmo que este esteja inserido na mais dessacralizada das sociedades modernas, pois ele traz mitologias encobertas e ritualismos corrompidos, como exemplo citam-se: festejos de Ano Novo, comemorações natalinas, nascimento de uma criança, entre outros.

³⁷ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 37.

³⁸ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 166.

1.6 REFLEXÕES FILOSÓFICAS E TEOLÓGICAS REFERENTES AO SAGRADO E O PROFANO

O conceito de religião e sua significância edificam as estruturas humanas, nos sentidos antropológico e psicológico, nas quais se delimita o mundo racional, não extrapolando as realidades sagradas ou a inacessibilidade às mesmas:

(...) delimitando e circunscrevendo a área do sagrado e mantendo-a a um só tempo “separada” da comunidade dos homens e “acessível” por meio de ritos codificados, põs as condições para que os homens pudessem edificar o cosmo da razão, o solo que eles podem habitar, sem remover o abismo do caos, a terrível abertura para a fonte opaca e obscura que interpela as próprias bases da racionalidade, porque é desse mundo que surgem as palavras que depois a razão ordena de modo não oracular e não enigmático”³⁹.

Percebe-se, assim, que a razão ganha um sentido forte ou faz afastar-se do sagrado, pois faz o mesmo, na técnica, conseguir benefícios que antes eram consentidos ou não através de deuses como vimos ao analisar alguns conceitos tidos por mitos.

O pensador Rudolf Otto, na obra “O Sagrado”, faz a distinção entre o racional e o irracional. Traz presente a idéia cristã de Deus, sendo uma ideia pessoal, limitada, que o homem encontra para conceber “Deus”, sendo este por definição, Ser absoluto e perfeito. Para os cristãos, o fato de se ter noções seguidas de conhecimento, os distingue das demais religiões, marcando suas superioridades, pois trazem em si a essência.

Na busca de se entender os mitos, muito ainda se fala em religião primitiva, no intuito de se compreenderem as origens do sentimento religioso e que o mesmo não se esgota através de expressões racionalistas, restando sempre, algo de místico, pois, assim, fala Otto: “O sagrado é, antes de mais, uma categoria de interpretação e de avaliação, que como tal, só existe no domínio religioso”⁴⁰. Também é comum, nas línguas semíticas, considerar o sagrado a partir de elementos morais, enquanto empregado na prática, como lei do dever. Rudolf Otto trabalha esses conceitos distintamente ou abstrai do elemento moral. Eles são critérios

³⁹ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p.13.

⁴⁰ Idem., p.13.

para Galimberti afirmar que a razão traz em si a autossuficiência e a absolutização, provocando, desse modo, a dessacralização que se vê em nosso meio. Diz:

É preciso ter presente aqui que a remoção do sagrado implica a absolutização do cosmo da razão, razão essa que, quando se torna segura de si, não mais entreabre a porta atrás da qual se agita a violência do indiferenciado e o caos. Os ritos sacrificiais das culturas primitivas, dos quais a missa cristã é um vestígio esmaecido, tinham o objetivo de entreabrir essa porta, na convicção de que a operação benéfica estava exatamente na modalidade da invasão repelida, como se só inoculando um pouco de caos fosse resistir ao Caos⁴¹.

Na inquieta busca, que o homem enfrenta em relação ao sagrado, a consciência que se tem de não se conseguir alcançar a origem da religião, cai-se na chamada irredutibilidade da história ao deparar-se com historiadores como Marx, Dilthey, Croce, Ortega y Gasset, citados por Galimberti, pois se deslumbram uma série de ideologias e de filosofias relativistas e existencialistas contemporâneas. Eliade, segundo André Eduardo Guimarães, afirma:

O homem ocidental, “que se tinha considerado como criatura de Deus e possuidor de uma revelação única, como o senhor do mundo, autor da única civilização universalmente válida e autor da única ciência real e útil”, descobriu-se situado no mesmo nível que todos os outros homens, condicionado pelo inconsciente e pela história. A aceitação da historicidade do homem possibilitou, enfim, ao Ocidental desembaraçar-se dos últimos vestígios de angelismo e de idealismo⁴².

Desse modo, chega-se à conclusão já defendida por Freud e Yung em que um valoriza a experiência religiosa na abordagem do inconsciente através de métodos psicanalíticos, e Yung, considerando as descobertas freudianas, avança ao conseguir restringir o campo da ilusão, já que Freud traz em si influências positivistas. Descobre-se um homem que responde segundo à historicidade e aos condicionamentos cósmico e psicológico, saindo da mera religião primitiva (naturista) e dando-se conta de que o homem está apto às novas formas e compreensão dos fatos de cultura. Para Eliade, o significado da dialética do sagrado acontece quando cita um exemplo peculiar: “não é a pedra, a árvore... que são objeto de adoração, mas “o sagrado que se manifesta através desses objetos cósmi-

⁴¹ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 24.

⁴² GUIMARÃES, E. *O sagrado e a história*, p. 273.

cos”⁴³. Observa-se nesse simples exemplo o avanço que o homem deu, saindo de uma religião primitiva ou naturalista passando a compreender o fato religioso que transcende suas capacidades puramente humanas.

Ao seguir o estudo do tema na obra de Galimberti, vê-se que ele intui que o homem ocidental por ter tomado a história fora dos conteúdos que a mesma oferece, fazendo dele, que é “*imago Dei*”, agora sem Deus, criando o seu mundo, o “*saeculum*”, fazendo a sua própria história. Nesses termos, Galimberti afirma que o sagrado deixou o ocidente, mas que hoje o mesmo, na sua busca individual, enfrenta a “*face do sagrado*” sem ligá-lo a um mito ou um rito, sem a presença comunitária, propiciando, assim, dentro de seu individualismo, uma distância do sagrado. Para Galimberti isso é a mola propulsora que motiva a proliferação, no Ocidente, de seitas religiosas na busca inquietante do homem em manter contato com o sagrado. Essas experiências religiosas que acaba num modo trágico, pois não representa um despertar religioso devido o distanciamento do cristianismo, tido como religião histórica, que assumiu a história do Ocidente e as obras que se realizam como fator de salvação, sua moral e que prepara o reino de Deus nesse mundo como se observa na economia da salvação, se conseguia distinguir esses fatores inseridos no mundo profano.

O filósofo e historiador René Girard defende a ideia de que a essência do sagrado está na violência do ato fundante do grupo social, o qual se dá por mudanças consoantes ao meio e à purificação, ou seja, de tornar-se puro, se dá com sacrifício. É como se a vítima atraísse para si própria à violência difundida dentro do grupo e quando ocorre sua morte, transfere para o mundo do sagrado. Segundo nota trazida por Galimberti, Girard conclui:

(...) nenhuma sociedade pode viver ‘no sagrado’, vale dizer, na violência. Viver em sociedade é fugir da violência. (...) Mas a tendência a abolir o sagrado, a eliminá-lo inteiramente, prepara a volta sub-reptícia do sagrado, numa forma não transcendente, mas imanente, na forma da violência e do saber da violência⁴⁴.

Ao se falar de iniciação ou ritos no texto acima, sabe-se que os mesmos não são esclarecidos ou justificados em poucas palavras e sim, trazem alguns

⁴³ Idem. *O sagrado e a história*, p. 274.

⁴⁴ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p. 41.

aspectos que os envolvem e se tornam motivo de se pesquisar de modo intenso sobre o referido tema, porque, só assim, se poderia compreender o que envolve o “homo-religiosus”.

Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender seu universo espiritual é em suma fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade que a maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela história. Mas não desapareceram sem deixar vestígios: contribuíram para que nos tornássemos aquilo que somos hoje; fazem parte, portanto, da nossa própria história⁴⁵.

O que faz o “homo-religiosus” é seu modo de existência dentro de um contexto histórico e também que ele acredite numa realidade absoluta que se define por sagrada,, ou seja, vai além desse mundo, mas que aqui se manifesta santificando-o e se crê na origem sagrada da vida. Pode-se acreditar que os mitos tragam em si as obras divinas fazendo com que o homem se una aos deuses em modo real e significativo. Isso faz com que o sagrado se arranje dentro da experiência de viver unido a um ser superior e o que se subtrai faz surgir o âmbito do profano. Cria-se um espaço que, considerando sua estrutura, lhe atribui uma dimensão de sacralidade ou profana. Observa-se:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: (...). Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo resto, a extensão informe, que o cerca. (...) a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma “fundação do mundo”⁴⁶.

Quando se observa um homem arreligioso pode-se ver o seu modo de ser no mundo e suas consequências, já que o mesmo nega a transcendência, pois, além de tornar a realidade relativista, assume um modo existencial novo, “reconhece-se como o único sujeito e agente da história e rejeita todo apelo à transcendência”⁴⁷. O pensamento que se traz a respeito do sagrado é que o mesmo

⁴⁵ ELIADE, M. O sagrado e o profano, p. 164

⁴⁶ Idem., p. 25.

⁴⁷ Ibid., p. 165.

seja um empecilho a sua liberdade e na busca de sua realização e emancipação procura, desse modo, dessacralizar o mundo no desejo de “matar” Deus.

1.7 TEMPLO, BASÍLICA, CATEDRAL

Em todas as civilizações desde a sociedade inca aos egípcios sabe-se que os mesmos construíam Templos ou dedicavam altares com finalidades específicas aos momentos de cultos sagrados, bem como de outras civilizações que se vê no decorrer da história da humanidade. Nestes termos, se quer aqui contemplar a importância, significado e valor que o homem moderno atribui aos símbolos presentes no seu dia-a-dia.

Hoje se tem inúmeros sinais que simbolizam ou que motivam o homem a se encontrar com o sagrado. Mesmo que alguns rejeitem esses sinais, mas mesmo assim, continuam tendo sua influência na sociedade. Percebe-se isso ao vislumbrar um Templo, uma Basílica e as catedrais nos grandes centros urbanos. Nesses quesitos o autor Mircea Eliade faz alusão as civilizações orientais afirmando a importância do *imago mundi* na realidade terrestre. Entenda-se por *imago mundi* a capacidade ou a necessidade do homem admitir que o mundo é uma criação divina, isso é: o mundo pertence ao sagrado, ao contrário do pensamento profano. Portanto a idéia de *imago mundi* nos remete a convicção de que a habitação é sempre santificada e o mundo uma criação divina. Sobre isso afirma o autor:

Seja qual for a estrutura de uma sociedade tradicional – seja uma sociedade de caçadores, pastores, agricultores, ou uma sociedade que já se encontre no estágio da civilização urbana -, a habitação é sempre santificada, pois constitui uma *imago mundi*, e o mundo é uma criação divina.⁴⁸

Apoiando-se, portanto, nas grandes civilizações, e, nesse caso, apontando as nações da Mesopotâmia, do Egito, da China e da Índia como referenciais orientais o autor refere-se ao homem como aquele que faz ultrapassar a realidade terrestre conferindo-lhe um modelo transcendente. Assim, o autor sustenta essa ideia afirmando:

⁴⁸ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 50.

Nas grandes civilizações orientais – da Mesopotâmia e do Egito e à Índia- o templo recebeu uma nova e importante valorização: não é somente uma imago mundi, mas também a reprodução terrestre de um modelo transcendente.⁴⁹

Referindo-se a outro povo, o judeu, Eliade afirma que ele herdou também uma concepção paleoriental do templo como a cópia de um arquétipo celeste. Esse fato pode comprovar que o homem, afinal, deu ao seu espaço uma forma divina em oposição a uma concepção de um espaço profano. Conforme o autor (2011) é provável que tenhamos nessa idéia uma das últimas interpretações que o homem deu ao seu espaço: um espaço sagrado.

O problema central dessa causa refere-se ao Templo como um constitutivo de imago mundi. Mircea Eliade encara como sendo o Templo uma sacralização integrante desse gigantesco mundo e assim, portanto, o mundo como criação e obra dos deuses. E a forma do Templo seria então, em sua estrutura uma valorização do sagrado.

Cumprido ao Templo oferecer ao homem a imagem de um mundo definitivamente resantificado na sua totalidade, ou seja, mesmo estando no mundo este Templo trás a presença do Sagrado para bem próximo daquele que se achega a este local sagrado. Para o homem, através da figura do Templo o Mundo é continuamente purificado pela santidade dos santuários. Essa consciência mítica do homem é alvo do autor que vê o homem como um religioso e todo o seu empreendimento se estabelece no cosmos sagrado e o Templo passa a ser a auto-exteriorização e expoente máximo do homem como a forma ousada de conceber o universo inteiro como humanamente significativo. Assim encontramos a seguinte passagem no trabalho monográfico de J. Francisco Saraiva:

A consciência mítica foi alvo da atenção de Rudolf Otto, Ernst Cassirer, James G. Frazer, Van der Leeuw, Lucien Lévy-Bruhl, Roger Callois e Mircea Eliade. O homem primitivo ou mesmo o homem pré-moderno é um homo religiosus, e a religião é, segundo a definição feliz de Peter Berger, "o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado", ou seja, "a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada". Como expoente máximo da auto-exteriorização do homem, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro, a totalidade do ser, como humanamente significativo.⁵⁰

⁴⁹ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 55.

⁵⁰ Cf.: Blog: CyberCultura e Democracia Online <http://cyberdemocracia.blogspot.com/> [revista dE-sEnrEdoS - ISSN 2175-3903 - ano III - número 8 - Teresina - Piauí – janeiro-fevereiro março de 2011]:

Se o Templo realiza o seu papel de valorizar a ideia religiosa e lugar santo e por excelência a casa dos deuses, há outra ideia que surge com base na diferença ontológica que se impõe entre cosmos e a sua imagem santificada: a ideia de que o Templo está ao abrigo de toda a corrupção terrestre. Sobre isso o autor afirma:

(...) a santidade do Templo está ao abrigo de toda a corrupção terrestre, e isso pelo fato de que o projeto arquitetônico do Templo é a obra dos deuses e, por consequência, encontra-se muito perto dos deuses, no céu.⁵¹

Quanto ao desenho ou a forma dos Templos, segundo o autor, eles desfrutavam de uma existência espiritualmente inatacável e celeste, daqueles que habitam o céu. Portanto, incorruptíveis. Com isso, o homem se lança à visão fulgurante desses modelos e esforça-se por reproduzi-los na Terra, conforme o autor Mircea Eliade.

O homem busca em seus sonhos e visões o vislumbre do desenho de um templo que contemple a geometria celeste, ou seja, de uma forma do céu, local em que reina a felicidade e a harmonia, o completo bem-estar, o paraíso: lugar agradável e prazeroso. Por isso, em busca do modelo arquitetônico de perfeita expressão da sacralidade os homens elaboravam as mais mirabolantes ideias de um desenho de Templo onde pudesse aí ser a casa habitada pelo deus que participasse da sacralidade uraniana, relativo ao deus ou ao planeta Urano, ou seja, habitante hipotético do planeta Urano. Sustentam-se essas afirmações na visão que o rei Gudéia teve com a deusa Nidaba. Sobre isso o autor narra:

O rei babilônio Gudéia viu em sonhos a deusa Nidaba, que lhe mostrava um painel sobre o qual se encontravam mencionadas as estrelas benéficas, e um deus revelou-lhe o projeto do templo. Senaqueribe construiu Nínive segundo “ O projeto estabelecido desde tempos muito remotos na configuração do céu.”⁵²

⁵¹ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 56.

⁵² *Idem.*, p. 56.

Os modelos do tabernáculo, santuário portátil onde os hebreus guardavam e transportavam a arca da aliança e demais objetos sagrados, que já nos relata a Sagrada Escritura, foi criado por Deus Jeová, igualmente o Templo. Esses projetos de construção do Templo e do Tabernáculo foram revelados aos eleitos de Deus. E o personagem escolhido para essas revelações foi Moisés. Sobre isso está escrito no livro do Êxodo:

Construireis o Tabernáculo com todos os utensílios, exatamente segundo o modelo que te vou mostrar; Vê a fabrica todos esses objetos conforme o modelo que te hei mostrado na montanha.⁵³

Sobre o Tabernáculo podemos ainda, com a intenção de elucidar essa ideia, reproduzir aqui outros conceitos complementares extraídos do Dicionário Houaiss:

Era o lugar mais recôndito do templo, lugar onde só tinham acesso os sacerdotes e onde ficava a arca da aliança. Também era o lugar onde eram guardados os objetos sagrados, imagens ou ícones: sacrário. E, por fim, lugar de habitação, residência e morada de deus.⁵⁴

Sobre esse mesmo tema, ainda dentro da história do Povo de Israel, encontramos a narrativa sobre o rei Davi que dá ao seu filho Salomão o projeto dos edifícios do Templo e do Tabernáculo e dos demais utensílios. O livro de Crônicas, o primeiro, afiança de que o eterno foi quem facultou o entendimento dessas informações ao homem. Sobre isso encontramos a seguinte passagem:

Quando Davi dá ao seu filho Salomão o projeto dos edifícios de Templo, do tabernáculo e de todos os utensílios, afiança-lhe que tudo aquilo... se encontra exposto num escrito da mão do Eterno, que me facultou o entendimento disso. (ICr 28,19).⁵⁵

Sobre a cidade santa, criada por Deus, encontramos o lugar chamado de Jerusalém, a cidade celeste, ou seja, lugar que pertence ou concerne à divindade, ao divino. Sobre esse tema encontramos explicação do autor:

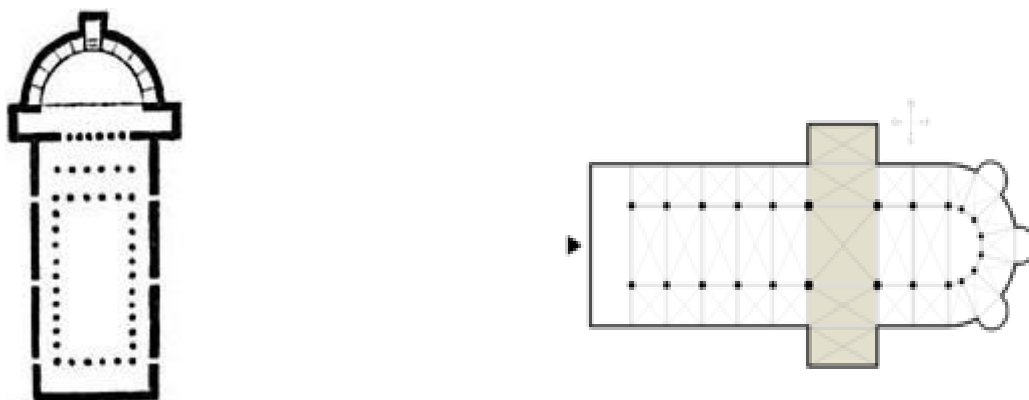
⁵³ Ex 25, 8-9.40

⁵⁴ Dicionário Eletrônico Houaiss:

⁵⁵ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 57.

A Jerusalém celeste foi criada por Deus no mesmo tempo que o Paraíso. A cidade de Jerusalém não era senão a reprodução aproximativa do modelo transcendente: podia ser maculada pelo homem, mas seu modelo, mas seu modelo era incorruptível, porque não estava implicada no Tempo. A construção que atualmente se encontra no meio de vós não é aquela que foi revelada por Mim, a que estava pronta desde o tempo em que decidi criar o paraíso, e que mostrei a Adão antes do seu pecado. (Apocalipse de Baruc, II, 3-7).⁵⁶

A partir da cidade santa, do povo escolhido e das ferramentas atribuídas ao divino, parte-se agora, de acordo com a proposta do autor sobre o edifício basilical: Em arquitectura, basílica é um grande espaço coberto, destinado à realização de assembleias cuja origem remonta à Grécia Helenística. O seu modelo foi largamente desenvolvido pelos Romanos, sendo mais tarde adaptado como modelo para os templos cristãos segundo definição encontrada no site Wikipedia.⁵⁷ Quanto à forma ou o desenho de basílica ele obedece a certos contornos como está exposto nas gravuras a seguir.



Mais tarde, como escreve o autor, a basílica cristã dá lugar a catedral e retoma e prolonga todos os seus simbolismos. A igreja, afirma ainda o autor, é inventada como imitação da Jerusalém celeste, quer dizer: reproduz igualmente o Paraíso ou o mundo celeste. Sobre a forma do edifício sagrado persistem ainda as seguintes consciências como concepção do espaço sagrado:

⁵⁶ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 57.

⁵⁷ <http://pt.wikipedia.org/wiki/Basílica>

As quatro direções do mundo são representadas pelas quatro partes do interior da igreja; O Universo é o interior da igreja; O Paraíso é o altar; A Porta do Paraíso é a porta imperial do altar; A Terra é representada pelo meio do edifício da Igreja.⁵⁸

Como imagem do mundo, a igreja encarna e santifica o Mundo. Assim o autor finaliza a descrição do edifício da igreja.

Ao final do texto sobre a temática Templo, Basílica, Catedral, Mircea Eliade dedica seis parágrafos conclusivos sobre o assunto. Nesses parágrafos destaca os seguintes pontos:

As experiências do espaço sagrado, em diferentes épocas, acabam por apresentar experiências fundamentais na história do homem. Embora, afirma o autor sobre a sua obra: “há uma variedade de experiências religiosas do espaço, mas escolhemos um reduzido número dessas experiências”.⁵⁹ Por outro lado, continua o autor: “diríamos que a experiência do sagrado torna possível a “fundação do Mundo” (..) lá onde o sagrado se manifesta no espaço, o real se revela, o Mundo vem à existência”.⁶⁰

Sobre a manifestação do sagrado no espaço o autor diz que esse ato apresenta uma valência cosmológica e conclui sobre isso com a seguinte asserção: “O Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado”.⁶¹

Pelo fato da obra apresentar um homem religioso e que esse caráter faz parte do seu ser, o seu ontológico faz com que o homem vá em busca da saciedade de sua vontade de “homem religioso”, a qual é assim descrita pelo autor:

(...) é a vontade do homem religioso de situar-se no próprio coração do real, no Centro do Mundo: quer dizer, lá onde o Cosmos veio à existência e começou a estender-se para os quatro horizontes, lá onde também existe a possibilidade de comunicação com os deuses.⁶²

Se Eliade caracteriza o homem como homem religioso no seu ser, isso o leva também a dar a esse homem o caráter de homem nostálgico e essa nostal-

⁵⁸ MIRCEA, E. O sagrado e o profano, p. 58.

⁵⁹ Idem., p. 58.

⁶⁰ Ibidem., p. 59.

⁶¹ Ibidem., p. 59.

⁶² Ibidem., p. 59.

gia situa-se na sua vontade de habitar o divino e, mais, tornar a sua casa a uma casa semelhante à “casa dos deuses”. Sobre essa vontade, originária de um homem ontologicamente religioso, o autor conclui: “Em suma, nessa nostalgia religiosa exprime o desejo de viver num cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador”⁶³. Assim o homem representa essa vontade nas construções dos templos e santuários.

E o que pode então consolar a alma desse homem ontologicamente religioso é a sua experiência de transformar o seu tempo num tempo sagrado e isso lhe será possível periodicamente uma vez que pode transformar o seu espaço, através de edifícios sagrados o que lhe proporciona “(...) encontrar no Cosmos tal como era in principio, no instante mítico da Criação”⁶⁴, conclui o autor.

2- A RELIGIÃO E O TEMPO NA CONCEPÇÃO DE MIRCEA ELIADE

As diferenças salientadas pelo autor Mircea Eliade entre religião e tempo, se dá relativamente em construções ligadas ao judaísmo e ao cristianismo. Sobre a sua intenção de investigar essas diferenças, o autor fala: “Em seguida veremos as diferenças relativamente ao judaísmo e ao cristianismo”.⁶⁵

E se quiser seguir o autor na sua investigação sobre as diferenças entre o judaísmo e cristianismo e se ele autoriza a fazer esse itinerário, está claro, na sua afirmação o objetivo deste trajeto: “É sobretudo essa concepção arcaica do Tempo mítico que nos interessa”.⁶⁶

Segundo o autor, alguns fatos revelam com mais facilidade o comportamento do homem religioso em relação ao Tempo. Antes, porém, o mesmo faz a seguinte observação preliminar:

(...) em várias línguas das populações aborígenes da América do Norte, o termo “Mundo” (= Cosmos) é igualmente utilizado no sentido de “Ano”. Os yokut dizem “o mundo passou”, para exprimir que “um ano se passou”. Para os yuki, o “Ano” é designado pelos vocábulos “Terra” ou “Mundo”. Como os yokut, eles dizem “a terra passou”, no sentido de que se passou um ano. O vocabulário revela a correspondência religiosa entre o mundo e o Tempo Cósmico. O Cosmos é concebido como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano-Novo.⁶⁷

⁶³ MIRCEA, E. *O sagrado e o profano*, p. 61.

⁶⁴ *Idem.*, p. 61.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 66.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 66.

⁶⁷ *Ibidem.*, p. 67.

De acordo com essa observação, é mais compreensível a relação do homem com o Tempo e o Mundo. Quando de posse do mundo, o homem estabelece uma vinculação com o Tempo, com o Tempo, também, estabelece uma conexão com o mundo. Portanto, Tempo e Mundo estão numa interdependência, quando se referem ao vínculo que se estabelece entre o homem e o seu comportamento religioso. Assim, conclui o autor: “A correspondência cósmico-temporal e de natureza religiosa: pois tanto um como o outro são realidades sagradas, criações divinas”.⁶⁸

Para tornar compreensível essa correspondência entre Tempo e Cosmos, o autor cita, como exemplo, a construção dos edifícios sagrados (templos) que representam a imagem do Mundo, e que abrigam um simbolismo religioso, resultando, desse modo, em uma relação tríade entre Tempo e Mundo, unidos pelos laços do religioso contido no homem. Para ilustrar tais afirmações, o autor dá, como exemplo, o que se encontra entre os algonkins e os sioux:

(...) sua cabana sagrada representa o universo e simboliza também o ano. Porque o ano é concebido como um trajeto através das quatro direções cardeais, significadas pelas quatro janelas da cabana sagrada.⁶⁹

Para ilustrar ainda mais as suas afirmações, o autor completa: “Os Dakota dizem: “O Ano é um círculo em volta do Mundo”, quer dizer, em volta da sua cabana sagrada, que é um imago mundi”.⁷⁰

Diz, ainda, que, na Índia se encontra o exemplo mais claro de correspondência cósmico-temporal e, por conseguinte, de natureza religiosa. Relata o autor:

Vimos que a elevação de um altar equivale à repetição da cosmogonia. Ora, os textos acrescentam que o “altar do fogo é o Ano” e explicam deste modo seu simbolismo temporal: os trezentos e sessenta tijolos de acabamento correspondem às trezentas e sessenta noites do ano, e os trezentos e sessenta dias (shatapatha Brâhmana, X, 5, 4, 10 etc...). Em outras palavras, a cada construção de um altar de fogo, não somente se refaz o Mundo, mas também se “constrói o Ano”: regenera-se o Tempo criando-o de novo. Por outro lado, o ano é equiparado a Prajâpati, o deus cósmico; portanto, a cada novo altar reanima-se Prajâpati, quer dizer, reforça-se a santidade do Mundo. Não se trata do Tempo profano, da simples duração temporal, mas da santificação do Tempo cósmico. Com a elevação de um altar do fogo, o Mundo é santificado, ou seja, inserido num tempo sagrado⁷¹

⁶⁸ ELIADE, M. O Sagrado e o Profano, p. 67.

⁶⁹ Idem., p. 67.

⁷⁰ Ibidem., p. 67.

⁷¹ Ibidem., p. 68.

Também no templo de Jerusalém se encontra um simbolismo temporal análogo, conforme o autor, o qual está integrado no simbolismo cosmológico. Afirma, posteriormente, que:

(...) segundo Flávio José (Ant. Jud. III, 7,7), os doze pães que se encontravam sobre a mesa significavam os doze meses do ano e o candelabro de setenta braços representava os decanos (quer dizer, a divisão zodiacal dos sete planetas em dezenas). O Templo era um imago mundi: situando-se no “centro do Mundo”, em Jerusalém, santificava não somente o Cosmos como um todo, mas também a “vida” cósmica, ou seja, o Tempo.⁷²

Espaço e tempo são os elementos através dos quais o homem manifesta a sua condição religiosa. A proximidade entre o tempo e o espaço foi descoberta por Hermann Usener, ao ser citado por Eliade, uma vez que, segundo ele, o espaço e o tempo são meios pelos quais o homem religioso pode empenhar-se na sua relação trans-humana. Sobre isso, o autor referenda:

O parentesco entre *templum* e *tempus* a que estamos nos referindo nos textos acima, segundo o autor é de mérito de Hermann Usener, que o conseguiu ao interpretar os dois termos pela noção de intersecção e que ulteriormente, a través de outras investigações, descobriu-se que *templum* exprime o espacial, *tempus* o temporal. E o conjunto desses dois elementos constitui uma imagem circular espaço-temporal.⁷³

Sobre todos esses fatos, pode-se concluir que, para o homem religioso, o mundo encontra, a cada ano, uma santidade provinda do originário, ou seja, do primitivo, do primeiro, daquele que não foi copiado de modelo algum. O Mundo que se renova, tornando-se tal qual foi construído pelo Criador. Assim, exprime-se o autor ao oferecer a sua significação profunda desses fatos: “A significação profunda de todos esses fatos parece ser a seguinte: para o homem religioso das culturas arcaicas, o Mundo renova-se anualmente, isso é, reencontra a cada novo ano a santidade, tal como quando saiu das mãos do Criador”.⁷⁴

⁷² ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 68.

⁷³ *Idem.*, p. 68.

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 69.

2.1 A SACRALIDADE DO TEMPO

Mircea Eliade, na sua obra *O Sagrado e o Profano*, aponta o tempo como um espaço de intervalos sagrado e profano. Dessa maneira, o tempo pode ser visto como um espaço de vivência religiosa ou, então, um tempo de ausência religiosa ao qual o autor denomina tempo profano. Tendo o tempo a sua disposição, tempo sagrado ou profano, o homem pode transitar entre esses dois espaços, passando de uma situação de duração temporal para um tempo sagrado. Essa passagem se realiza por meio dos ritos. Sobre isso, o autor se pronuncia da seguinte forma:

Há por um lado, os intervalos de Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas); por outro lado há o tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso. Entre essas duas espécies de tempo, existe, é claro, uma solução de continuidade, mas por meio dos ritos o homem religioso pode “passar”, sem perigo, da duração temporal ordinária para o Tempo sagrado.⁷⁵

Através de um tempo litúrgico que representa a reatualização do evento sagrado, o homem entra em contato com um passado que se torna “tempo mítico primordial tornado presente”. Portanto, toda a festa religiosa, parte integrante do tempo sagrado, representa uma reatualização da qualidade de um tempo denominado tempo sagrado. Diante disso, o mesmo autor afirma que o surpreende essa diferença essencial entre a qualidade dos tempos. Fundamenta a sua explicação sobre a diferença entre os tempos quando afirma:

Surpreende-nos em primeiro lugar uma diferença essencial entre essas duas qualidades de tempo: o tempo sagrado é por sua natureza reversível, no sentido que é, propriamente falando, um tempo mítico primordial tornado presente. Toda festa religiosa, todo o tempo litúrgico, representa a reatualização de um evento sagrado que teve lugar num passado mítico, “nos primórdios”.⁷⁶

Tomar parte de uma festa religiosa subentende-se a passagem ou o escape do tempo ordinário para um tempo de reintegração com o “espírito” da própria

⁷⁵ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 63.

⁷⁶Idem., p. 63.

festa, ao que a festa se propõe. Em consequência disso, o tempo sagrado está constituído de um carácter de duração reversível, ou seja, é indefinidamente repetível. É o que afirma o autor quando escreve:

Participar religiosamente de uma festa, implica a saída de um tempo temporal “ordinária” e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa. Por consequência, o tempo Sagrado é indefinidamente recuperável, indefinidamente repetível.⁷⁷

Por outro lado, quanto ao tempo sagrado, ele não emana, não tem sua origem e nem deriva de uma duração irreversível. No ponto de vista heideggeriano, contrário à visão aristotélica, a ordem é que abranja o próprio ser, como aquilo que torna possível as múltiplas existências. Assim, o tempo sagrado mantém-se sempre igual a si mesmo, não se modifica e nem se exaure. O tempo sagrado, por isso, torna-se o reencontro com a primeira festa da aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se fez no decorrer do tempo. Sobre essa realidade o autor fala:

De certo ponto de vista, poder-se-ia dizer que o tempo sagrado não “flui”, que não constitui uma “duração” irreversível. É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda e não se esgota. A cada festa periódica reencontra-se o mesmo Tempo sagrado – aquele que se manifestara na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gestas, que são justamente reatualizadas pela festa. Em outras palavras, reencontra-se na festa a primeira aparição do Tempo sagrado, tal qual ela se efetuou ab origine, in illo tempore. Pois esse Tempo sagrado no qual se desenrola a festa não existia antes das gestas divinas comemoradas pela festa.⁷⁸

Exposto ao tempo e inserido nele, donde se faz e se constitui ser humano e, portanto, subordinado ao que lhe é inerente, o homem tem as duas espécies de Tempo. Se, por estar no mundo, lhe é conferida a realidade de viver no tempo presente histórico, lhe é possível, também, se inserir num outro tempo: o Tempo sagrado. Por essa razão, podem existir dois tipos de homem: um recolhido apenas ao tempo histórico e outro aos dois tempos, uma vez que ao Tempo sagrado todo o homem pode se integrar. Dessa forma, pode-se distinguir homem religioso e homem não religioso. O homem religioso se recusa a crer que a existência humana está concluída com o término de seu tempo “aqui” e, por isso, crê na vida

⁷⁷ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 64.

⁷⁸Idem, p. 64.

enquanto processo constante e eterno. Por sua vez, o homem não religioso aposta na suspensão da vida após seu término no “aqui”, parece-lhe claro que a vida tem as suas demarcações e uma delas é a sua conclusão, o seu cessar. Sobre os dois tipos de homens, Mircea Eliade afirma:

O homem religioso vive assim em duas espécies de Tempo, das quais a mais importante, o Tempo sagrado se apresenta sob o aspecto paradoxal de um Tempo circular, reversível e recuperável, espécie de eterno presente mítico que o homem reintegra periodicamente pela linguagem dos ritos. Esse comportamento em relação ao Tempo basta para distinguir o homem religioso do homem não-religioso. O primeiro recusa-se a viver unicamente no que, em termos modernos, chamamos de “presente histórico”; esforça-se por voltar a unir-se a um Tempo sagrado que de certo ponto de vista, pode ser equiparado à “Eternidade”.⁷⁹

Em busca de uma precisão, ou seja, de um absoluto rigor na determinação de medida, da representação de Tempo para o homem não-religioso da sociedade dita moderna, o autor afirma que é algo muito difícil de fazê-la em poucas palavras. A intenção de encontrar uma exatidão o levaria a ingressar no estudo das filosofias do tempo contemporâneo e, ao mesmo tempo, descobertas dos conceitos de que a ciência se utiliza para as suas investigações. Sobre essa questão o autor prefere enveredar-se por outro caminho: comparar a maneira de proceder da pessoa referente ao existir. . Sobre essa questão, o autor se refere:

É muito difícil precisar, em poucas palavras, o que representa o Tempo para o homem não-religioso das sociedades modernas. Não é nosso propósito falar das filosofias modernas do tempo, nem dos conceitos que a ciência contemporânea utiliza para as suas investigações. Nosso objetivo não é comparar sistemas ou filosofias, mas sim comportamentos existenciais”.⁸⁰

Mas ao homem não-religioso estão destinados dois Tempos. Há um tempo em que a vida se apresenta continuamente no mesmo tom, ou seja, se repete de forma invariável e uniforme. Destaca-se pela ausência de continuidade e se mostra enfadonho e maçante. Contrapondo-se a esse tempo monótono, existe outro tempo: o tempo da cessação de uma atividade, tempo do descanso e do repouso. Sobre esses dois tempos, o autor afirma:

⁷⁹ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 64.

⁸⁰ Idem., p. 65.

(...) o que se pode constatar relativamente a um homem não-religioso é que também ele conhece uma certa descontinuidade e heterogeneidade do Tempo. Também para ele existe o tempo predominantemente monótono do trabalho e o tempo do lazer e dos espetáculos, numa palavra o “tempo festivo”.⁸¹

O ritmo do tempo do homem não-religioso é constituído por momentos diferentemente intensos. Assim, o ritmo do tempo se organiza a partir da escuta de uma música que o toca, quando espera a pessoa amada no momento em que se encontra apaixonado. Também apresenta diferente organização quando por ocasião de suas atividades de trabalho ou outra que o faça sentir-se aborrecido e enfastiado. Portanto, o homem não-religioso está submetido ao seu tempo e um tempo que lhe traz ritmos temporais diferentes. Sobre o ritmo do tempo do homem não-religioso, segue-se passagem:

Também ele vive em ritmos temporais variados e conhece tempos diferentemente intensos: quando escuta sua música preferida ou, apaixonado espera ou encontra a pessoa amada, ele experimenta, evidentemente, um ritmo temporal diferente de quando trabalha ou se entedia.⁸²

Qual a diferença essencial entre o Tempo do homem não-religioso e o do homem religioso? Esse é o próximo passo que o autor se propõe trazer à luz de sua reflexão. Para ele, há uma diferença essencial, e ela se constitui na medida em que o homem religioso conhece intervalos que são “sagrados”. A diferença mais central, a mais importante característica e o espírito que separa um homem não religioso do homem religioso é que o homem religioso traz consigo um tempo santificado pelos deuses, enquanto o homem não-religioso não apresenta a disponibilidade para um acesso ao transcendente. O tempo litúrgico lhe é inacessível. Para o homem não religioso, a sua existência não apresenta nenhum contrato ou acordo para o mistério. Sua vida se esgota na sua própria existência. Assim, fala o autor sobre essa diferença:

(...) em relação ao homem religioso (...) ele conhece intervalos que são “sagrados”, que não participam da duração temporal que os precede e os sucede, que tem uma estrutura totalmente diferente e uma outra “origem”, pois se trata de um tempo primordial, santificado pelos deuses e suscetível de tornar-se presente pela festa. Para um homem não religioso essa qualidade trans-humana do tempo litúrgico é inacessível. Para o homem não-religioso o Tempo não pode apresentar nem rotura, nem mistério: constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência (...).⁸³

⁸¹ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 65.

⁸² *Idem.*, p. 65.

⁸³ *Ibidem.*, p. 65.

Complementando a diferença entre esses dois tipos de homens com dois tipos de tempo em suas vidas, o autor conclui sobre o homem não-religioso:

(...) portanto, tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência. Seja qual for a multiplicidade dos ritmos temporais que experimenta e suas diferentes intensidades, o homem não-religioso sabe que se trata sempre de uma experiência humana, onde nenhuma presença divina se pode inserir.⁸⁴

E sobre o homem religioso o autor diz:

Para o homem religioso, ao contrário, a duração temporal profana pode ser “parada” periodicamente pela inserção, por meio de ritos, de um Tempo sagrado, não histórico (no sentido de que não pertence ao presente histórico)⁸⁵

O Tempo sagrado acontece na ruptura que se dá no tempo profano. Quando esse Tempo se rompe e se abre uma fissura para o transcendente, se inaugura, a cada rompimento, uma inserção no Tempo sagrado. Mas onde, em que lugar e espaço acontece esse romper-se? Na igreja. No seu serviço religioso que se realiza no seu interior. Nesse espaço e através de seu serviço litúrgico, a igreja recupera a paixão, a morte e a ressurreição de Jesus Cristo. Assim, encontra-se nas palavras do autor:

Tal como uma igreja constitui uma rotura de nível no espaço profano de uma cidade moderna, o serviço religioso que se realiza no seu interior marca um rotura na duração temporal profana: já não é o Tempo histórico atual que é presente – o Tempo que é vivido, por exemplo, nas ruas vizinhas -, mas o Tempo que se desenrolou a existência histórica de Jesus Cristo, o Tempo santificado por sua pregação, por sua paixão, por sua morte e ressurreição.⁸⁶

Cuidadoso ao seu estudo e fiel a sua reflexão, o autor esclarece, no entanto, que o exemplo acima não esvazia toda a diferença entre o Tempo Sagrado e o Tempo Profano. Por isso, recorre ao conhecimento de outras religiões, principalmente as religiões arcaicas em que o Tempo sagrado não se reduz à reatualização, mas a um Tempo mítico, ou seja, um Tempo primordial, não identificável no

⁸⁴ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 65.

⁸⁵ *Idem.*, p. 66.

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 66.

passado histórico. O autor, sobre o exemplo acima, menciona, no entanto, que o cristianismo inovou a experiência e o conceito do tempo litúrgico.

É preciso, contudo, esclarecer que este exemplo não explicita toda a diferença existente entre o Tempo profano e o Tempo sagrado, pois em relação às outras religiões, o cristianismo inovou a experiência e o conceito do Tempo litúrgico ao afirmar a historicidade da pessoa do Cristo. A liturgia cristã desenvolve-se num tempo histórico santificado pela encarnação do Filho de Deus. O Tempo sagrado periodicamente reatualizado nas religiões pré-cristãs (sobretudo nas religiões arcaicas), é um Tempo mítico, quer dizer um tempo primordial, não identificável com o passado histórico, um Tempo original, no sentido de que brotou “de repente, de que não foi precedido por um outro Tempo, pois nenhum Tempo podia existir antes da aparição da realidade narrada pelo mito”⁸⁷.

As diferenças entre o judaísmo e o cristianismo parecem ter relevâncias consideráveis dentro do tema até aqui refletido: Tempo sagrado e Tempo profano. Sobre essas diferenças é que o autor se debruça nas páginas seguintes de sua obra as quais serão analisados no próximo capítulo.

Hoje se vêem as inúmeras “pequenas religiões” que se espalham pelas cidades como igrejas, seitas, escolas, todas essas, mesmo que trazem aspectos aberrantes, pertencem ao círculo da religiosidade. Nesse sentido, se tem movimentos políticos e profetismo sociais que eclodem em fanatismo religioso, o qual Mircea Eliade faz recordar a estrutura mitológica do comunismo e sentido escatológico que Marx enriqueceu este mito venerável de toda uma ideologia messiânica judaico-cristã.

Mircea Eliade mostra no desenvolvimento de sua obra, outras atitudes, atividades e movimentos que fazem o homem decifrar vestígios de saudade do paraíso, a qual restabelece a interrupção ocorrida entre as beatitudes da carne e a consciência como se vê ao se deparar com os movimentos de liberdade sexual, nudismo e mesmo um paciente de psicanálise ao ser convidado a ir no fundo de si mesmo para enfrentar seus traumas. Assim, oferecer a si mesmo valores espirituais afrontando seu inconsciente a fim de atingir o “mundo dos valores culturais”⁸⁸, os quais irão possibilitar atingir o nível adulto e criador como são concebidas no mundo moderno. Eliade salienta o significado da experiência do sagrado bem como o papel da religião:

⁸⁷ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 66.

⁸⁸ Idem, p. 162.

Conforme vimos, é a experiência do sagrado que funda o mundo, e mesmo a religião mais elementar é, antes de tudo, uma ontologia. Em outras palavras, na medida que inconsciente é o resultado de inúmeras experiências existências, não podem deixar de assemelhar-se aos diversos universos religiosos. Pois a religião é a solução exemplar de toda a crise existencial não apenas porque é indefinidamente repetível, mas também porque é considerada de origem transcendental e, portanto, valorizada como valorização recebida de um outro mundo, trans-humano.⁸⁹

Dessa maneira, o homem sai da crise e fica receptível a valores, transpondo situações pessoais e faz alcançar o mundo espiritual. O homem moderno traz em si muitos anseios, sonhos e fantasias, suas experiências que não se incluem num todo ao “homo religiosus” que, assim, não instituem um modo de viver e agir. Inconscientemente, o homem moderno traz inúmeros símbolos com mensagens a ser transmitidas ocasionando o equilíbrio da psique ajudando o homem a alcançar o universal. Em si, os símbolos levam a uma experiência individual e à conversão de um marco espiritual a perceber metafisicamente o mundo.

2.2 O SIMBÓLICO E SEU VALOR EM ÉPOCA MARCADA POR MUDANÇAS

Quando se reflete a respeito do tempo, deve se levar em conta que o homem já reconheceu a presença do sagrado na sua forma mais simples que é estar diante do outro. Também se vê diante da incessante transformação da natureza e, assim, lembramos o grande significado que a “Mãe-Terra” exercia. Era vista como unidade fundamental das coisas e do tempo lhe atribuindo um caráter sobrenatural. Assim, nos diz Avelino:

(...) Mãe-Terra que simbolizava a unidade fundamental de todas as coisas e de todo o tempo, unidade essa de caráter sobrenatural (...). A deusa Mãe-Terra não estava configurada nos termos antropomórficos que ela assumirá mais tarde, (...) chamá-la de deusa Mãe-Terra é uma alusão ao que, ainda na pré-história, ficará claro para humanidade: a natureza é, tal como a mulher, fértil e provedora. O nascimento em geral a fertilidade como propiciadora do nascimento têm algo de extraordinário, de sagrado⁹⁰.

⁸⁹ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 171.

⁹⁰ SILVA, José Carlos Avelino da. *O sagrado e a individualidade*, p.60.

Desse modo, percebe-se o valor que se dava às questões de fenômenos naturais como fertilidade, nascimento e transformação, concluindo haver uma força sagrada por detrás. O simbólico era captado por meio da experiência sensorial, ou seja, no seu cotidiano.

No decorrer dos tempos, o homem, ao estabelecer a firme relação com a natureza, passa a expressá-la através de símbolos como adornos corporais, gravura, escultura, agricultura, etc. Essa forma relacional se construiu no período da pré-história. A simbologia era sagrada, apesar de não se tratar de dogmas, mas tinha a ver com seu modo de ser.

O simbolismo sagrado para o homem da pré-história não é um caminho, nem um conjunto de dogmas, mas uma maneira de ser, um estado de espírito, uma forma de conhecimento. (...). O conhecimento simbólico é resultado de experiências não conceituais, não verbalizadas. (...). Não havia pensamento com palavras, mas com emoções⁹¹.

Para esse homem pré-histórico, a multiplicidade de emoções, pensamentos e palavras estaria expressa na “deusa Mãe-Terra”. O uso da fala passa a ser dominante na relação do homem contemporâneo. Para se memorizar metodicamente tudo o que se contemplava naquele momento histórico, cria-se o rito como fruto da cultura sensorial (sensações), tornando-se um meio para se manter sistematicamente a relação do ser humano com o cosmo. Esse fator é fundamental para formação da cultura.

Quando o homem não consegue compreender os acontecimentos a sua volta, depara-se com a dimensão transcendental, surgindo um conflito espacial e temporal “O sagrado e o profano, a realidade e a não realidade são as dimensões do ser humano que nascem desse duplo conflito”⁹². Também se vêem conflitos de causa e efeito, idéias essas que a partir de Heráclito e Aristóteles, serão construídas, ou melhor, tentar-se-á filosoficamente, buscar uma melhor compreensão.

O autor Avelino, em uma de suas afirmações, diz:

O ser humano nasceu monoteísta, venerando a deusa Mãe-Terra. Sem abandonar a deusa Mãe, ele diversificou a expressão do sagrado com o fracionamento da realidade, quando ele conseguiu particularizar a realidade tanto dos fenômenos naturais (...) quanto do produto de seu trabalho.⁹³

⁹¹ SILVA, José Carlos Avelino da. *O sagrado e a individualidade*, p.61.

⁹² Idem., p.64.

⁹³ Ibidem., p.66.

E segue fazendo sua explanação, afirmando que tudo vai levá-lo ao centro de sua devoção que é a Mãe-Terra. Enquanto para esse homem tiver valor o eterno e o absoluto, só será sagrado quando a comunicação se mantiver possível. Hoje, o homem se porta como um ser eficiente com inúmeras capacidades. Criando, em seu meio, uma cultura material, se reconhece como capaz de ter uma espiritualidade e, assim, vive em oposição aos sentimentos desenvolvidos pelo homem na pré-história, buscando, desenfreadamente, sua liberdade por meio de instrumentos e do trabalho, o mesmo quer sua alteridade.

Quando o homem moderno a-religioso não compreender os símbolos como meio para despertá-lo ao universal, restringindo-o a uma situação individual, significa que os símbolos não fizeram passar para uma espiritualidade, reduzindo-o às estruturas do real.

Em suas considerações, Eliade, ao discorrer sobre o sagrado e o profano no mundo moderno, estimula a seguir pesquisando o tema já que o mesmo se torna complexo, mas com aspectos essenciais à vida humana. Mostram-se as diferentes concepções que se tem do homem religioso e do a-religioso e relaciona brevemente as características dos mesmos:

De certo ponto de vista, quase se poderia dizer que, entre os modernos que se proclamam a-religiosos, a religião e a mitologia estão “ocultas” nas trevas de seu inconsciente – o que significa também que as possibilidades de reintegrar uma experiência religiosa da vida jazem, nesses seres, muito profundamente neles próprios. (...) o homem a-religioso teria perdido a capacidade de viver conscientemente a religião e, portanto, de compreendê-la e assumi-la; mas, no mais profundo de seu ser, ele guarda ainda a recordação dela. (...) a religiosidade caiu ao nível da consciência dilacerada; depois da segunda, caiu ainda mais profundamente, no mais fundo do inconsciente: foi “esquecida”⁹⁴.

Para os cristãos católicos, de modo especial, existem muitos símbolos, muitos ritos que detêm uma conotação sagrada e inspiram a fé. A comunhão eucarística é um símbolo que leva ao divino, que, através da força do Espírito Santo e da Palavra, acontece o fenômeno da transubstanciação, e a partir daí, tem-se o corpo e sangue de Cristo, um sacramento, algo que vai além de um mito e está inserido na história. É realmente um símbolo forte aos olhos da fé na Carta Encíclica do Santo Padre João Paulo II que traz um recorte de Santo Efreim que diz

⁹⁴ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 173.

“chamou o pão seu corpo vivo, encheu-o de si próprio e de seu espírito. (...) E aquele que o come com fé como Fogo e Espírito. (...) Tomai e Comei todos; e, com ele, comi o Espírito Santo. De fato, é verdadeiramente o meu corpo, e quem o come viverá eternamente”.⁹⁵

E diz mais ainda sobre esse grande sinal sagrado: “A Eucaristia é verdadeiramente um pedaço de céu que se abre sobre a Terra; e um raio de glória de Jerusalém Celeste, que atravessa as nuvens da nossa história e vem iluminar nosso caminho”.⁹⁶

Estudos e definições foram ocorrendo em diferentes séculos, os quais o Concílio Vaticano II conservou e atualizou ao nosso tempo com inúmeras iluminações trazidas por diferentes decretos e, de modo enfático, pela constituição *Sacrosanctum Concilium* que, entre outras propostas, propõe sempre entender as necessidades que cada época apresenta e contemplar a obra salvífica de Cristo. Nesses termos, entender-se-ão o mistério e a sacralidade da Eucaristia, como nos alerta Aldazábal:

O sinal eucarístico da comida, profundamente humano, já nos indica o caminho do mistério e de comunhão que Cristo pensou para este sacramento: ele mesmo quis ser alimento e bebida escatológica para os seus ao longo de seu caminho. Mas o centro da Eucaristia está em Cristo mesmo, em sua pessoa, em sua presença, que explica também a atualidade de seu acontecimento pascal e a transformação dos elementos e da comunidade. (...). Transcende e explica também a intenção do memorial, porque nos permite conhecer mais a fundo a possibilidade de uma atualização do sacrifício pascal que celebramos.⁹⁷

Portanto, pode-se vislumbrar a grandiosa obra sagrada com a qual se tem contato diariamente e que infelizmente vai sendo substituída por outros “Baal” (*Os 11, 2*) no decorrer da busca por autonomia.

Na Sagrada Escritura, pode-se observar, na carta 1Tm 6,20 que fala sobre o depósito de fé, ou seja, o patrimônio sagrado do qual fala o Catecismo. Assim, revendo este texto, percebe-se a grandiosidade sagrada com o que o ser humano se depara ao falar de Igreja Católica, sua tradição e interpretação tanto

⁹⁵ JOÃO PAULO II. *Sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja*. p.19.

⁹⁶ *Idem.*, p.21.

⁹⁷ ALDAZÁBAL, J. *A Eucaristia*, p. 313

da palavra quanto do estudo e aplicação dos sacramentos. Desse modo, pode-se conferir no Catecismo:

“O patrimônio sagrado” da fé (*depositum fidei*), contido na Sagrada Tradição e na Sagrada Escritura, foi confiado pelos apóstolos à totalidade da igreja. “Apegando-se firmemente ao mesmo, o povo santo todo, unido a seus Pastores, persevera continuamente na doutrina dos apóstolos e na comunhão, na fração do pão e nas orações, de sorte que na conservação, no exercício e na profissão da fé transmitida se crie uma singular unidade de espírito entre os bispos e os fiéis.”⁹⁸

Neste trecho, nota-se, que o catecismo vai além de uma pura definição referente à palavra sagrado, bem como a outros costumes e orientações da Igreja Católica.

Sabe-se que o mundo esta passando por profundas mudanças. Isso se reflete sobre o cristianismo e sobre os sinais sagrados da Igreja e da sociedade. A esse respeito um autor chama a uma reflexão. Ele é Andrés Torres Queiruga, na obra “Fim do cristianismo pré- moderno. Desafios para um novo horizonte”, lançado no ano 2000 pela editora Sal Terrae em Maliaño (Espanha) e, em 2003, pela editora Paulus, aqui, no Brasil. Nessa obra, entre outros pontos descritos pelo autor, salienta-se o papel da modernidade como fonte de uma mudança radical de paradigma, como a autonomia e historicidade, autonomia e subjetividade bem como as consequências da mudança desses paradigmas.

Percebe-se que tal mudança é algo determinante dentro do dinamismo moderno atingindo bases que a autonomia do homem, até o momento, jazia algumas experiências, servia-se de fonte filosófica inspiradora ou fonte de reflexão. Hoje, essas realidades já se tornaram e ganharam uma legalidade intrínseca como a realidade social, econômica, política. Segue ainda nos campos da psicologia, da moral e da realidade histórica e evolutiva (historicidade).

Para o autor Queiruga o problema que o cristianismo está enfrentando, hoje, é fruto de um processo que há décadas vem se consolidando em nosso meio. Já a *Gaudium et Spes*, no número dezenove, alerta sobre o nascimento do ateísmo por inadequação da fé a uma situação emergente. Destaca-se o papel fundamental que o teólogo deve exercer na autonomia moderna, concebendo um

⁹⁸ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. n.84.

novo jeito de se manter a relação com Deus, invertendo o modo de vivenciar ou conceituar o imaginário religioso na qual a primazia de Deus se defina no pouco amor.

(...) Trata-se de enunciar como tarefa fundamental para a teologia cristã em nosso tempo a necessidade de dar uma guinada completa no modo de conceber a relação de Deus conosco. (...) Deus está sempre aqui entre nós (...) E, nele e a partir dele, o homem e a mulher são antes de tudo íntima e radical passividade, enquanto suscitados e convocados. (...) portanto, ativos só enquanto liberdades finitas, sempre indecisas entre a resposta e a passividade, entre a acolhida e a recusa, entre o deixar se amar e salvar ou fechar-se na apatia e prender-se no egoísmo.⁹⁹

Nesses termos, entende-se, ainda, que o ser humano depende da presença de Deus ou que esse Deus irá se contentar, ou seja, tenha necessidades de nossas pagas, sacrifícios, pelo contrário, somos nós que precisamos de sua permanência em nossa efetividade vivencial e, assim, se distingue a contextualidade dos termos sagrado e profano. “Por isso, ele também manda e proíbe, premia e castiga, reserva para si um espaço de nossa – ‘sagrado’ – e nos deixa o resto – o ‘profano’”¹⁰⁰. Sendo assim, pode-se perceber que, na modernidade, o cristão, o teólogo, ambos precisam compreender, o quanto antes, três aspectos fundamentais: momento histórico, ou seja, a relação com o objeto teológico, a consciência, podendo, assim, propor novos paradigmas em que um dos fatos marcantes é a autonomia no cenário moderno que provoca uma “renúncia da fé”. Não basta manter-se, talvez, um saudosismo ou desejo de voltar atrás no contexto histórico ou manter a crítica pela crítica no modernismo, mas sim, manter o pensamento vivo e conhecer a realidade com seus desafios e procurar sim, evitar os perigos vindouros, sendo críticos nas experiências de fé já vivenciada há séculos. Nesses termos Queiruga afirma:

Trata-se, em todos os sentidos, de uma revelação epocal, ou como também diremos, de uma mudança de paradigma, cujas consequências ainda estamos muito longe de poder calcular, mas que, ao menos devemos introduzir com plena consciência na tentativa de re-pensar teologicamente a secular experiência da fé.¹⁰¹

⁹⁹ QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p. 16.

¹⁰⁰ Idem, p. 17.

¹⁰¹ Ibidem, p.23.

Pode-se perceber que, ao tratar do religioso, a fonte da tradição sofre ao passar por ameaçadoras mudanças, nas quais se corre o risco do conservadorismo teológico ou por críticas secularistas e ateias infundadas, deparando-se entre dois extremos, que levam o homem, em seu pensar autônomo, a negar as realidades transcendentais. Um ponto de equilíbrio se faz necessário e emergente no processo histórico instaurado.

A nova autonomia do mundo constitui, em seu nível, um dado irreversível (...). Oriundos de tal concepção, velhos hábitos herdados de quando Deus “chovia e trovoava” (...). Porém, quem talvez sustente em nome de uma “prudência pastoral” mal entendida não percebe que tentar justificá-los em princípio, e unir a essas atitudes a verdade da fé, significa – na cultura atual – estar semeando ateísmo.¹⁰²

Desse modo, nota-se que a entrada para a modernidade provocou o abandono da visão mítica já salientada por Rudolf Bultmann¹⁰³, não negando a ação de Deus, mas sim a ação mundana, ou seja, pode-se correr o risco de ficar com uma imagem de Deus que está no céu, a qual, intervém na criação, mas não se envolve, produzindo um desejo de aproximação por parte do ser humano que lhe oferece ritos, invocações, súplicas e oferendas.

Assim, Queiruga, ao citar Karl Rahner, quer esclarecer sobre a visão deísta ou a visão do “deísmo intervencionista”¹⁰⁴, que perambula entre os extremos do mundo mítico e do transcendentalismo na modernidade, então, se diz o seguinte:

¹⁰² QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.26.

¹⁰³ < <http://teologia-contemporanea.blogspot.com.br/2008/03/rudolf-bultmann-1884-1976.html> > acesso 28 nov. 2012: É precisamente pelo abandono radical e pela crítica consciente dessa cosmovisão mitológica da Bíblia que podemos trazer à luz a pedra de tropeço real, ou seja, o fato de que a palavra de Deus chama o ser humano a renunciar a toda segurança de obra humana. "A fé é a renúncia por parte do ser humano à sua própria segurança e a disposição de encontrá-la unicamente no além invisível, em Deus. Isso significa que a fé é uma segurança ali onde nenhuma segurança pode ser vista; é como disse Lutero, a disposição de entrar confiadamente nas trevas do futuro.

¹⁰⁴ < <http://www.allaboutphilosophy.org/portuguese/deismo.htm> > Acesso em: 28 nov. 2012

Deísmo intervencionista: desde a segunda metade do século 18, o deísmo tem usado a ciência para justificar sua posição. Certos cientistas (como Sir Isaac Newton) foram capazes de elaborar mais e mais para explicar como o universo e tudo que nos cerca funciona. Muitos dos mistérios atribuídos a Deus pelo homem rendiam simples explicações mecanicistas. O aumento no conhecimento impulsionou o declínio da fé religiosa entre a elite intelectual. Como filósofo e matemático, Descartes reduziu Deus a uma "abstração matemática". A razão empurrou a fé para o reino da mitologia e da superstição, enquanto que o deísmo se deteriorou rapidamente para o ateísmo (crença que Deus não existe). A ciência parecia envolver-se em uma batalha de vários séculos com a religião pela mente do homem. A vida se tornou um produto de mudança cega - um cósmico jogo do acaso desempenhado ao longo do tempo. O conhecimento e a razão são de pouco valor se não forem utilizados com sabedoria. Sabedoria é o ingrediente principal que está em falta no deísmo. Enquanto o homem tenta alcançar a iluminação, Deus providencia uma transformação

É preciso reconhecer que, pelo que diz respeito à relação de Deus com o mundo, produziu-se e ainda se está produzindo uma mudança radical, não só na mentalidade não cristã, como também dentro do próprio cristianismo e de sua teologia: também nós, os cristãos, vamos nos acostumando lentamente a não descobrir nenhuma intervenção de Deus, pontual e espaço-temporal dentro de nosso mundo. Para os cristãos atuais, Deus tampouco é um elemento particular a mais, inserido na totalidade da realidade, que “age” sobre os demais, e cujo efeito, e imediata procedência da parte de Deus, pudessem ser constatados, mas constitui um pressuposto capaz de suportar a pluralidade do mundo juntamente com a mútua determinação das realidades concretas desse mundo, sem entrar nesse contexto como um momento particular a mais. (...) verdadeiramente teve lugar uma transformação enorme de mentalidade na passagem de épocas anteriores a nossa, uma transformação que certamente ainda não chegou a se impor até as últimas consequências, nem na prática religiosa de tipo médio, nem na teologia cristã, e precisamente por isso, esta criando-nos grandes dificuldades.¹⁰⁵

Essas idéias Rahner já as defendia na década de 1980, por isso devem ser levadas em consideração, em nossos dias, para uma melhor compreensão teológica dos fatos e avanços que o homem, em sua busca desenfreada por autonomia, dentro do período moderno, ora vive e procura alcançar. Ao refletir sobre esse conteúdo, exposto por Queiruga, também se considera o que Galimberti menciona ao tratar sobre o sagrado na religião:

Onde a religião cruza o mito, ali o mito termina. A fé no futuro supera a repositição do passado, a esperança dissolve a nostalgia, porque o olhar se dirige ao que deve vir, não mais ao que deve retornar.¹⁰⁶

Neste sentido, é interessante tratar o cristianismo como religião que supera a religião mitológica e a tragédia grega. Isto porque o cristianismo transforma o tempo cíclico em histórico, o finalismo em finalidade, e substitui totalmente a tragédia por uma riqueza incomensurável de significado.

A nostalgia está inserida no ser humano, mas, nesse caso, a humanidade segue seu percurso dentro do contexto histórico na busca de um sentido.

(Rm 12,2). Ao negligenciar a fé e a revelação de Deus, o deísmo anula a sabedoria (Prov 2,2-6). O deísta duvida da verdadeira Fonte de todo o conhecimento e compreensão (Is 11,2; Col 2,2-3). Ao desligar-se do Criador, os deístas de "livre pensamento", na verdade, limitam o conhecimento (Jr 10, 12-14).

¹⁰⁵ QUEIRUGA, A. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.31.

¹⁰⁶ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p.83.

2.3 EXISTENCIA HUMANA E VIDA SANTIFICADA

Compreender o comportamento do homem e o seu universo mental, segundo Mircea Eliade, é a tarefa do historiador das religiões. Sobre isso o autor problematiza essa questão lançando aos seus leitores, ávidos pelo assunto, a dificuldade que se encontra para ajustar a mentalidade de um intelectual moderno ocidental à visão religiosa do homem da Antiguidade clássica. Aprofunda ainda mais essa questão quando cita as religiões orientais como suscitação de outra tarefa do homem enquanto homem religioso. Examinar e elaborar essa questão, para o autor, nem sempre é fácil. Justifica-se, portanto, o papel do historiador das religiões quando se propõe a compreender e tornar compreensível o comportamento do homem religioso nesse contexto. Sobre isso Mircea Eliade afirma:

No melhor dos casos, um intelectual ocidental, com certo esforço, tem algumas probabilidades de se familiarizar com a visão religiosa da Antiguidade clássica e mesmo com algumas religiões orientais, como por exemplo, o hinduísmo ou o confucionismo.¹⁰⁷

Na tentativa de alargar a sua visibilidade religiosa o homem, de maneira louvável, se esforça para compreender a esfera das religiões, mas esse esforço não o leva muito longe. A razão desse seu pouco progresso, em compreender as outras religiões, se deve à construção complexa das religiões que são sustentadas numa vasta literatura sacra. Sobre isso exclama o autor: "... o intelectual ocidental não ultrapassa a esfera das religiões complexas e elaboradas, que dispõe de uma vasta literatura sacra."¹⁰⁸

Complementando esse tema, tendo em vista o homem religioso ocidental diante da religião oriental, o autor afirma:

Conhecer uma parte dessa literatura sacra, familiarizar-se com algumas mitologias e teologias orientais ou do mundo clássico, não é ainda suficiente para conseguir compreender o universo mental do homo religiosus. Essas mitologias e teologias encontram-se já excessivamente marcadas pelo longo trabalho dos letrados; embora, propriamente falando, não constituam "religiões do Livro" (como é o caso do judaísmo, do zoroastrismo, do cristianismo, do islamismo), possuem livros sagrados (a Índia, a China) ou, pelo menos, sofreram a influência de autores de prestígio (por exemplo, na Grécia, Homero).¹⁰⁹

¹⁰⁷ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 133.

¹⁰⁸ Idem., p. 133.

¹⁰⁹ Ibidem., p. 134.

Como então obter uma perspectiva religiosa mais ampla? Segundo o autor isso seria possível se o homem pudesse familiarizar-se com o folclore dos povos europeus, se estudasse melhor suas crenças, costumes e comportamentos perante a vida e a morte. Outros aspectos ainda relevantes seria o estudo de outras categorias entre as quais poderíamos citar: o estudo das sociedades rurais europeias, para compreender o mundo religioso dos agricultores neolíticos.

Sobre isso o autor considera como valor necessário o estudo sobre uma Europa cristianizada a mais de um milênio, mas que conseguiu integrar ao seu cristianismo uma grande parte de sua herança religiosa pré-cristã. Sobre essa avaliação o autor afirma:

É verdade que a maior parte das populações rurais da Europa foi cristianizada há mais de um milênio. Mas elas conseguiram integrar ao seu cristianismo uma grande parte de sua herança pré-cristã, de uma antiguidade imemorial. Seria inexato supor que, por esta razão, os camponeses da Europa não são cristãos. É preciso, porém reconhecer que a religiosidade deles não se reduz às formas históricas do cristianismo, que conserva ainda uma estrutura cósmica quase inteiramente perdida na experiência dos cristãos das cidades.¹¹⁰

Portanto, então possível concordar com a síntese do autor expressa na sua afirmação de que: “Pode-se falar de um cristianismo primordial, a-histórico; ao se cristianizarem, os agricultores europeus integraram a sua fé a religião cósmica que conservaram desde a pré-história.”¹¹¹

Para o historiador das religiões é mais complexo compreender e fazer compreender a totalidade das situações existenciais do homo religiosus. E isso se deve porque para lá das fronteiras das culturas agrícolas estende-se todo um mundo. Essa complexidade, segundo o autor, está apoiada num mundo verdadeiramente primitivo que precisa ser conhecido. Assim afirma o autor, sobre essa questão:

(...) o mundo verdadeiramente “primitivo” dos pastores nômades, dos caçadores totemistas, das populações ainda no estágio da caça miúda e da colheita. Para conhecer o universo mental do homo religiosus é preciso ter em conta, sobretudo, os homens dessas sociedades primitivas. Ora, o comportamento religioso deles parece-nos, hoje, excêntrico, se não francamente, e, em todo o caso, muito difícil de compreender.¹¹²

¹¹⁰ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 134.

¹¹¹ *Idem.*, p. 134.

¹¹² *Ibidem.*, p. 135

Qual seria então o único meio de compreender o universo mental alheio? Sobre isso o autor indica de forma peremptória: “Mas o único meio de compreender um universo mental alheio é situar-se dentro dele (salienta o autor “dentro dele”), no seu próprio centro, para alcançar, a partir daí, todos os valores que esse universo comanda”¹¹³

E sobre o homem arcaico, continua a discorrer o autor, dentro desse mesmo tema, é preciso nos deparar, adotando a perspectiva do homem religioso, com a ideia de que para ele (o homem arcaico) o Mundo existe porque foi criado pelos deuses. Isso se constitui no primeiro fato sobre o tema da compreensão da sociedade arcaica construída pelo homem religioso:

(...) o mundo não é mudo nem opaco, que não é uma coisa inerte, sem objetivo e sem significado. Para o homem religioso, o Cosmos “vive” e “fala”. A própria vida do Cosmos é uma prova de sua santidade, pois ele foi criado pelos deuses e os deuses mostram-se aos homens por meio da vida cósmica.¹¹⁴

Sob essa visão se funda um certo estágio de cultura onde o homem acaba se concebendo como um microcósmico. Ou seja, ela agora faz parte da Criação dos deuses, se reconhece no Cosmos. Por isso, então, a partir daí, se vê agora como obra divina e, portanto, como uma imagem de qualidades ou virtudes próprias da realidade humana. Assim afirma Mircea Eliade:

É por essa razão que, a partir de um certo estágio de cultura, o homem se concebe como um microcósmico. Ele faz parte da Criação dos deuses, ou seja, em outras palavras, ele reencontra em si mesmo a santidade que reconhece o Cosmos. Segue-se daí que a sua vida é assimilada à vida cósmica: como obra divina, esta se torna a imagem exemplar da existência humana.¹¹⁵

Diante disso, da sua postura como homem incorporado na obra divina, residente no microcósmico do grande mundo, ele transpõe tudo quanto concebe de deus para a sua situação existencial. Dessa forma todas as experiências de vida

¹¹³ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 135.

¹¹⁴ *Idem.*, p. 135.

¹¹⁵ *Ibidem.*, p. 135.

passam a corresponder nas suas experiências vividas e não simplesmente nas ideias. Sob essa estrutura sua vida se constrói, e assim escreve o autor:

(...) o casamento é valorizado como uma hierogamia entre o Céu e a Terra. Entre os agricultores, porém, a correspondência Terra-Mulher é ainda mais complexa. A mulher é assimilada à gleba, as sementes ao sêmen virile e o trabalho agrícola à união conjugal. “Esta mulher veio como um terreno vivo: semeai nela, homens, a semente!”, está escrito na Atharva Veda (XIV, 2, 14). “Vossas mulheres são como campos para vós” (Corão, II, 25). Uma rainha estéril lamenta-se: “Sou como campo onde nada cresce!”. Num hino do século XII, a Virgem Maria é glorificada como a terra non arabilis quae fructum parturiit.¹¹⁶

Assim, o homem tem sua vida acrescida de outra dimensão. Já não é apenas uma vida humana, é vida trans-humana. Possui uma estrutura para além da simples vida humana. Sobre essa nova dimensão o autor precisa de “existência aberta”. E assim o autor a define existência do homem porque sua vida “não é limitada ao modo de ser do homem”.¹¹⁷

Complementando a idéia acima, com relação ao homem religioso, o autor nos brinda com a afirmação de que:

A existência do homo religiosus, sobretudo do primitivo, é “aberta” para o mundo; vivendo, o homem religioso nunca está sozinho, pois vive nele uma parte do Mundo. Mas não se pode dizer, como Hegel, que o homem primitivo está “enterrado na Natureza”, que ele não se reencontrou ainda como distinto da Natureza, como ele mesmo. O hindu que, abraçando sua esposa, proclama que ela é a Terra e ele é o Céu, está ao mesmo tempo plenamente consciente da humanidade dele e de sua esposa.¹¹⁸

Considerar a existência do homem como uma existência “aberta” para o Mundo, não significa dizer que ele está sepultado na Natureza. Essa abertura, na verdade, está voltada para um sentido de que o homem religioso conhece-se conhecendo o Mundo. E esse conhecimento é para o homem de grande valor porque é um conhecimento religioso. Ou seja, refere-se a sua identidade, ao seu ser, ao seu intrínseco. Isso é: o que constitui a sua essência. Concluindo essa face da “existência humana e vida santificada” como uma experiência aberta o autor afirma:

¹¹⁶ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 135.

¹¹⁷ Idem., p. 136.

¹¹⁸ Ibidem., p. 136.

Uma existência “aberta” para o Mundo não é uma existência inconsciente, enterrada na Natureza. A “Abertura” para o Mundo permite ao homem religioso conhecer-se conhecendo o Mundo – e esse conhecimento é precioso para ele porque é um conhecimento religioso, refere-se ao Ser.¹¹⁹

Tomemos agora a perspectiva do homem arcaico sobre a vida. Para esse homem a vida como um todo é susceptível de ser santificada. Os meios? São múltiplos os meios para obter a santificação da vida. Os resultados são sempre o mesmo. Segundo o autor, “a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans-humana, a do Cosmos ou dos deuses”.¹²⁰

Sobre todos os gestos do homem e sobre todas as suas experiências fisiológicas, afirma Mircea Eliade, “provavelmente, num passado muito longínquo, tiveram um significado religioso”.¹²¹

E qual a razão dessa afirmação? Segundo o mesmo autor:

Isto porque todos os comportamentos humanos foram fundados pelos deuses ou pelos heróis civilizadores in illo tempore, esses fundaram não somente os diversos trabalhos e as diversas formas de se alimentar, fazer amor, exprimir-se etc... mas até os gestos aparentemente sem importância.¹²²

Quanto às assimilações gestuais do homem, colocadas como valores religiosos, o autor cita como exemplos clássicos: “A mulher assimilada à gleba e à Terra-Mãe, a ato sexual assimilado à hierogamia Céu-Terra e à sementeira agrícola.”¹²³ E há outras inúmeras correspondências entre o homem e o universo, continua o autor: “a do olho ao sol, ou dos dois olhos ao sol e à lua, ou da caixa craniana à lua cheia; ou ainda a assimilação dos sopros aos ventos, dos ossos às pedras, dos cabelos às erva, etc.”¹²⁴

Assimilações mais elaboradas são oferecidas pelo historiador das religiões. Essas assimilações passam, agora, para um campo mais à nível de microcósmico. Sobre esse prisma os exemplos passam ser os seguintes: “(...)do ventre ou da

¹¹⁹ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 137.

¹²⁰ Idem., p. 137.

¹²¹ Ibidem., p. 137.

¹²² Ibidem., p. 137.

¹²³ Ibidem., p. 137.

¹²⁴ Ibidem., p. 138.

matriz à gruta, dos intestinos as labirintos, da respiração à tecelagem, das veias e artérias ao Sol e à Lua, da coluna vertebral ao axis mundi etc”.¹²⁵

E sobre essas assimilações “mais elaboradas” o autor conclui de forma perrime: “Evidentemente, todas essas correspondências entre o corpo humano e o macrocosmos não são encontradas entre os primitivos”.¹²⁶

Ainda com relação às assimilações “mais elaboradas”, o autor destaca que essas correspondências homem-universo foram completamente elaboradas somente nas grandes culturas. Entre elas o autor cita: Índia, China, Orienta Antigo, América Central. Mas, conclui: “o ponto de partida encontra-se nas culturas arcaicas”.¹²⁷

Há de se considerar outra relação de correspondência: a antropocósmica. Esse sistema de homologia – que apresenta propriedades semelhantes à outra, ou seja, que apresenta certa similaridade – é de extraordinária complexidade.

Esse fato, segundo o autor “demonstram uma capacidade de inesgotável especulação”.¹²⁸

Segundo o autor, essa experiência antropocósmica é importante, e pertinente ao tema do homem religioso, porque apresentam uma gama de situações existenciais. O mesmo autor justifica essa importância em face de sua outra afirmação: “Dizíamos que o homem religioso vive num mundo “aberto” e que, por outro lado, sua existência é “aberta” para o Mundo. Isso é o que dizer que o homem religioso é acessível a uma série de experiências que poderiam ser chamadas de “cósmicas””.¹²⁹

Essas experiências, continua o autor, são sempre experiências religiosas porque o mundo é sagrado. E “para compreendê-las é preciso ter as funções fisiológicas susceptíveis, transformando-as em sacramentos”.¹³⁰

A ritualização acontece nas diferentes situações disponíveis e necessárias à vida do homem. Assim, ele ritualiza, ou seja, cultua religiosamente, cerimônia algo de profano, tornando-o sagrado. Dessa maneira o autor traz a tona alguns exemplos disso:

¹²⁵ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 138.

¹²⁶ Idem., p. 138.

¹²⁷ Ibidem., p. 138.

¹²⁸ Ibidem., p. 138.

¹²⁹ Ibidem., p. 139.

¹³⁰ Ibidem., p. 139.

Come-se ritualmente, e alimentação é diversamente valorizada segundo as diferentes religiões e culturas: os alimentos são considerados sagrados, ou um dom da divindade, ou uma oferenda aos deuses do corpo (como é o exemplo da Índia). A vida sexual, como vimos, também é ritualizada e, por consequência, assimilada aos fenômenos cósmicos (chuvas, sementeira) e aos atos divinos (hierogamia Céu-Terra). Por vezes o casamento é valorizado num plano triplo: individual, social e cósmico. Por exemplo, entre os Omaha, a aldeia é dividida em duas metades exógamas, e a cada novo casamento repete-se o hierogamos primordial: a união entre a Terra e o Céu”.¹³¹

Sobre essa experiência da sacramentalização e essas correspondências antropocósmicas o autor conclui dizendo que: “Elas conservam toda a sua vitalidade mesmo nas religiões altamente evoluídas”.¹³² Cita como único exemplo de ritualização a união sexual no tantrismo indiano, afirma: “Para no limitarmos a um só exemplo, lembremos que a união sexual, como ritual, atingiu um prestígio considerável no tantrismo indiano”.¹³³ Finaliza sobre essa matéria com a seguinte afirmação: “A Índia mostra-nos com exuberância como um ato fisiológico pode ser transformado em ritual e como, passada a época ritualista, o mesmo ato pode ser valorizado como uma “técnica mística””.¹³⁴

Como posicionar o mundo primitivo numa sociedade moderna dessacralizada quando a sexualidade não comporta “esse refinamento místico”¹³⁵? Sobre essa questão podemos nos apoiar na seguinte afirmação do autor:

Aliás, no mundo primitivo, a sexualidade ritual foi acompanhada de inúmeras formas orgiásticas. Contudo, o exemplo conserva seu valor sugestivo, pois nos revela uma experiência que não é mais acessível numa sociedade dessacralizada: a experiência de uma vida sexual santificada.¹³⁶

2.4 RITOS DE PASSAGEM

Um dos eventos que desempenham papel predominante na vida do homem é o que se denomina rito de passagem. Esse evento é o indicativo de que a

¹³¹ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 139.

¹³² *Idem.*, p. 139.

¹³³ *Ibidem.*, p. 139.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 139.

¹³⁵ *Ibidem.*, p. 140.

¹³⁶ *Ibidem.*, p. 141.

vida é dividida em etapas e aqui está a sua importância pois é o que marca, ou seja, o fim de uma, início de outra. Assim, a vida do homem passa por uma divisão entre o momento de uma fase de infância para a fase de adolescência e, posteriormente para a juventude. Em cada uma dessas fases são “captadas” características próprias desse momento. Uma vez cumprida essas características o homem passa para a fase seguinte. Essa passagem para a fase seguinte é acompanhada por um rito: rito de passagem. E segundo afirma Mircea Eliade: “Como já observamos, os ritos de passagem desempenham um papel importante na vida do homem religioso”.¹³⁷

Outros momentos da vida do homem são também preenchidos por ritos de passagem, entre esses o autor cita:

Mas há também ritos de passagem no nascimento, no casamento e na morte, e pode-se dizer que, em cada um desses casos, se trata sempre de uma iniciação, pois envolve sempre a mudança radical de um regime ontológico e estatuto social.¹³⁸

No caso de uma criança recém-nascida, o que lhe confere o estatuto de “vivo” não é o seu nascimento, mas o rito realizado após o parto. É por esse rito que essa criança é inserida no mundo dos vivos. Sobre isso o autor escreve:

Quando acaba de nascer, a criança só dispõe de uma existência física; não é ainda reconhecida pela família nem recebida na comunidade. São os ritos realizados imediatamente após o parto que conferem ao recém-nascido o estatuto de “vivo”, propriamente dito; é graças a esses ritos que ele se integra à comunidade dos vivos.¹³⁹

Outro momento que faz parte do desenvolvimento do ser humano é o episódio do casamento. Momento em que deixa de ser celibatário para se juntar ao grupo dos homens chefes de família passando a ter uma vida casta. Pelo fato desse momento ser encarado como um momento de ameaça de rompimento, portanto, num momento de situação ou eventualidade em que pode ocorrer um dano, realiza-se então um rito de passagem. Para ilustrar essa afirmação transcrevemos as palavras do próprio autor:

¹³⁷ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 150.

¹³⁸ Idem., p. 150.

¹³⁹ Ibidem., p. 150.

Por ocasião do casamento, tem lugar também uma passagem de um grupo dos celibatários para participar, então, do grupo dos chefes de família. Todo o casamento implica uma tensão e um perigo, desencadeando portanto uma crise; por isso o casamento se efetua por um rito de passagem.¹⁴⁰

Possivelmente a circunstância mais complexa na vida do homem é sobre a realidade de sua morte. Complexo porque nesse acontecimento existe, possivelmente, a presença de uma forte associação no terreno da afetividade e, ao mesmo tempo, faz o homem pensar na sua pesarosa condição de ser-finito. Esse acontecimento inevitável o arremessa para um valor emocional, produzindo nele uma verdadeira perturbação psicológica. Uma inquietude se interpõe entre ele e a sua ideia de “ser-para-sempre” nesse mundo. Por essa razão a morte acaba “entrando” na realidade do homem como um acontecimento complexo. O que ainda torna essa complexidade mais grave é o fato de que após ser declarado morto esse homem deverá, então, ser conduzido para a desconhecida comunidade dos mortos. Sobre esse complexo momento na vida do homem o autor escreve:

No que diz respeito à morte, os ritos são mais complexos, visto que se trata não apenas de “fenômeno natural” (a vida, ou a alma, abandonando o corpo), mas também de uma mudança de regime ao mesmo tempo ontológico e social: o defunto deve enfrentar certas provas que dizem respeito ao seu próprio destino pós-mortem, mas deve também ser reconhecido pela comunidade dos mortos e aceito entre eles. Para certos povos, só o sepultamento ritual confirma a morte: aquele que não é enterrado segundo o costume não está morto.¹⁴¹

Portanto, para o homem religioso a morte só é considerada autêntica mediante a realização dos conjuntos de atos formais e solenes de caráter religioso, ou seja, dos ritos prescritos para tal evento. Justificando a ideia da citação acima o autor complementa:

(...) a morte de uma pessoa só é reconhecida como válida depois da realização das cerimônias funerárias, ou quando a alma do defunto foi ritualmente conduzida a nova morada, no outro mundo, e lá foi aceita pela comunidade dos mortos¹⁴².

¹⁴⁰ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 150.

¹⁴¹ *Idem.*, p. 150.

¹⁴² *Ibidem.*, p. 151.

Se para o homem religioso os acontecimentos de nascimento, casamento e morte tem uma repercussão religiosa, não se pode dizer o mesmo da forma do homem arreligioso enfrentar essas situações. O que faz com que haja uma considerável diferença entre o um e o outro. Segundo o autor para o homem arreligioso esses eventos se apresentam como fatos que dizem respeito ao indivíduo ou como políticos, no caso de chefes de estado ou para os políticos. É o que registra o autor:

Para o homem a-religioso, o nascimento, o casamento, a morte não passam de acontecimentos que dizem respeito ao indivíduo e a sua família; raramente – no caso de chefes de Estado ou políticos – esses acontecimentos têm repercussões políticas. Numa perspectiva a-religiosa da existência, todas as “passagens” perderam seu caráter ritual, quer dizer, nada mais significam além do que mostra o ato concreto de um nascimento, de óbito ou de uma união sexual oficialmente reconhecida.¹⁴³

O autor, no entanto, acrescenta ao seu escrito, uma ressalva quanto à questão de uma experiência arreligiosa completamente pura. Afirma que mesmo nas sociedades mais secularizadas esse fato não se torne algo “completamente puro”. Afirma, sobre isso:

Acrescentamos, porém, que raramente se encontra uma experiência completamente a-religiosa da vida total em estado puro, mesmo nas sociedades mais secularizadas. É possível que uma tal experiência completamente a-religiosa se torne mais corrente num futuro mais ou menos longínquo; por ora é ainda rara.¹⁴⁴

O que se encontra então no mundo profano? Essa questão parece ser pertinente à reflexão porque se, de um lado, no homem religioso se percebe uma necessidade de um ritual de passagem para cada momento importante da vida, do outro, o homem arreligioso, se encontra uma experiência arreligiosa, mas não de forma completamente pura. Como então traduzir esse “estar aí” no homem a-religioso diante dos eventos importantes na vida? O autor responde a essa questão afirmando:

¹⁴³ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 151.

¹⁴⁴ *Idem.*, p. 151.

O que se encontra no mundo profano é uma secularização radical da morte, do casamento e do nascimento, mas, como não tardaremos a ver, subsistem apesar de tudo vagas recordações e nostalgias de comportamentos religiosos abolidos.¹⁴⁵

Sobre essa mesma perspectiva o autor completa:

Evidentemente, nas sociedades a-religiosas modernas, a iniciação já não existe como ato religioso (...) contudo (...) embora fortemente dessacralizados, os padrões de iniciação ainda sobrevivem no mundo moderno.¹⁴⁶

2.5 O SAGRADO E O PROFANO NO MUNDO MODERNO.

Sobre os ritos de passagem o Mircea Eliade afirma que o tema é imenso e que sua obra trata apenas de alguns aspectos essenciais a esse assunto. Longe, portanto, de esgotar a matéria. Esse tema poderia também ter abordado outras situações para uma melhor compreensão do tópico. Poderia ter falado, por exemplo, sobre xamã, sacerdote, do guerreiro, questões importantes para o homo religiosus. Sobre isso diz o autor:

Tivemos que omitir uma série de situações sócio-religiosas muito importantes para a compreensão do homo religiosus: não falamos, por exemplo, do soberano, do xamã, do sacerdote, do guerreiro etc. Quer dizer... Continua, finalizando: “que este trabalho é forçosamente sumário e incompleto: constitui apenas uma introdução muito rápida a um tema imenso.”¹⁴⁷

Faz ainda menção do por que de sua afirmação sobre a abrangência desse tema, o que é importante registrar nesse trabalho a fim de compreender a importância do referido tema dentro de nossa reflexão. Sobre isso diz:

Tema imenso, porque, como já dissemos, não interessa unicamente ao historiador, ao etnólogo, ao sociólogo, mas também ao historiador, ao psicólogo, ao filósofo.¹⁴⁸

¹⁴⁵ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 151.

¹⁴⁶ *Idem.*, p. 153.

¹⁴⁷ *Ibidem.*, p. 163

¹⁴⁸ *Ibidem.*, p. 164.

Reportando-se ao homem primitivo, como aquele que deixou vestígios que não desapareceram e que contribuem para a nossa história e para o que somos hoje, o autor afirma ser importante conhecer e compreender as situações das sociedades primitivas. Sobre isso encontramos a seguinte declaração:

Conhecer as situações assumidas pelo homem religioso, compreender o seu universo espiritual é, em suma, fazer avançar o conhecimento geral do homem. É verdade que maior parte das situações assumidas pelo homem religioso das sociedades primitivas e das civilizações arcaicas há muito tempo foram ultrapassadas pela História.¹⁴⁹

Contrariando prováveis expectativas, e o modo específico do homem-religioso existir no mundo e, conseqüentemente, construindo a sua história, houve sempre uma realidade absoluta: o sagrado transcendeu a esse mundo. Por isso o autor justifica essa condição humana afirmando:

Seja como for o contexto histórico em que se encontra, o homo religiosus acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o, tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade.¹⁵⁰

Portanto, ao reatualizar a sua história sagrada e com o seu comportamento religioso, que o faz imitar a presença do divino, o homem se faz companheiro dos deuses como alguém que a ele pertence e por ele nutre filial apreço. Como diz o autor, sobre a modernização do homem com o divino e do divino com o homem:

Reatualizando a história sagrada, imitando o comportamento divino, o homem instala-se e mantém-se junto dos deuses, quer dizer, no real e no significativo.¹⁵¹

Mas no que tange ao homem arreligioso o que poderíamos inscrever nesse trabalho? O que inventariar como resultado de sua relação com o divino? Se ao homem religioso podemos colocar o divino como constitutivo dele, como caracte-

¹⁴⁹ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 164

¹⁵⁰ *Idem.*, p. 164.

¹⁵¹ *Ibidem.*, p. 165.

rística essencial sua e, como intrínseco do seu ser, o que podemos, então, dizer do homem arreligioso? Tais especulações são legitimadas pela afirmação do autor que diz:

Há antes de tudo o fato de que o homem a-religioso nega a transcendência, aceita a relatividade da “realidade”, e chega até a duvidar do sentido da existência. As outras grandes culturas do passado também conheceram homens a-religiosos, e não é impossível que esses homens tenham existido até mesmo em níveis arcaicos de cultura, embora os documentos não so registrem ainda.¹⁵²

2.6 O HOMEM ARRELIGIOSO DA MODERNIDADE OU NA MODERNIDADE

Em se tratando do homem arreligioso, podemos afirmar que o seu desenvolvimento pleno acontece nas cidades européias modernas. Na modernidade o homem arreligioso se manifesta de forma mais plena, nessa época acontece a sua epifania. Ao se reconhecer assume a sua situação existencial, como afirma o autor: “Reconhece-se como o único sujeito e agente da História e rejeita todo o apelo à transcendência”¹⁵³. O próprio Mircea Eliade, em outras palavras, repete o pensamento acima com a seguinte sentença:

Não aceita nenhum modelo de humanidade fora da condição humana, tal como se revela nas diversas situações históricas. O homem faz-se a si próprio, e só consegue fazer-se completamente na medida em que se dessacraliza e dessacraliza o mundo.¹⁵⁴

Para o homem arreligioso o sagrado é algo que impede ou atrapalha o seu movimento, a sua progressão para continuar a sua índole de homem arreligioso. Ele só será livre quando tiver levado á morte o último ente infinito, o eterno. Quando tiver assassinado a causa necessária e fim último de tudo o que existe: Deus. Assim, então é o que diz o autor:

¹⁵² ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 165

¹⁵³ *Idem.*, p. 165.

¹⁵⁴ *Ibidem.*, p. 165.

O sagrado é o obstáculo por excelência à sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio quando estiver radicalmente desmistificado. Só será verdadeiramente livre quando tiver matado o último Deus.¹⁵⁵

Segundo o autor, não cabe a nós nenhuma discussão de âmbito filosófico sobre essa escolha do homem de se posicionar como um homem arreligioso. Ele não se faz, assumindo a sua condição de vida trágica, menos do que qualquer homem crente. Por isso o autor tão bem escreve:

Não nos cabe discutir, aqui, esta tomada de posição filosófica. Constatemos somente que, em última instância o homem moderno a-religioso assume a sua existência trágica e que a sua escolha existencial não é desprovida de grandeza.¹⁵⁶

O que o homem arreligioso não pode negar é a sua descendência do homo religiosus. Ele é o resultado de um processo de dessacralização. É o resultado de uma transformação ou passagem de uma situação do domínio religioso para outro regime: o regime leigo. Então, de uma situação sacra o homem arreligioso passa a ser aquele em que o religioso lhe é, agora, estranho. O religioso revelou-se-lhe com pouca familiaridade. Com relação ao sacro ele assume a sua condição de inexperiente, mundano e desconhecedor, tanto quanto isso pode ser real, nunca pleno. E como então, nessa condição, esse homem se reconhece? Sobre essas idéias obtemos a seguinte afirmação:

(...) é o produto de uma secularização progressiva do Cosmos obra de Deus, também o homem profano é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Isto significa que o homem a-religioso se constitui por oposição a seu predecessor, esforçando-se por se “esvaziar” de toda religiosidade e de todo o significado trans-humano. Ele se reconhece a si próprio na medida em que se liberta e se purifica das superstições de seus antepassados.¹⁵⁷

O homem, portanto, tem um destino praticamente imutável: ele é herdeiro de seu passado. Faça ele o que fizer, ande por onde andar no seu mundo intelectual e cultural e inove ou não a sua vida ou o seu discurso: continuará sendo um

¹⁵⁵ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 165

¹⁵⁶ *Idem.*, p. 165.

¹⁵⁷ *Ibidem.*, p. 166.

herdeiro do seu passado. Ele não pode abolir o seu passado. Sua vida continuará sendo invadida por uma operação que se constituirá como uma perseguição das realidades do seu passado. E isso se dá também com relação a sua postura ao mundo do sagrado ou do profano. Sobre isso afirma o autor:

O homem profano, queira ou não, conserva ainda os vestígios do comportamento do homem religioso, mas esvaziado dos significados religiosos. Faça o que fizer é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente o seu passado, porque ele próprio é produto desse passado.¹⁵⁸

O homem arreligioso dessacralizou o seu mundo e o transformou, diferente de seus antepassados, num mundo profano. Por isso, foi obrigado a assumir uma maneira de proceder em face aos estímulos sociais ou aos sentimentos e necessidades. Sua regra com o mundo transformou a sua maneira de viver e de ver a vida. Contudo, esse seu movimento do sagrado ao profano mexe com o mais profundo do seu ser. Assim descreve o autor esse comportamento:

(...) mas para chegar aí, foi obrigado a adotar um comportamento oposto àquele que o precedia – e ele sente que este comportamento está sempre prestes a reatualizar-se, de uma forma ou outra, no mais profundo do seu ser.¹⁵⁹

Segundo o autor “poder-se-ia escrever uma obra inteira sobre os mitos do homem moderno”¹⁶⁰. Esse homem moderno que traz com ele e que constrói a cada momento de sua vida uma estrutura mágico-religiosa, mas que não tem consciência desse fato. Esse homem que de forma camuflada, ou seja, para não ser reconhecido como herdeiro de um passado religioso, se dissimula e oculta, a sua origem de homem religioso. Como exemplo disso, o autor invoca alguns momentos importantes da vida do homem em que, de alguma forma ele mesmo roga uma proteção ao divino, mesmo que de forma não reconhecida: “... os festejos que acompanham o Ano Novo ou a instalação numa casa nova apresentam, ainda que de forma laicizada, a estrutura de um ritual de renovação”¹⁶¹.

¹⁵⁸ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 166.

¹⁵⁹ *Idem.*, p. 166.

¹⁶⁰ *Ibidem.*, p. 167.

¹⁶¹ *Ibidem.*, p. 166.

Por isso o autor praticamente esgota esse assunto do homem arreligioso sentenciando a sua convicção de que não há um homem puramente arreligioso. Diz Mircea Eliade, referindo-se aos homens arreligiosos: “Estão às vezes entulhados por todo um amontoado mágico-religioso, mas degradado até a caricatura e, por esta razão, dificilmente reconhecível”¹⁶².

E continua:

(...) O processo de dessacralização da existência humana atingiu muitas vezes formas híbridas de baixa magia e de religiosidade simiesca. Não nos referimos às inúmeras “pequenas religiões” que pululam em todas as cidades modernas, às igrejas, e escolas pseudo-ocultas, neo-espíritualistas ou intituladas herméticas – pois todos esses fenômenos ainda pertencem à esfera da religiosidade, ainda que se trate quase sempre de aspectos aberrantes de pseudomorfose.¹⁶³

De forma consistente e profunda – e também pertinente, a propósito - o autor faz menções a outros movimentos, que não seria intenção desse trabalho, por ora, aprofundá-los. No entanto, se justifica ao menos fazer uma citação desses movimentos, como que para sustentar o que o autor sustenta em sua tese sobre a inexistência do homem arreligioso. Os movimentos citados referem-se ao movimento marxista, aos de idéias de liberdade e até ao da psicanálise.

Sobre cada um deles existe uma hipoteca religiosa segundo o autor. E desse modo Mircea Eliade define cada um deles, trazendo em voga o “lado religioso” presente em cada um. Sobre o marxismo:

Marx retoma e prolonga um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo, a saber, o papel redentor do justo (o “eleito”, o “ungido”, o “inocente”, o “mensageiro”; nos nossos dias, o proletariado), cujos sofrimentos são chamados a mudar o estatuto ontológico do mundo.¹⁶⁴

Sobre as idéias de liberdade:

Não é apenas nas “pequenas religiões” ou misticismos políticos que se reencontram comportamentos religiosos camuflados ou degenerados: pode-se reconhecê-los também em movimentos que se proclamam francamente laicos. Citamos, por exemplo, o nudismo ou movimentos a favor da liberdade sexual absoluta, ideologias nas quais é possível decifrar os vestígios da “nostalgia do paraíso”, o desejo de restabelecer o estado edênico anterior à queda, quando o pecado não existia e não havia rotura entre as beatitudes da carne e da consciência.¹⁶⁵

¹⁶² ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 167.

¹⁶³ *Idem.*, p. 167.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 168.

¹⁶⁵ *Ibidem.*, p. 168.

Sobre a psicanálise:

Mas mesmo técnicas especificamente modernas, como a psicanálise, mantêm ainda o padrão iniciático. O paciente é convidado a descer muito profundamente em si mesmo, a fazer reviver seu passado, enfrentar de novo seus traumatismos – e, do ponto de vista formal, essa operação assemelha-se às descidas aos “Infernos”, entre os espectros, e aos combates com os “monstros”. Assim como o iniciado devia sair vitoriosamente das provas, em suma, “morrer” e “ressuscitar” para alcançar uma existência plenamente responsável e aberta aos valores espirituais, o analisado de nossos dias deve afrontar seu próprio “inconsciente”, assediado de espectros e monstros, para encontrar nisso a saúde e a integridade psíquicas, o mundo dos valores culturais.¹⁶⁶

Com essas proposições sobre o homem e a sua postura frente a sua origem de ordem religiosa, tendo em vista, a negação, por parte desse homem que recusa a sua herança religiosa e que não tem êxito nessa tentativa, podemos concordar com o autor quando ele afirma categoricamente:

Como já dissemos, o homem a-religioso no estado puro é um fenômeno muito raro, mesmo na mais dessacralizada das sociedades modernas. A maioria dos “sem religião” ainda se comporta religiosamente, embora não esteja consciente do fato.¹⁶⁷

3 A NOVA SUBJETIVIDADE RELIGIOSA

Sobre o tema que se propõe escrever e refletir nos parágrafos seguintes, sabe-se que é um tema que o momento (histórico) traz à tona e se torna inevitável a sua discussão. Num mundo em constante e rápida transformação, sendo essa uma característica que o distingue dos demais períodos, o próprio autor – Andrés Torres Queiruga, na sua obra “Fim do cristianismo pré-moderno” – nos lança o desafio de nos depararmos com a seguinte questão: “Quem se atreveria a diagnosticar os desafios de algo tão profundo, tão delicado e tão complexo como a teologia perante um futuro aberto e em profunda mudança?”¹⁶⁸ e, continua o autor:

¹⁶⁶ ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano*, p. 169.

¹⁶⁷ Idem., p. 166.

¹⁶⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.15.

“Nem sequer o teólogo particular pode escapar deste desafio: algum dia, por necessidade interna ou – como é neste momento, o caso – por encargo externo, tem de encará-lo” ¹⁶⁹

A tarefa de reflexão, ou de discussão sobre a teologia e sua presença em um mundo em transformação, faz parte de um momento em que é urgente a consciência da necessidade da reciprocidade nas relações. Viver num mundo em permanente abertura à complementação com os demais exige a capacidade de diálogo. Mesmo que isso indique algumas dores nos homens em continuada e coragem tentativa de discutir sobre o tema teologia e mundo moderno, no seu imutável destino de constante mutação. Afinal como afirma o autor:

No final das contas, as convicções individuais vão sendo forjadas na fecundação pelo diálogo e pela leitura mútua, no enfrentamento dos mesmos desafios e na comunhão nos mesmos ideais¹⁷⁰

Um olhar por sobre a realidade de nosso tempo e do nosso tema parece ser urgente. Olhar que deve estar prontamente aberto a uma leitura crítica da teologia. Principalmente pelo fato de ainda existir uma profunda impregnação mitológica. Por isso se justifica o peso radical que apresenta este tema. Sobre essa nova objetividade religiosa que deve brotar nesse nosso tempo o autor afirma:

Quando se lança hoje um olhar criticamente alerta à leitura teológica que se continua fazendo da visão bíblica sobre a história de Deus com a humanidade, é surpreendente a profunda impregnação mitológica que ainda a caracteriza.¹⁷¹

A súbita mudança dos tempos e a alteração no “objeto” da teologia, com efeito, trouxe ao homem uma nova maneira de se relacionar com a sua subjetividade religiosa. Além do que, é especialmente conhecido que quando se refere ao mundo do reflexivo tudo é mais difícil. Sobre isso Queiruga afirma sem hesitação:

A “virada antropocêntrica” não é um mero slogan, mas antes uma autêntica revolução, que não deixa nada intocado. Ademais, é bem sabido que tudo o que concerne o mundo reflexivo é especialmente difícil (...) ¹⁷².

¹⁶⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.15.

¹⁷⁰ Idem., p.15.

¹⁷¹ Ibidem., p.25.

¹⁷² Ibidem., p.45.

Quando se trata do reflexivo é como afirmar que a mente se volta sobre ela mesma e isso implica numa violenta alteração de posição. É como tomar um novo caminho tortuoso. Como podemos afirmar: a torção é violenta e por isso a transformação mais difícil. Sobre isso diz o autor, dando noção da nova subjetividade religiosa: “(...), como um voltar-se da mente sobre ela mesma, tem sempre algo de torção violenta. Daí que os problemas se tornem aqui mais agudos e a transformação mais difícil”¹⁷³

Não há como negar as evidências que esse fato pode provocar uma tensão entre a doutrina da fé que preconiza a existência de verdades absolutas na revelação e na fé com qualquer outra doutrina que privilegie a razão como meio de conhecimento e explicação da realidade. Ainda sobre o efeito dessa tensão podemos acrescentar o episódio desgastante na realidade que há entre um protestantismo liberal e do modernismo católico. O que se afirma acima é o que retrata o autor quando escreve:

São clara evidência disso tanto infundável tensão entre fideísmo e racionalismo quanto as crises – na realidade, ainda não resolvidas – do pensamento liberal e do modernismo católico.¹⁷⁴

Pontuando a questão da subjetividade religiosa, provocada pelo tempo moderno, deve-se então pontuar outra questão: a autonomia dessa subjetividade. Essa autonomia da subjetividade pode muito bem ter sido resultado de uma relação de autoridade e de prestígio perdido. Dentro de sua obra, já citada, o Queiruga, menciona H.G. Gadamer que afirma:

A perda da autoridade e o desprestígio da tradição podem ter sido excessivas, mas supuseram um alerta justificado. Não era possível continuar com a concepção a-histórica do dogma e, sobretudo, com a leitura literalista da Bíblia. E muito menos com o autoritarismo do “porque assim está escrito” ou “assim está definido” ou a simples remissão ao “a Igreja tem doutores” podem satisfazer as necessidades de nova situação cultural.¹⁷⁵

¹⁷³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.45.

¹⁷⁴ *Idem.*, p.41

¹⁷⁵ *Ibidem.*, p.46.

E, ainda sobre esse tema, o autor cita outro teólogo, Wolfhart Pannenberg, que sublinha de forma insistente nesse mesmo ponto, ele diz:

Manter a antiga postura implica, afinal, um “subjetivismo irracionalista” e uma concepção autoritária da fé”, o que converteria a esta em “cega ingenuidade, credulidade ou mesmo superstição” ameaçando transformar a convicção de quem crê em um anacrônico “asylum ignorantiae”.¹⁷⁶

Ainda buscando elucidar a questão, o autor convoca a filosofia para contribuir com a sua reflexão ao tema. Nessa perspectiva serve-se de Descartes e de Kant para compreender essa mudança de relação entre o homem e a sua dimensão religiosa. Os dois filósofos nos brindam com a seguinte afirmação, na tentativa de uma melhor compreensão do tema:

De sua parte a filosofia a partir de Descartes, e principalmente de Kant, tornou possível compreender que essa mudança nada mais era do que a consequência de uma mutação muito mais radical: a descoberta na constituição de todo o objeto. Portanto também do objeto religioso.¹⁷⁷

Um dos fatos responsáveis por dificultar a credibilidade e a fé na teologia, segundo o autor, foi certos extremismos subjetivismos relativistas do passado, assim encontramos a justificativa:

Os extremismos de certos subjetivismos relativistas do passado e do presente não podem ocultar que aqui aparecia uma aquisição irreversível, com a qual há de se confrontar toda a teologia que aspire a tornar crível e compreensível a fé.¹⁷⁸

3.1 A MUDANÇA CULTURAL.

Para nos situarmos melhor dentro do tema e para nos guiarmos por uma matriz do que seja e do que implica uma mudança cultural, vamos tomar como definição a seguinte afirmação:

¹⁷⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.46.

¹⁷⁷ Idem., p.47.

¹⁷⁸ Ibidem., p.47.

A cultura é dinâmica. Como mecanismo adaptativo e cumulativo, a cultura sofre mudanças. Traços se perdem, outros se adicionam, em velocidades distintas nas diferentes sociedades. Dois mecanismos básicos permitem a mudança cultural: a invenção ou introdução de novos conceitos, e a difusão de conceitos a partir de outras culturas. Há também a descoberta, que é um tipo de mudança cultural originado pela revelação de algo desconhecido pela própria sociedade e que ela decide adotar. A mudança acarreta normalmente em resistência. Visto que os aspectos da vida cultural estão ligados entre si, a alteração mínima de somente um deles pode ocasionar efeitos em todos os outros. Modificações na maneira de produzir podem, por exemplo, interferir na escolha de membros para o governo ou na aplicação de leis. A resistência à mudança representa uma vantagem, no sentido de que somente modificações realmente proveitosas, e que sejam por isso inevitáveis, serão adotadas evitando o esforço da sociedade em adotar, e depois rejeitar um novo conceito. O 'ambiente' exerce um papel fundamental sobre as mudanças culturais, embora não único: os homens mudam sua maneira de encarar o mundo tanto por contingências ambientais quanto por transformações da consciência social.¹⁷⁹

O primeiro conceito básico com relação a esse tema é o conceito de que a cultura é dinâmica, ou seja, que se modifica continuamente, que evolui; que pressupõe movimento, mudança. Desse modo ela funciona como um mecanismo capaz de adaptar e de acumular. Assim alguns traços, nessa dinamicidade se perdem e outros podem ser adicionados. A velocidade com isso acontece varia de acordo com as sociedades. Os mecanismos que permitem essa mudança cultural são os novos conceitos, a invenção ou a introdução deles.

A mudança cultural como resultante de alguma revelação desconhecida e que a sociedade decide adotar. O que é preciso notar, segundo a definição é que pode haver uma resistência, isso porque “os aspectos da vida cultural estão ligados entre si, a alteração mínima de somente um deles pode ocasionar efeitos em todos os outros.”(conforme definição acima). Mas se há a presença de uma resistência face à mudança de uma cultura, há também, de outro lado, vantagens “no sentido de que somente modificações realmente proveitosas, e que sejam, por isso, inevitáveis...”

E, por fim, a definição considera o ambiente como um fator que exerce fundamental papel sobre as mudanças culturais, embora não único. O que complementa a definição de mudança cultural é homem, ator principal de qualquer mudança cultural. Sobre isso podemos reler a afirmação da definição acima: “os ho-

¹⁷⁹ pt.wikipedia.org/wiki/Cultura.

mens mudam sua maneira de encarar o mundo tanto por contingências ambientais quanto por transformações da consciência social”.

Trazendo presente os seguintes elementos participantes de uma mudança cultural, a saber: a cultura é dinâmica; a cultura sofre mudanças; dois mecanismos básicos permitem a mudança cultural; a mudança cultural pode ser originada pela revelação de algo desconhecido pela própria sociedade e que ela decide adotar; a mudança acarreta normalmente em resistência; o 'ambiente' exerce um papel fundamental sobre as mudanças culturais e os homens mudam sua maneira de encarar o mundo tanto por contingências ambientais quanto por transformações da consciência social, então é possível, dentro de um quadro de coerência histórica e científica construirmos o conhecimento de como a sociedade produziu certas mudanças culturais e de como estamos sujeitos à novas transformações culturais.

Dentro desse panorama inicial poderemos então nos introduzir no que o autor nos propõe a refletir: o da mudança cultural. Cremos que o mesmo não estará distante do que a definição acima descreve.

Quando acontece uma mudança cultural, inevitavelmente acontece uma mudança de estrutura. O que era tido como paradigma passa a não ser, fruto da dinâmica. Mas como, diante da mudança se tende à resistência, então, esse caráter estrutural passa a se prolongar, resistindo à mudança. Sobre isso o autor Queiruga nos escreve:

Com efeito, como a dificuldade anterior, de caráter estrutural, se prolonga ao ligar-se com aquela engendrada pela mudança cultural que, desde a entrada da Modernidade, sacudiu as raízes profundas do pensamento e a expressão da experiência cristã.¹⁸⁰

A partir dessa citação estamos agora situados no assunto em que o autor nos propõe a refletir: a mudança cultural com relação à religião e de modo específico a religião cristã. Como a religião cristã se situa numa determinada sociedade e num determinado momento histórico e cultural, procede, o trabalho de reflexão de um problema de mudança cultural e, esse, dentro de um contexto cristão.

Sobre as grandes verdades da fé cristã o autor pondera que: “vivemos numa cultura que se faz como um grande problema que afeta profundamente o pró-

¹⁸⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.82.

prio marco das formulações em se expressam as grandes verdades de nossa fé”.¹⁸¹

Ainda sobre “essa cultura” e sob o seu jugo o autor aponta as dificuldades de hoje explicar alguns acontecimentos referentes à fé cristã. Sobre essa dificuldade ele aponta dois aspectos que se inserem agora como difíceis de explicar. Vejamos:

A primeira questão:

Quem, diante dos dados proporcionados pela história humana e a evolução biológica, é capaz de pensar hoje os primórdios da humanidade a partir de um casal perfeito, em um paraíso sem feras e sem fome, sem doenças e sem morte?¹⁸²

A segunda questão:

Quem – incapaz como se sente toda a pessoa normal de machucar uma criança para castigar uma ofensa de seu pai – pode crer em um “deus” que, durante milênios, estaria castigando a milhões de homens e de mulheres, somente porque seus “primeiros pais” o teriam desobedecido ao comerem uma fruta proibida?¹⁸³

Sobre essas duas questões, o autor as define, nos tempos de hoje, como caricatural. Isso é: um desenho de uma pessoa ou de um fato caracterizado pelas deformações. Pode-se também dizer que “caricatural” são traços exagerados e, ao mesmo tempo, com formas de expressão grotesca e jocosa. Uma verdadeira reprodução deformada de alguma coisa. Complementando essa informação o autor afirma que esses fantasmas habitam de maneira muito eficaz o imaginário religioso de nossa cultura. Sobre esse parecer caricatural o autor afirma: “Isso pode parecer caricatural, mas todos sabemos que fantasmas iguais ou parecidos habitam de maneira muito eficaz o imaginário religioso de nossa cultura”.¹⁸⁴

Continuando o seu desfile de caricaturas de pessoas e imagens bíblicas o autor afirma que ainda há assuntos mais graves do que os apontou acima. Afirma

¹⁸¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.83.

¹⁸² *Idem.*, p.83.

¹⁸³ *Ibidem.*, p.83.

¹⁸⁴ *Ibidem.*, p.83.

que “a enumeração pode continuar”.¹⁸⁵ Afirma que, deste modo, por exemplo, continua-se a falar de um “deus” que castiga e que atormenta. Um “deus” que exigiu a morte de seu filho para perdoar os nossos pecados. Finalmente, sentencia que alguns teólogos não tem nenhum receio de afirmar, “ainda hoje” que na cruz Deus estava descarregando a sua ira. É o que diz:

Desse modo, por exemplo, continua-se falando com demasiada facilidade de um “deus” que castigaria por toda a eternidade, e com infinitos tormentos, culpas de seres humanos tão pequenos e frágeis como, afinal, somos todos os humanos. Ou que esse mesmo “deus” exigiu a morte de seu Filho para perdoar nossos pecados; grandes teólogos, desde Barth a Moltmann e Urs Balthasar, não tem nenhum receio de afirmar, ainda hoje, que na cruz Deus estava descarregando sobre Jesus a “ira” que tinha para nós.¹⁸⁶

O que o autor quer dizer, segundo ele mesmo, não se questiona o significado das narrações, mas antes a aptidão das expressões para introduzi-las no contexto. Sobre essa afirmação o autor ilustra com um exemplo concreto da criação do ser humano. Afirma:

O que se questiona não é o significado, mas antes a aptidão daquelas expressões para veiculá-lo no novo contexto. Para dizê-lo com um exemplo concreto: a criação do ser humano no capítulo 2º do Gênesis continua conservando todo o seu valor religioso e toda a sua força existencial para uma leitura que procure ver aí a relação única, íntima e amorosa de Deus com o homem e a mulher, de forma diferente daquela que mantém com as demais criaturas. Mas para vê-lo assim, é indispensável ir além da letra das expressões.¹⁸⁷

O autor continua a sua crítica afirmando que, se a leitura desses textos continuarem como forma única da transmissão religiosa, se persistir nesse texto de carácter mítico, tudo não parecerá de um puro disparate. Afirma:

Se se persiste em ler nesses textos, de evidente carácter mítico, uma explicação científica do funcionamento real do processo evolutivo da vida, tudo se converte em puro disparate.¹⁸⁸

¹⁸⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.83.

¹⁸⁶ *Idem.*, p.83.

¹⁸⁷ *Ibidem.*, p.85.

¹⁸⁸ *Ibidem.*, p.85.

Concluindo sua reflexão crítica sobre a questão dos textos bíblicos em face à nova cultura o autor adverte:

De fato, sabemos muito bem que, durante quase um século, neste caso concreto a fidelidade à letra converteu-se em uma terrível fábrica de ateísmo, tornando verdadeira a advertência paulina de que “a letra mata, enquanto o Espírito gera vida (2 Cor 3,6).¹⁸⁹

Numa tentativa de procurar o centro que move essas críticas veementes aos textos bíblicos lidos hoje da maneira como foram escritos no passado encontramos a preocupação do autor que afirma que muitas expressões de ontem acabam por produzir uma experiência religiosa deformada e que, apesar do esforço e da boa vontade, é possível até entender os textos bíblicos de uma maneira mais ou menos correta. Assim o autor se manifesta:

Bem sabemos que sob tais expressões palpita uma profunda experiência religiosa e que, ademais, com esforço e boa vontade, é até possível chegar a entendê-las de uma maneira mais ou menos correta.¹⁹⁰

Mais calamitoso ainda parece ser a última conclusão do autor sobre esse tema. Vejamos:

Seria, entretanto, pastoral e teologicamente suicida não ver a mensagem que, na verdade, chega às pessoas comuns é aquilo que sugere o significado direto dessas expressões, uma vez que as palavras ganham seu significado no preciso contexto em que são pronunciadas e recebidas. De outro modo, incorre-se no que alguém já chamou, com acerto, de “traição semântica”, que acaba tornando inútil e até contraditório o recurso a procedimentos hermenêuticos, artifícios oratórios ou refinamentos teológico para obter uma significatividade atual, pretendendo, ao mesmo tempo, conservar as palavras e expressões que são solidárias com o contexto anterior.¹⁹¹

Como o autor observa que as estruturas textuais da bíblia já cederam aos remendos provisórios, uma tentativa de conciliar o escrito com as diferentes culturas e que essa hemorragia é cada vez mais incontida pelas rupturas da cultura é preciso então renovar a estrutura (do texto), atualizando para o hoje, tendo em vista um estudo das diferentes culturas sociais. Assim afirma o autor:

¹⁸⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.85.

¹⁹⁰ *Idem.*, p.84.

¹⁹¹ *Ibidem.*, p.84.

Como nesses diques cuja a estrutura já cedeu à pressão da enchente, os muros de contenção e os remendos provisórios são incapazes de conter a hemorragia de sentido provocada pelas numerosas e crescentes rupturas do contexto tradicional. Ou se renova a estrutura ou o resultado só pode ser o transbordamento e a catástrofe.¹⁹²

Sobre essas afirmações o trabalho se propõe agora a pesquisar, no mesmo autor o “passo seguinte” que é uma possível e necessária mudança de paradigma. Por certo isso implicará em duas vertentes a serem criadas: a primeira são as consequências dessa mudança de paradigma e a segunda são os caminhos para que se realize essas mudanças.

3.2 AS CONSEQUÊNCIAS DA MUDANÇA DE PARADIGMA.

O autor esclarece em sua obra sobre as consequências da mudança de paradigma. A transformação de uma “mentalidade” herdada do tempo e no tempo, não haverá de ser transformada, por certo, sem deixar resultados. Produzirá efeitos que muitas vezes – frutos consequências – podem ser de danos, de ferimentos e com sequelas. A mudança de um paradigma pode ser derivada de alguma inferência que poderá resultar efeito de grande proporção. Afinal, relata o autor, a mudança de um paradigma traz consigo algumas questões que devem ser consideradas e no decorrer da história, repensadas. Essas questões, consequência da mudança, são assim enumeradas: uma profunda reconfiguração dos hábitos mentais; afeta o conjunto da cultura, modificando a função da linguagem e, pelo fato de uma mudança nem sempre acontecer de forma linear, pode ser feita sob o signo da violência.

Portanto, a mudança de um paradigma pode trazer sofrimento e dor para o homem e, conseqüentemente, para a sociedade. E o porquê disso está ligado a seguinte causa, aponta o autor:

(...) uma vez que está configurada no pro mais amplo e processo e profundo da mudança de paradigma cultural, que, afetando o conjunto da cultura, modifica a função da linguagem.¹⁹³

¹⁹² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.84.

¹⁹³ Idem., p.85.

Essa questão, por outro lado, afirma o autor, deve ser levada a sério porque traz duas questões importantes: ela é grave e comprometida. E, em se tratando de povo cristão, implica numa profunda mudança de feitio, ou seja, de uma nova forma e de outro desenho esculpido na alma e no espírito do ser humano. Essa nova instalação “configurada” pode trazer como consequência o não entendimento do novo paradigma. Isso pode, então, ser causa de aflição e de sofrimento. É o que afirma Queiruga:

(...) implica para o cristão, uma profunda reconfiguração – muitas vezes, incômoda e ainda dolorosa – dos hábitos mentais, dos usos e dos programas piedosos.¹⁹⁴

A pergunta que o autor faz a si mesmo e traz a todos os leitores de sua obra é se nunca houve uma mudança de paradigma na história. Parece pertinente a pergunta uma vez que poderíamos imaginar numa história predestinada a um itinerário linear imutável. Sobre isso o autor afirma positivamente para a ideia da existência de paradigmas, no então ressalva que essa mudança de paradigma não passou de uma mudança de caráter restauracionista. Diz:

Posteriormente, houve, sem dúvida, atualizações; mas – sobretudo no catolicismo – o que se viu no geral foi um marcado caráter restauracionista (a neo-escolástica barroca e aquela do século dezanove, além do neotomismo pós-modernista).¹⁹⁵

Concluindo a questão das consequências dessa mudança de paradigma o autor considera como importante o fato delas terem acontecido sob o cenário da violência. A principal violência foi a sensação de um certo engano. O que antes fora dito, nada valeu. Era, por isso, necessário construir tudo, evidencie-se “tudo”, de novo. Era assim traçado a missão de falar uma nova linguagem e ao dogma era preciso a noção de uma concepção histórica. A citação abaixo ilustra melhor esse parágrafo:

A situação se agrava ainda mais pelo fato de que a mudança não se tenha produzido como um avanço linear, mas como uma transição violenta. A queda da cosmovisão antiga produziu a sensação de termos sido enganados, de era preciso reconstruir tudo de novo. As reações fora, sem dúvida, excessivas muitas vezes; mas marcavam uma tarefa ineludível: a cultura, e daí a religião, à medida que era solidária com ela, não podia continuar com a leitura literalista da Bíblia e nem com uma concepção a-histórica do dogma.¹⁹⁶

¹⁹⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.85.

¹⁹⁵ Idem., p.86.

¹⁹⁶ Ibidem., p.86.

Diante disso, para a teologia, a tarefa ficou imensa pela razão de que era preciso dar conta da reconstrução dessa sensação de engano. Era, assim, tarefa sua renovar o estilo e mais, fazê-lo se instaurar na cultura sem pesos e dificuldades. Mas, ainda hoje, a verdade é que não se pode perceber, diante das novidades, um espírito unânime e satisfatório. E assim o autor, antes de apresentar as atitudes face à necessidade de continuar as mudanças, nos apresenta um recorte histórico importante, que serve de alicerce, para continuar a tarefa nada fácil de não interromper os caminhos de transformação.

Para a teologia, a tarefa parecia imensa, e não são de estranhar as reações defensivas e o estilo majoritariamente restauracionista. O resultado se traduziu em um claro atraso histórico, que agrava a situação. Por sorte, o Vaticano II, ao proclamar a urgência do *aggiornamento*, reconheceu a necessidade da renovação e abriu oficialmente as portas para empreendê-la. Mesmo assim, o peso das dificuldades se faz sentir, e a vertigem de novidade freou muitas novidades. A verdade é que, no curto ou no médio prazo, não se pode, ainda, esperar soluções medianamente unânimes e satisfatórias.¹⁹⁷

Nesse ponto se quer salientar mais uma vez, a missão do teólogo hoje. Ele tem a função de adquirir, em comunhão com o magistério, uma compreensão sempre mais profunda da Palavra de Deus contida na Escritura inspirada e transmitida pela Tradição viva da Igreja, bem como a de intensificar a sua vida de fé e unir sempre pesquisa científica e oração, porque o empenho teológico exige um esforço espiritual de retidão e de santificação.

3.3 OS CAMINHOS DA MUDANÇA

O que o autor nos propõe como caminhos para a mudança, considerando a construção histórica da visão religiosa no mundo e, no que se aplica especialmente na igreja, são atitudes. Atitudes correspondem a uma postura de disposição interior, uma posição assumida e uma orientação de como proceder, uma forma de proceder, nesse caso, diante dos caminhos da mudança. Tendo como pontos de referencia o autor indica as atitudes, sobre as quais vamos nos referir a seguir.

Para o autor, como ponto inicial no que se refere às atitudes, ele aponta aquela que deve estar fora de lugar, nesse contexto, ou seja, para ele, não há

¹⁹⁷ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.86.

lugar para uma atitude resignada e pessimista. É o que afirma: “Seja como for, estaria fora de lugar uma atitude resignada e pessimista”.¹⁹⁸

Embora traga consigo certas surpresas rigorosas, as mudanças significam, por sua vez, certo avanço. Se uma mudança atinge alguns conceitos importantes é preciso saber que uma mudança pode sempre sofrer mais mudanças profundas. Podemos aqui registrar as mudanças ocorridas por ocasião do Concílio Vaticano II. Há, portanto, uma necessidade de continuação. Sobre isso afirma Queiruga:

Quando se pensa com certa perspectiva nas profundas mudanças ocorridas, sobretudo a partir do Concílio, e se está atento aos processos de fundo eclesial, não se torna difícil perceber avanços muito importantes. Resta ainda muito por fazer, certamente; mas a percepção profunda desta mutação fundamental é a necessidade de continua-la.¹⁹⁹

A segunda atitude proposta é justamente a necessidade de continuar as mudanças. Se elas estão acontecendo é por causa de uma dinamicidade na vida religiosa. São resultados de uma mudança que deixou de estar estática e que, por essa razão, podem existir outros movimentos, para não cair na mesma atitude estática de antes. Por isso o autor afirma:

(...) e a necessidade de continua-la já constituem uma forte presença no ambiente geral: tanto na sensibilidade religiosa ordinária quanto na preocupação profunda dos teólogos (muitas vezes, até mais do que deixam ver as expressas elaborações de teologia).²⁰⁰

A terceira atitude proposta pelo autor é a que a grandeza da mudança, com efeito, permite ver melhor a estrutura do problema. Diante disso o autor não leva a refletir que é diante do perigo que a salvação se desenvolve. É a grandeza da mudança, o seu tamanho (medido pelo impacto no homem e na sua estrutura religiosa) que é permitido ver melhor a estrutura do problema. O que nos impede de ver, segundo afirmação do autor, ao pé da letra uma concepção religiosa é a mutação cultural. Dessa forma, fica claro que a mudança, quando diz respeito à relatos religiosos, acontece na cultura, então há uma mudança significativa. O que

¹⁹⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.87.

¹⁹⁹ Idem., p.87.

²⁰⁰ Ibidem., p.87.

pode, por certo, enfraquecer uma visão anterior aceita como certa e inquestionável. O exemplo disso está no evento da Ascensão de Cristo. Sobre isso encontramos a seguinte declaração:

A magnitude da mudança, com efeito, permite ver melhor a estrutura do problema: justamente a mutação cultural que nos impede tomar ao pé da letra o relato da Ascensão é a mesma que nos permite libertar o significado permanente de sua escravidão com respeito ao significante temporal. A impossibilidade de ver o relato como uma ascensão material nos franqueia a busca de sua intenção autenticamente religiosa.²⁰¹

Sobre a Ascensão o autor faz uma ressalva, como forma de explicar algo que é muito significativo na construção da fé de um povo, no caso o povo cristão. Por essa razão ele registra a seguinte consideração. Com respeito ao significante temporal – impressão psíquica do que é possível compreender no tempo que se passa, embora seja esse tempo apenas provisório – a operação feita sobre esse evento da Ascensão, não é fácil e nem simples. Para o autor o significado da Ascensão não está desnudado, como não existe jamais um significado desnudado. Por isso, ele afirma que não ler a Ascensão como o subir na atmosfera já é um marco “fantástico”. Sobre isso encontramos a seguinte explicação do autor:

Operação não fácil nem simples, certamente, já que não se trata de uma relação extrínseca, nem sequer como a do corpo e o vestido. O significado jamais existe desnudado, “em estado puro”, mas sempre já traduzido em forma concreta: não ler a Ascensão como um subir na atmosfera já significa necessariamente que ela está sendo lida no marco de outra interpretação.²⁰²

Ainda assim, no final dessas palavras há um “contudo”, dando a entender que o tema não é mesmo fácil e nem mesmo simples. É o que podemos traduzir das palavras finais do autor que afirmam: “Contudo, é possível a distinção, e é muito importante compreendê-lo e afirmá-lo, pois unicamente a partir daí nasce a legitimidade da mudança e a liberdade para empreende-la”.²⁰³

E se é preciso tomar outro exemplo para esclarecer a questão da Ascensão o autor assim o faz pondo agora como modelo a água. Desta forma encerra o que quis dizer sobre a Ascensão e a inexistência de um estado puro.

²⁰¹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.87.

²⁰² Idem, p.87.

²⁰³ Ibidem, p.87.

Vale a pena esclarecer isso com um exemplo, tomando como referente a água e a sua figura (não sua fórmula), em lugar do corpo e seu vestido. Não existe nunca a possibilidade de haver a figura da água “em estado puro”: ela sempre terá a forma do recipiente – vaso ou garrafa, jarra ou bacia – que a contenha.²⁰⁴

Continuando a análise desse mesmo foco, o autor continua na linha de uma reflexão que aponta para o horizonte da fé e das suas expressões. E um caminho próprio para a mudança está estabelecido por sobre a verdade de que a “fé jamais existe em estado puro, mas sempre no seio da interpretação determinada”. Não está em estado puro porque deve se adaptar ao momento histórico, não deve ficar estagnada num determinado tempo. Sobre isso afirma:

A fé jamais existe em estado puro, mas sempre no seio de uma interpretação determinada. Porém, se deve viver na história, não pode ficar estacionada em tempo determinado; deve atravessar todas as épocas, adaptando-se a suas necessidades aproveitando suas possibilidades (...).²⁰⁵

Apoia-se o autor numa outra afirmação como princípio que também se constitui um caminho da mudança: A liberdade. Segundo o autor “toda a época tem o direito a sua própria interpretação”. Essa afirmação é justificada pela razão de que o autor afirma que a fé pretende ser “água viva”. Para conservar essa água, como água viva, não se deve represá-la. Assim encontramos nas palavras do autor a sua justificativa:

Porque justamente a fé pretende ser “água viva”, a maneira de conservá-la não represa-la em depósito morto, mas sim construir – com carinho e respeito, para que nada se perca, mas também com valentia e criatividade, para que não se estagne e se rompa – canais sempre novos através dos quais flua para a frente, fecundando os tempos e as culturas.²⁰⁶

Por outro lado o autor adverte, quanto à nova situação que é imposta pelo tempo e pela sua cultura: “A nova situação não se limita a jogar luz sobre o problema, mas oferece também novas possibilidades para enfrenta-lo”.²⁰⁷ E isso se constitui num outro caminho da mudança. Sobre as questões religiosas e, por conseguinte, escritos religiosos, precisam ser enfrentados, ou seja, defrontados,

²⁰⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.88.

²⁰⁵ *Idem.*, p.88.

²⁰⁶ *Ibidem.*, p.88.

²⁰⁷ *Ibidem.*, p.89.

comparados e colocados diante de outras perspectivas com o intuito de que se produza uma maior clareza de conhecimento. Por isso o autor se refere a isso com a seguinte afirmação:

A própria clareza da abordagem já supõe uma ajuda enorme, sobretudo quando se leva em conta que abre a porta para a utilização de todos os recursos da hermenêutica moderna.²⁰⁸

Afinal, justifica-se o autor com relação ao uso da hermenêutica: não em vão estamos na “idade hermenêutica” da teologia. O autor ainda traz consigo a certeza de que a hermenêutica não se trata de um recurso ocasional, mas uma profunda convivência com a necessidade de um exercício de interpretação. E, mais, a hermenêutica não é mera causalidade. E sobre ela Queiruga afirma:

E não como recurso ocasional, mas por profunda convivência, uma vez que a experiência religiosa, justamente pela dificuldade que oferece a transcendência de seus referentes, pede que se aprofunde ao máximo o exercício da interpretação.²⁰⁹

E conclui o autor sobre a hermenêutica como caminho para a mudança:

Não é mera casualidade que Schleiermacher esteja na raiz da hermenêutica moderna. E, indo um pouco adiante, Richard Schäffler indicou com razão que, por isso mesmo, a religião constitui historicamente a matriz e o modelo de toda a crítica.²¹⁰

Outro caminho para a mudança é a de que a cultura ao abrir novos campos para o entendimento humano, assim, estende mais a fé inteligente. Com isso outros meios podem surgir para tornar mais clara e sensível a dimensão da fé humana. Diz o autor sobre esse ponto:

De qualquer modo, a contribuição é, sobretudo, direta, no sentido de que a nova cultura, ao abrir campos inéditos à compreensão humana, amplia os espaços do *intellectus fidei* e aumenta os recursos para expressá-lo e torna-lo acessível à sensibilidade atual.²¹¹

²⁰⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.90.

²⁰⁹ *Idem.*, p.90.

²¹⁰ *Ibidem.*, p.90.

²¹¹ *Ibidem.*, p.90.

Ainda sobre o caminho para a mudança, o autor traz seu último item como meio para que aconteça uma mudança de paradigma religioso na mente, na cultura e na vida do homem. Pontua que “diante da questão estrutural da linguagem religiosa há de se buscar uma renovação aos profundos recursos da mística e que as ciências humanas, principalmente, terão de ser aproveitadas”.

O que então podemos concluir sobre a ideia do autor sobre os caminhos para a mudança? Os nove itens que foram citados nas linhas acima parecem apontar as pistas naturais para essa mudança. Ademais, nos resta apreciar com atenção a afirmação do autor sobre a necessidade de uma certa generosidade, sem perder a crítica, para retraduzir o cristianismo:

E não resta dúvida de que uma abertura generosa e uma utilização ao mesmo tempo crítica e valente oferecem ricas possibilidades para ir enfrentando a difícil, mas irrenunciável tarefa da retradução do cristianismo que é postulada por nossa situação cultural.²¹²

3.4 NOVA RELIGIOSIDADE E EXPERIÊNCIA CRISTÃ DE DEUS

Ao iniciarmos nossa reflexão em busca de um maior conhecimento da causa de religiosidade e experiência cristã de Deus, somos levados a uma questão inicial, possível primeiro caminho que nos possa responder o que ao título nos sugere. Essa questão, com certeza, nos remete a complexa dinâmica dessa dupla e interdependente relação: religiosidade e experiência cristã de Deus. Se, a partir de uma experiência religiosa, podemos encontrar uma nova religiosidade, podemos ser levados a uma análise desta “experiência” que por si só traz o aspecto particular e singular. Assim também, do mesmo modo, podemos ser convocados a uma reflexão desta “nova religiosidade” e das suas formas de expressões. Sobre isso é o que pretendemos escrever nas páginas seguintes.

Há de início, segundo o autor, um quadro inicial do “mundo atual” em que é possível ver o espetáculo paradoxal que a religiosidade nos proporciona. Esse quadro é paradoxal e por isso é possível verificar duas realidades inegáveis: de um lado o desencantamento do mundo com relação à religião e, em consequência disso, um ateísmo rampante. E, de outro lado, um mundo povoado de deuses

²¹² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.91.

e de um renascimento renovado da religiosidade popular. Esse é o quadro do mundo atual e que interessa a uma reflexão teológica. É preciso, segundo o autor, unir o propósito da mudança global com a da linguagem religiosa. Saber dos problemas de fundo que condicionam essas duas realidades, o que as condicionam e o que as determinam é uma questão que interessa, como consideração fundamental, para a teologia. A citação abaixo retrata esse “quadro mundial” sobre o qual o autor vai desenvolver as suas considerações, como que elaborando, então, o seu Diagnóstico Global, afirma:

À primeira vista, o mundo atual, considerado religiosamente, oferece um espetáculo paradoxal. Por um lado, crise da religião, desencantamento do mundo, secularismo generalizado, ateísmo rampante. Por outro, New Age, mundo de novo povoado de deuses, religiosidade redescoberta, florescimento renovado da religiosidade popular... O religioso parece de novo ubíquo em sua presença e arborescente em suas formas. É difícil se orientar, mas não seria bom se deixar arrastar pela confusão. Precisamos de um mínimo de clareza para compreender aos demais e para situar ou re-situar corretamente nossa própria postura. Nesse ponto interessam algumas considerações fundamentais, que possam se unir ao que foi dito até aqui, tanto a propósito da mudança global como da linguagem religiosa. E também agora, mais que em questões pontuais ou em descrições pormenorizadas, interessam os problemas de fundo que as condicionam e determinam. O tratamento – além de inevitavelmente repetitivo em alguns pontos – se tornará, sem dúvida, mais difícil e complexo; mas talvez ajude a uma orientação, afinal, mais clara e fecunda.²¹³

Esse, portanto, é o quadro da situação global, no que se trata da realidade da religiosidade no mundo. Um quadro onde o problema é um tratado em que homem, religião e mundo estão produzindo um verdadeiro espetáculo paradoxal. Por sobre esse quadro Queiruga avalia a insatisfação com o passado e a dialética modernidade/pós-modernidade como que fazendo o seu Diagnóstico Global: a partir do fenômeno religioso no mundo de hoje.

Dentro de seu Diagnóstico Global o autor toma como ponto de partida para uma primeira reflexão a insatisfação com o passado. Segundo ele o fenômeno religioso atual está vinculado a um aborrecimento generalizado, principalmente pelo vazio provocado pela religião. Afirma o autor:

O fenômeno responde a uma insatisfação generalizada, que procura preencher o vazio provocado pelo abandono da religião herdada, em alguns casos, ou pelo descontentamento com suas formas estabelecidas, em outros.²¹⁴

²¹³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.107.

²¹⁴ Idem., p.108.

Em busca de uma resposta a sua preocupação com o transcendental, o homem não encontrou uma resposta satisfatória e, por essa razão, aparece um espaço desabitado para o acolhimento de outras formas religiosas. Assim exprime o autor:

Ali onde o anseio de transcendência – que, de maneira mais ou menos definida, caracteriza a pessoa humana – é sentido, por um lado, e não encontrou uma resposta satisfatória, por outro lado, aparece um terreno abonado para acolher uma das múltiplas formas que hoje oferece o mercado religioso ou para-religioso.²¹⁵

O que fazer com a insatisfação do homem? Essa é uma pergunta pertinente ao nosso tema e, igualmente, importante para a nossa reflexão. A resposta a que se propõe o autor não se encontra em outra disciplina de reflexão senão na própria teologia. Para pontuar melhor esse processo de busca em torno de uma resposta mais objetiva o autor escreve:

O que, de verdade, interessa a uma consideração teológica é analisar as causas dessa insatisfação em sua referência específica ao cristianismo. Nesse sentido, é evidente que não importa tanto uma mera constatação historicista, e, menos ainda, uma atitude beligerante, quanto um estudo atento e compreensivo.²¹⁶

Para responder a questão dessa insatisfação do homem, é necessária uma reflexão teológica. É preciso ir além de uma constatação historicista, como afirma o autor na citação acima. É preciso ver dois objetivos fundamentais: os sintomas dessa insuficiente resposta cristã e apreender nelas o que é necessário para uma renovação. Esses dois objetivos fundamentais são assim descritos pelo autor:

Desse modo, se propicia a consecução de dois objetivos fundamentais: ver o que tais manifestações podem ensinar como sintomas de possível insuficiência na resposta cristã; captar o que há neles de chamada e desafio para uma necessária renovação, isso é para a busca de um cristianismo que se queira viver à altura de seu tempo.²¹⁷

Esses dois objetivos ajudariam a se concentrar numa análise dos condicionamentos profundos e com isso a superar as considerações imediatistas. Isso traria a vantagem de enquadrar esse fenômeno dentro do processo cultural. E

²¹⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.108.

²¹⁶ *Idem.*, p.108.

²¹⁷ *Ibidem.*, p.108.

segundo o auto, pontuando mais exatamente a questão ele afirma que é necessário identificar o princípio desse estudo no marco preciso de sua origem. Por isso ele afirma:

Isso obriga a superar qualquer consideração imediatista, para se concentrar, em vez disso, na análise dos condicionamentos profundos. Algo que somente se torna possível quando se enquadra o fenômeno dentro do processo da cultura ocidental, pois é nela que se faz sentir com toda a sua força. Mais concretamente ainda: é preciso situá-lo no marco preciso da crise aberta pela entrada da Modernidade. Foi nela, com efeito, que teve origem a mudança radical que determina a situação de nosso momento.²¹⁸

Portanto, dentro desse Diagnóstico Global, a insatisfação com o passado foi uma das causas da proliferação de novas formas de religião e com elas as novas formas de espiritualidades. E, segundo o autor, isso é “um fato tão notório, tão influente e tão maciço, que suscitou e continua suscitando numerosos estudos”.²¹⁹ O estado de efervescência desse fenômeno e os seus múltiplos enfoques resultam numa excessiva variedade de informações. E, afirma o autor, ampliando a sua proposta de reflexão: “Sua análise concreta deve ficar antes para os sociólogos, os fenomenólogos e também para os psicólogos da religião”.²²⁰

Um dado apontado pelo autor e que achamos importante registrar é a sua quase peremptória sugestão de que é preciso encontrar o marco dessa crise religiosa. Ele responsabiliza a entrada da Modernidade como origem para essa situação. Por isso nos próximos parágrafos trataremos desse assunto. Se num primeiro momento a insatisfação com o passado foi o tema a analisado, o próximo passo será, então, um estudo da dialética modernidade/pós-modernidade.

Num primeiro momento, à priori, uma advertência do autor, referindo-se ao estudo da dialética modernidade/pós-modernidade: “E também aqui existe, de início, um consenso quase unânime: o marco geral se configura na dialética entre modernidade e pós-modernidade”.²²¹

O início da reflexão está pautado na orientação de que a historicidade exerce uma importante visão de conjunto, evitando assim, segundo o autor “es-

²¹⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.109.

²¹⁹ Idem., p.107.

²²⁰ Ibidem., p.107.

²²¹ Ibidem., p.109.

treiteza dogmática”²²² que, de um lado ou de outro, envergou o confronto entre a modernidade e o cristianismo. É o que diz Queiruga na sua afirmação:

(...) obriga que se preste maior atenção à riqueza e à complexidade da realidade histórica. E essa oferece a oportunidade para uma visão de conjunto que propicie um diálogo realista, evitando a estreiteza dogmática que, de um lado e de outro, caracterizou o confronto entre a modernidade e o cristianismo. Algo compreensível historicamente, mas que precisa ser paulatinamente superado mediante uma atitude mais compreensiva e dialogante.²²³

O que caracteriza a modernidade? Essa pergunta parece ser importante para o início de uma discussão sobre o tema. Em face de uma herança cristã, o que caracteriza essa época é a insatisfação, direta e global. Afirma o autor:

A modernidade, ao menos em uma parte muito importante, caracterizou-se por uma satisfação direta e global em face da herança cristã. Insatisfação que, (...), começou, na verdade, pelas tentativas de renová-la a fundo, mas foi tornando cada vez mais aguda, até chegar ao rechaço total no ateísmo.²²⁴

O cristianismo, dentro da modernidade, foi sendo visto como um inimigo dos avanços científicos, um negador da ilusão do futuro. Diante do progresso social e filosófico também o cristianismo aparecia como um provocador de conflito. O autor, nesse caso, para ilustrá-lo, cita Walter Kasper que escreveu sobre isso: “Não há uma só descoberta científica importante e moderna que não tenha sido considerada ou olhada com desconfiança em alguma ocasião por esta ou aquela Igreja”.²²⁵ Por outro lado por exercer predomínio cultural, e sendo propagadora de velhos esquemas, a igreja se viu questionada a tal ponto de ver seus esquemas teóricos rebatidos. Sobre isso afirma o autor:

Por sua enculturação nos velhos esquemas teóricos que agora eram questionados e, sobretudo, por sua posição de poder e domínio na sociedade, o cristianismo aparecia como inimigo dos novos avanços e como negador da ilusão do futuro que se abria diante da cultura emergente.²²⁶

²²²QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.109.

²²³ Idem., p.109.

²²⁴ Ibidem., p.109.

²²⁵ Ibidem., p.110.

²²⁶ Ibidem., p.110.

O resultado dessa posição é que para muitos a figura de Deus foi sendo vista como a presença de um alguém inimigo do progresso. E da mesma forma o autor apoia sua ideia na afirmação de outro autor, nesse caso Feuerbach que afirmou; “Para que Deus seja tudo, o homem tem de ser nada”.²²⁷

Outro resultado dessa postura foi que surgiu outra proposta, a proposta de uma antropologização radical. O que vem a ser o início do ateísmo. Surge então a controvertida e notável pessoa de Karl Marx. Com sua proposta de uma absolutização do processo social. Assim o autor exprime sobre a participação de Marx:

O resultado foi sua proposta de uma antropologização radical que, de certo modo, constituiu o que se poderia considerar a inauguração oficial do ateísmo. Marx, liberando-a de suas conotações individualistas, converteu a proposta de uma “quase- religião” (Tillich), que absolutizava o processo social, por sua vez incluído no de humanização da natureza.²²⁸

Continuando o levante de questionadores da velha teoria religiosa e de sua posição radical e de predomínio social, encontramos Freud que segundo o autor, completou a reação incluindo a dimensão psicológica. Queiruga afirma que Freud com a sua teoria psicológica “abria o humano para inéditas profundezas, literalmente abissais”.²²⁹

Sobre a importância e o impacto dessas idéias revides ao velho esquema da religião, encontramos a seguinte afirmação: “No clima atual, não é fácil dar conta da enorme capacidade de entusiasmo e mobilização que a descoberta dessas perspectivas – autênticos “novos continentes”, como os chamara Althusser – suscitou na humanidade”.²³⁰

Por fim, sobre a questão da modernidade o autor se diz acometido de certo rubor diante de coisas acontecidas. E por hora recorda que o cristianismo que se quer acreditável não pode ser prisioneiro de apologia. Ele tem o direito de apontar os exageros, mas ignorar os avanços irrenunciáveis. E o que diz o autor no recorte, abaixo, de seu texto:

Quase me acomete certo rubor ao recordar coisas tão sabidas. Mas é necessário, porque elas constituem elementos fundamentais na vertebração da consciência moderna, aí incluída a nossa. Um cristianismo que pretenda ser crível não pode se encerrar em uma simples reação apologética: terá direito a criticar, mas não rechaçar o que tais descobertas supõem de avanço irrenunciável”.²³¹

²²⁷ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.110.

²²⁸ Idem, p.110.

²²⁹ Ibidem., p.110.

²³⁰ Ibidem., p.110.

²³¹ Ibidem., p.111.

No entanto o processo cultural se encarregou de mostrar os excessos, despedaçando os absolutos e levando a uma maior cautela nas afirmações. Por essa ocasião aparece “A dialética do Iluminismo” na obra de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer. Essa obra se converteu, afinal, como uma tomada de consciência por sobre a questão religiosa. Sobre isso afirma o autor:

Por sorte, o próprio processo cultural se encarregou de desmascarar os excessos, quebrando as ilusões absolutizantes, obrigando a um maior comedimento nas expectativas e a uma maior cautela nas críticas. A “dialética do Iluminismo”, posta a descoberto na obra pioneira de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, converteu-se na bandeira de uma tomada de consciência que a profunda crise do Ocidente já havia introduzido no ambiente geral.²³²

O que, então, vai caracterizar o significado da pós-modernidade é essa nova consciência trazida à tona pela dialética do iluminismo. Essa consciência (nova) inaugura a pós-modernidade, e o com ela as duas valências fundamentais. Essa é a afirmação do autor sobre a nova consciência: “Nessa nova consciência enraíza-se o significado fundamental da pós-modernidade. Isso explica suas duas valências fundamentais.”²³³

Quais então seriam essas duas valências fundamentais trazidas pela dialética do iluminismo? A primeira valência é a de ordem negativa, ou seja, a negação de uma esperança de renovar o mundo e a sociedade. E a segunda valência é a dita positiva, isso é: aquela que propiciou a percepção de novos valores. Sobre isso afirma Queiruga:

Isso explica as duas valências fundamentais. A primeira é negativa, uma vez que, como reação polar diante do otimismo anterior, tende a induzir uma postura de renúncia não somente a toda utopia, como também a toda esperança de renovar o mundo e a sociedade.²³⁴

Os acontecimentos de caráter essencial e determinante dessas duas valências fundamentais são encontrados em momentos históricos que fundaram, então, essas duas vertentes que criaram a consciência negativa em torno de uma

²³² QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.111.

²³³ *Idem.*, p.111.

²³⁴ *Ibidem.*, p.111.

nova possibilidade de mudança e uma segunda, chamada de positiva por inaugurar na sociedade uma consciência de novos valores capazes de perceber tanto no individual como no coletivo as mudanças alentadoras surgidas dos fatos históricos surgidos pelas “mãos da religião”. O autor cita os seguintes acontecimentos como fatos históricos que explicam as valências positivas e negativas da formação das consciências:

Da consciência negativa o autor cita:

Os símbolos que confirmam são o fracasso de “maio de 68” e, a seu modo, a queda do muro de Berlim. O *carpe diem* e o conformismo social constituem, talvez, seus frutos menos saudáveis e agradáveis.²³⁵

E, da consciência positiva o autor diz:

Existe uma segunda valência, positiva, que se concentra no fato de ter propiciado a percepção de novos valores. No âmbito do individual suscitou, ou ao menos avivou, a revalorização do pequeno, a tolerância para com o diferente, a desabsolutização do estabelecido, o novo apreço do corpo, a revitalização da experiência... E, talvez, sobretudo no coletivo, tenha aberto o sentido para a captação e vivência de uma universalidade, que busca sua expressão através de uma espiritualidade centrada na harmonia com a natureza, em uma “nova aliança” com os cosmos e em uma fraternidade de escala humana, sem credos exclusivistas e sem imperialismos culturais.”²³⁶

3.5 O SAGRADO E A INDIVIDUALIDADE

Antes de refletir sobre o momento atual e suas considerações a respeito do sagrado e profano, analisar-se-á um instante como foi acontecendo essa transformação no decorrer da história em relação ao ser humano e natureza.

Hoje se percebe a constante busca do ser humano por sua autonomia e também em romper laços que o limita dentro de sua liberdade. Nesses termos também, em nível religioso aparece fortemente a questão do ceticismo e entre alguns grupos se chega outro a extremo atingindo o dogmatismo. Desse modo, encontrar um meio termo se torna uma tarefa árdua, pois de um lado, está a

²³⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.112.

²³⁶ Idem., p.112.

questão da dúvida e, de outro, aqueles que consideram algo como verdadeiro e indiscutível.

O trabalho, para o qual o homem já vem destinado, o torna ser humano por excelência. Tal trabalho hoje faz com que caminhe afastado da natureza, assim, afastando-se da deusa Mãe-Terra, que era sagrada na pré-história. Isso faz o homem se distinguir da natureza, tornando-o incessante na busca de conquista da liberdade plena, o “homo habilis”. Assim o diz Avelino:

(...) nós somos desde sempre e ainda hoje homo habilis. O instrumento e o trabalho, instituindo o comportamento cultural, são o ponto de partida de uma série de liberdades. Esse ponto de partida é a liberdade em relação à natureza, efetivada pela afirmação do gênero homo. Dentre as liberdades derivadas, podem se destacar o rito, a arte, a espiritualidade e a fala articulada. A infinitude da criatividade tem potencial de libertar o ser humano, nos limites das condições sociais historicamente configuradas.²³⁷

Nota-se que essa liberdade se concretiza quando o homem atinge o modo de vida individual, afirmando parâmetros entre a natureza, sociedade e com o seu semelhante.

A relação, hoje, do homem com a natureza tem por base a transformação da mesma, deixando de compreender a relação simbólica o que influi no comportamento cultural e também na visão de mundo e de ser absoluto, buscando sempre a superação gradativa do mesmo. Nesse sentido, o autor Avelino pensa que não deveriam acontecer essas superações e sim uma construção menos eloquente e que não provocasse o distanciamento do humano com o absoluto.

Não aceitando um padrão para a natureza, o ser humano vivia em um mundo sobrenatural que se movia segundo vontade própria. Vale dizer, no diálogo com o sobrenatural, aceitando que a natureza tem vontade própria o ser humano tentava influenciar essa vontade (...). O rito e a arte são a expressão social da comunicação simbólica no ser humano com a deusa Mãe. A arte exerceu importante papel no processo de hominização. A arte nega a natureza, nega o instinto, afirma a cultura. A arte é transcendente e, nessa qualidade, participou da construção da humanidade.²³⁸

²³⁷ SILVA, José Carlos Avelino da. *O sagrado e a individualidade*, p.193.

²³⁸ Idem., p.195.

O homem e a mulher tinham uma relação diferenciada diante da natureza. Ela ocupando-se com a coleta de frutos e o cuidar das crianças, e o homem, com atividades que requerem enfrentamento o qual faz parte do cosmo masculino. Essa diferenciação durou cerca de dois milhões de anos. Assim tanto o patriarcado quanto o matriarcado traz para a sociedade essa experiência da vida: enfrentamento, concorrência e imposição.

Em segundo momento, a evolução da humanidade acontece em relação à divisão social do trabalho, afirmando: “pelo processo de exteriorização do homem em relação ao outro e à sociedade: o outro é outro homem”²³⁹.

Nessa tomada de consciência, a individualidade entra em meio à humanidade.

A perenidade da vida cede espaço para efemeridade de suas manifestações. A humanidade que existe em todos cede espaço para a individualidade que existe em cada um. A divisão social do trabalho, afirmando o trabalho como fonte de satisfação das necessidades e instituindo a universalidade do comércio (...), vai fazer o visar ser dirigido a outro homem, mantendo (...) o visar anterior que era dirigido à natureza. No momento em que a humanidade se reconheceu como tal, por intermédio do confronto com a deusa Mãe-Terra, o trabalho foi o mediador desse reconhecimento, porque pelo trabalho o homem se defrontou com ela. No momento do reconhecimento de si, quando se afirma a individualidade, o trabalho continua sendo o mediador do reconhecimento, porque por meio dele o homem se defronta com outro homem. Quanto mais se afasta do outro, mais próximo está da sua própria identidade. A cidade é o ambiente privilegiado da individualidade, como a natureza foi da hominização.²⁴⁰

Percebe-se que a sociedade estabelecida, hoje, dentro das grandes cidades, faz aflorar o espírito individualista do homem, assim, dentro dessa proximidade territorial, faz com que todos se reconheçam como indivíduos, como ser que traz diferenças fazendo com que o mesmo se feche em si.

Quando o homem vence a hierarquia social, ou seja, não é mais motivo de opressão e nem de exploração, faz transcender a natureza e passa então a ter leis, uma ética que produz um quadro de responsabilidades. Ocorre novamente o fenômeno que o fez vencer o constrangimento natural e agora surge o constrangimento social. Aconteceu a dessocialização na natureza e passa-se a confiar no trabalho humano e conhecimento das leis causais como afirma Avelino: “A afirmação dos deuses celestes, além do acaso das divindades ctônias, deu-se com a

²³⁹ SILVA, José Carlos Avelino da. *O sagrado e a individualidade*, p.196.

²⁴⁰ Idem., p.197.

urbanização, comércio, o confronto com o outro e a hierarquização da sociedade”²⁴¹.

A natureza não é mais adorada como um deus e, nessa divisão entre trabalho e sociedade, passa-se a adorar deuses celestes.

Também, ao analisar o quadro diversificado de relações humanas e trabalho, vemos uma nova relação de sagrada que emana do ser humano. Sendo assim, Avelino escreve: “A relação com o sagrado é constituinte do ser humano, participa da formação da humanidade tanto na sua fase de hominização quanto na fase de individuação”²⁴². Aqui se percebe um eixo de pensamento no qual se baseiam os autores citados nessa pesquisa como Mircea Eliade, Rudolf Otto, Galimberti, entre outros, constatando-se assim, que, por mais individualizado que o homem se sinta, ele traz, em sua história, a vivência do sagrado tanto na hominização como na individuação.

3.6 O DIÁLOGO CIÊNCIA–FÉ NA ATUALIDADE

Justifica-se esse tema diante do fato de que ciência e teologia produziram tortuosos encontros entre elas. Por essa razão, e visto desse ângulo, o problema merece especial atenção nos dias de hoje. Essa justificativa de trazer nesse trabalho essa relação é apontada pelo autor como de evidente importância. Assim ele escreve:

Então, sim, a importância evidencia-se, tanto pela viva curiosidade que despertam os possíveis pontos de contato entre ciência e religião como, sobretudo, por causa dos efeitos decisivos que as respostas e conflitos de fato tiveram sobre a localização do cristianismo na cultura ocidental.²⁴³

E segue:

Uma consideração minimamente crítica não pode ignorar que as transformações de seu acidentado e tantas vezes tortuoso encontro obrigam tanto a ciência como a fé a revisar seus métodos, seus propósitos e mesmo, em determinados pontos, seus conteúdos. Visto por tal ângulo, o problema merece hoje toda a nossa atenção.²⁴⁴

²⁴¹ SILVA, José Carlos Avelino da. O sagrado e a individualidade, p.198.

²⁴² Idem., p.199.

²⁴³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.201.

²⁴⁴ Idem., p.201.

Pode frustrar o leitor, afirma o autor, a ênfase que sua obra dá a esse assunto. Espera-se que, quando se trata desse tema os caminhos da reflexão se enverede para uma análise de conflitos históricos e, muitas vezes, seguem para os detalhes dos mal entendidos e das atitudes opostas. É o que afirma o autor:

(...) pressinto que isso possa decepcionar um pouco certas expectativas, pois desse modo a ênfase não recai prioritariamente sobre a análise pormenorizada dos conflitos históricos, nem sequer sobre o detalhamento dos mal entendidos e das contradições práticas, que continuam proliferando na atualidade.²⁴⁵

Por qual caminho então se propôs a trabalhar esse tema o autor? Ele se propõe fazer uma reflexão de responsabilidade verdadeira entre as duas partes: teologia e ciência. E, complementa que hoje é necessário ver em que condições ambas estão vendo o problema de sua relação. Sobre isso o autor afirma:

*O interesse se centrará, mais que tudo, em traçar um perfil do nível em que uma reflexão verdadeiramente responsável, tanto por parte da ciência como por parte da teologia, está em condições de ver hoje o problema.*²⁴⁶

A escolha dessa reflexão se apoia no interesse de que hoje não é preciso recriar ou remoer antigos conflitos históricos. Mas, antes, tirar deles um aprendizado. Esse aprendizado, por sua vez, não é para corrigir essa ou aquela parte, mas para trazer a sua parte uma aplicação prática sobre esse tema. Afirma o autor:

Daí que, por um lado, o discurso procure ir ao mais elementar (...). Por outro, mais que recriar para nós os conflitos da história, tentará aprender com eles. E aprender não tanto para ir, em seguida, dar uma lição aos demais, senão, antes de tudo e, sobretudo, para aplica-la na própria casa.²⁴⁷

Qual é então o interesse dessa reflexão entre as partes da ciência e da teologia para o autor? Essa pergunta parece interessar-nos nesse começo de escrita, já que as outras possíveis reflexões podem estar encaminhadas sob esse en-

²⁴⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.202.

²⁴⁶ *Idem.*, p.202.

²⁴⁷ *Ibidem.*, p.202.

foque. Por certo, seriam muitos e diversos os caminhos pelo qual o autor poderia enveredar a sua reflexão, razão pela qual também poderia ser a direção desse trabalho. Assim, de seu texto fizemos o seguinte recorte, que nos oferece o próprio autor da ênfase de sua reflexão:

O interesse prioritário de nossa reflexão será, pois, o de analisar as consequências que, do encontro com a ciência, derivam para uma compreensão verdadeiramente atual da fé; mais concretamente, da fé cristã.²⁴⁸

No entanto o autor, mais uma vez alerta que essa reflexão pode muitas vezes, inevitavelmente, apresentar ideais válidas para a filosofia, sobretudo, para as modalidades da ética e da estética. Mas serão alusões escassas e ocasionais. Diz o autor:

Diversas coisas dentre as que serão ditas aqui são igualmente válidas para a filosofia, sobretudo em suas modalidades ética e estética. Todavia, deter-se agora em tais distinções e elaborar mediações complicaria em excesso um discurso já de per si não muito simples. Portanto, teremos que nos resignar a algumas escassas e ocasionais alusões.²⁴⁹

A partir disso vamos nos orientar por dois caminhos distintos para a nossa reflexão, conscientes de que deixaremos de refletir outros temas importantes sobre essa relação entre ciência e teologia. Portanto, cientes de que o tema é amplo, nos restringiremos a discutir apenas sobre o problema da historiografia e a diferença como avanço cultural.

Sobre o problema historiográfico podemos começar pelo passo primeiro de que quando se fala em ciência-fé se tem a ideia de conflito. Esse conflito quase espontâneo a que nos referimos é o conflito causado pelas teorias produzidas por Galileu e Darwin. Além do que, como já nos referimos nesse trabalho, nos capítulos: A nova subjetividade religiosa; As consequências da mudança de paradigma e a nova religiosidade e experiência cristã de Deus, nos remetem para o surgimento do positivismo. O surgimento dessa nova forma de ver a realidade da vida e o tudo o que demais faz parte da existência humana, também mexeu com a fé. E, nesse caso, a ciência foi provocadora de uma acirrada reflexão. Sobre essa relação o autor diz:

²⁴⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.202.

²⁴⁹ Idem., p.202.

Se atentarmos para os fatos, falar das relações ciência-fé evoca, de maneira quase automática, a história de um longo conflito. Galileu e Darwin vêm espontaneamente à memória. Além do mais, uma extensa tradição positivista, ainda não totalmente apagada, tende a dar como evidente que entre ambas exista, efetivamente, uma oposição irreconciliável.²⁵⁰

Ainda desse fato pode surgir à equivocada opinião, a-priori, de que a relação ciência-fé está fadada a uma eterna impossibilidade de diálogo positivo, de tal forma que sobra apenas a escolha ou por uma ou pela outra. O autor escreve:

Do choque parece que, como nos combates entre romanos e cartagineses, só possa sair um resultado: *delenda est Carthago*. Qual das duas “cartago”, a ciência ou a fé, deva ser destruída dependerá depois, como é lógico, da facção à qual pertença o diagnosticador.²⁵¹

Mas, hoje, afirma o autor, esse problema parece estar resolvido pelo menos por parte de alguns historiadores considerados sérios. A ótica de ver a relação ciência-fé como conflito caiu em descrédito. Assim afirma:

Felizmente, apesar da resistência dos que continuam empenhados em ver todo o processo sob a ótica do conflito, hoje o caráter abstrato e unilateral desse tipo de exposição caiu em descrédito, ao menos entre os historiadores sérios.²⁵²

O autor cita como ponto de referência Alfred North Whitehead e Bertrand Russell. Sobre eles, está o alicerce de uma firme e bélica discussão do tema ciência-fé. Para eles havia uma absoluta incompatibilidade entre os princípios da fé e da ciência. No entanto, narra Queiruga:

Podemos notar um significativo ponto de inflexão na diferente atitude de Alfred North Whitehead e Bertrand Russell em face do problema. Depois de escreverem juntos, e, 1910-1913, os três tomos monumentais dos *Principia mathematica*, Russell continuou até o final com um estilo, que pretendia ver uma incompatibilidade absoluta e de princípio entre a religião e a ciência. Whitehead, ao contrário, abandonou o positivismo e se converteu no grande denunciador da “falácia da falsa concretude” por parte de uma ciência que pretenda identificar sua visão setorial com toda a realidade.²⁵³

²⁵⁰ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.203.

²⁵¹ Idem., p.203.

²⁵² Ibidem., p.204.

²⁵³ Ibidem., p.204.

Depois disso, comenta Queiruga, sobre Whitehead:

Publicou em 1925 sua obra *A ciência e o mundo moderno*, na qual, longe de ver incompatibilidade, afirma que o cristianismo, pela fé medieval no comportamento regular e ordenado da natureza, constitui a condição de possibilidade da ciência moderna.²⁵⁴

Outros autores ainda, entre eles, Stanley L. Jaki, Max Weber, Friedrich Gogarten, Harvey Cox terçaram armas sobre esse tema. No entanto, o que o autor nos sugere em sua obra é que devemos deixar esse assunto para que os historiadores o disputem. Afinal, o problema é muito complexo. Diz:

Deixemos, entretanto, essa disputa aos historiadores. Aqui interessa, antes de tudo, toma-la como índice de uma evidencia: a de que estamos diante de um problema muito complexo e profundo.²⁵⁵

E, finalmente adverte, como que, concluindo parte desse tema:

Não seria, pois, o melhor caminho cair, agora, na tentação de distribuir os papéis entre bons e maus. O que, na verdade convém é aprender da história, para ir ao fundo da questão, na tentativa de tornar patente sua estrutura interna e descobrir os caminhos de uma relação correta.²⁵⁶

3.7 A DIFERENÇA COMO AVANÇO CULTURAL: FIM DA HEGEMONIA DA CIÊNCIA E APARECIMENTO DA FENOMENOLOGIA E DA ANÁLISE LINGUÍSTICA.

Para o autor Queiruga, toda a realidade nos remete a um determinado fenômeno, e por essa razão explicável. Neste sentido observa-se a distinção de campos entre ciência e fé. Conclui dizendo que tudo é consequência da cultura. No momento que uma cultura avança, ela provoca novas perspectivas e descobre novos campos. Sobre isso escreve o autor:

(...) é importante notar que esse resultado não é um caso à parte, quer dizer, algo peculiar e exclusivo da experiência religiosa. Na realidade, remete a um fenômeno que cala profundamente, que afeta a todos os estratos da cultura. Ele faz parte da progressiva diferenciação que vai pautando o avanço da humanidade, à medida que esta descobre novos campos e abre novas perspectivas²⁵⁷.

²⁵⁴ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.205.

²⁵⁵ Idem., p.206.

²⁵⁶ Ibidem., p.206.

²⁵⁷ Ibidem., p.214.

Novas realidades e novas necessidades geram uma inevitável situação de interrogações e isso acontece pelo fato de que na movimentação dos fatos e, conseqüentemente, de novos pensamentos a realidade toma outra configuração. Sobre isso afirma o autor: “O que antes parecia combinado em uma unidade englobante se diferencia depois em setores e níveis distintos”.²⁵⁸

E o autor, sobre essa mesma idéia, complementa:

Assim se produziu a divisão social do trabalho, assim se diferenciaram religião e filosofia, e assim foram apresentando as diversas ciências. (...), o processo não se produz sem choques e resistências, nem sem pretensões de domínio, quando uma das divisões pretende absorver o conjunto.²⁵⁹

Tomando como exemplo o ocidente e sobre ele o impacto da cultura nova com os seus desdobramentos e, sobretudo, acentuando o imperialismo criado pela pujança do pensamento científico, o autor lança uma séria reflexão sobre essa faceta da nova cultura. Sobre isso afirma que não somente a religião foi afetada, mas também a ética, a estética a filosofia e todas as demais ciências humanistas. Mais adiante, na sua reflexão o autor afirma que fatores decisivos acabaram pondo um fim a esse imperialismo. Esse império se caracterizava, segundo o autor, por uma racionalidade instrumental e de uma mentalidade positivista. Sobre isso o autor afirma:

No Ocidente, a pujança do pensamento científico e o espetacular de suas conquistas levaram a um claro imperialismo, tanto dos seus métodos como da pretensão de constituir a pauta única de qualquer conhecimento verdadeiro. A religião não foi a única afetada: com ela restaram igualmente questionadas a ética, a estética e a filosofia; em geral, sofreram o ataque todas as disciplinas “humanistas”, que se viram desqualificadas como meras reações emocionais ou como simples combinações de palavras sem real alcance cognoscitivo. Foi o império da racionalidade instrumental e da mentalidade positivista.²⁶⁰

O que contribuiu, de fato, para que houvesse um imperialismo? Essa é uma questão trazida pelo autor. Essa questão o impulsiona para uma análise mais profunda de outros fatores surgidos na vida da humanidade. A esses “novos” fatores que o autor atribui o fim do imperialismo: fenomenologia, a análise linguís-

²⁵⁸ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.214.

²⁵⁹ Idem., p.214.

²⁶⁰ Ibidem., p.214.

tica. Nestes termos Queiruga reclamou a validade específica de todos os “jogos de linguagem” como descrições em principio igualmente válidas no mundo, sem que a sua validade tenha que ser reduzida a um padrão único. A fenomenologia e o giro lingüístico são fatores determinantes para o fim do imperialismo da racionalidade técnica e científica, servindo para reabilitar os demais discursos, inclusive o religioso, como descrições válidas do mundo. Portanto a fenomenologia e a análise linguística determinaram uma nova cultura, pondo a religião e a ciência numa crise, na medida em que retiraram delas o domínio sobre a vida humana.

Sobre a fenomenologia o autor afirma:

O impacto da fenomenologia, em primeiro lugar, que com o seu “princípio de todos os princípios” quebrou o interdito cientificista, reivindicando o direito paritário de toda a experiência originária, sem privilégios nem exclusões.²⁶¹

O autor conclui sobre a questão da fenomenologia, tendo por base a reflexão nos estudos feitos por Edmund Husserl e pela Escola de Frankfurt, que houve um empobrecimento da nossa percepção e a vivência da realidade com o aparecimento da fenomenologia e segue afirmando que o mundo da vida ficou reduzido pelo da ciência e da técnica.

Afirma também, referindo-se especificamente à Escola de Frankfurt, de que a fenomenologia, torna patente o caráter ideológico da mentalidade estreitamente científica e tecnológica.

Há duas citações na obra de Queiruga que ilustra de forma pontual a influência da fenomenologia no que se trata do fim do imperialismo peculiar e exclusivo da experiência da ciência:

A matematização da natureza a partir de Galileu supôs um enorme empobrecimento em nossa percepção e vivência da realidade; pois desse modo, o mundo da vida fica colonizado e reduzido pela da ciência e da técnica.²⁶²

E numa segunda citação complementa:

²⁶¹QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.214.

²⁶²QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.215.

De uma perspectiva distinta e com maior carga sociocrítica, em idêntica direção vão as análises da Escola de Frankfurt, pondo a descoberto os efeitos terríveis da “razão instrumental”, isto é, uma razão científica que, abandonada a si mesma, sobre o domínio da natureza acaba montando e justificando a exploração do ser humano.²⁶³

Se o aparecimento da fenomenologia trouxe certo desmonte da mentalidade apoiada na ciência e na tecnologia, outra realidade vem ao encontro dessa idéia colaborando para um maior aprofundamento desse avanço cultural. O autor refere-se à análise linguística. Sobre isso, afirma:

A análise linguística, partindo de preocupações muito diferentes, confirmou e reforçou a validade teórica dessas análises; pois, sobretudo a partir do segundo Wittgenstein e em clara convergência com a fenomenologia, reivindicou a validade específica de todos os “jogos de linguagem”, como descrições do mundo em princípio igualmente válidas, sem que, para sua validade, tenham de ser reduzidas à ditadura de um padrão único.²⁶⁴

Sobre o aparecimento dessas formas de “ver” realidade do mundo e sobre essa forma de se desfazer um padrão único de encarar a vida, podemos concluir que tanto a visão religiosa quanto a visão científica devem se abrir para novos horizontes que “agora” compõe a cultura. Não trazer para si a verdade única e verdadeira, mas buscar um diálogo diante das diferentes formas de ver e viver a vida. Desse modo, podemos reproduzir a fala do autor que diz:

(...) que se trata de modos distintos de conhecimento, de diferentes modalidades de abertura consciente ao real. Ambos são legítimos e ambas são necessárias; mas, por isso mesmo, devem se respeitar em sua especificidade, sem invasões do campo alheio. Isso, em sua aparente simplicidade, supõe um resultado muito importante para o problema que nos ocupa. Porque impõe às diversas instâncias um severo tratamento de emagrecimento, demarcando os limites de sua competência respectiva e desmascarando como invasão imperialista toda a incursão indevida no terreno do outro.²⁶⁵

E no que concerne à religião, razão da reflexão dessa tese, é preciso dizer algo sobre ela. E disso se ocupa o autor quando afirma:

²⁶³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.215.

²⁶⁴ *Idem.*, p.215.

²⁶⁵ *Ibidem.*, p.217.

A religião tem de aprender a dura lição de que campos enormes, que durante tempo pareciam fazer sob sua competência, passaram definitivamente para outras mãos. Esse é o significado profundo da “secularização”, que lhe acabou sendo dolorosa no âmbito material das posses eclesiásticas, mas que não o é menos no âmbito da cultura, onde a partir do Iluminismo deveu reconhecer a autonomia das ciências físicas e históricas, bem como da economia, da sociologia e da política. De fato, ainda hoje está aprendendo, não sem graves conflitos, a autonomia da ética e da moral. Além do mais, a história recente mostra que, cada vez que a religião transgredir seus limites, acaba irremediavelmente prejudicada.²⁶⁶

Diante da citação acima, podemos traduzir o que se espera do cristianismo nesses tempos. Num primeiro olhar, somos impelidos à necessidade de respeitar os limites de outros olhares sobre a realidade e da realidade do ser humano. Embora não seja possível essa nova maneira de encarar o diálogo entre religião e as demais visões religiosas ou científicas sem um possível conflito, é necessário retraduzir no novo marco. Isso é o que afirma o autor na sua continuidade sobre a questão proposta para a religião em novos tempos. Por essa razão, aponta-nos três grandes posturas ou atitudes que devemos considerar nesses tempos novos com seus novos marcos: Repensar a fé; Renovar a Instituição; Conservar a Esperança.

O autor insiste nessa atitude de que o cristianismo necessita retraduzir-se nesse novo tempo e, sobre isso, deixa claro que não implica em “vender-se” ou então abdicar de seu próprio ser. O significado desta “retradução” significa no dizer do autor o seguinte:

(...) exercer o primeiro direito e o fundamental dever de toda a vida, que é conservar-se mediante a transformação no tempo (e no caso da humana) mediante a criação de nova história. O outro –agarrar-se às formas do passado – parece continuidade, mas significa mumificação; parece assegurar a vida, mas equivale a vender-se a morte. Já no-lo tinha avisado desde o começo: “Porque quem quiser salvar sua vida, a perderá; mas quem perder sua vida por mim, a encontrará (Mt 16,25)”.²⁶⁷

Por essa razão é necessário levar em conta, aponta o autor:

(...) é preciso ter extremo cuidado com os velhos hábitos, que se nos colam como pressupostos inconscientes, como crenças incontroladas, que, em meio ao esforço renovador, arrastam atrás de si uma constelação de ideias, suposições e conotações que estão viciando pela raiz.²⁶⁸

Por outro lado, é preciso considerar a questão da “retradução” do cristianismo para que se compreenda e se leve a sério o verdadeiro olhar de Deus sobre o homem. E o

²⁶⁶ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.217.

²⁶⁷ Idem., p.246.

²⁶⁸ Ibidem., p.247.

olhar de Deus sobre o homem está possuído de respeito e autonomia. Sobre isso afirma o autor:

Um Deus que olha com infinito respeito a autonomia de suas criaturas e cuja ação consiste em afirmá-las com um amor incondicional não “vira seu rosto” diante da dor e nem cai na monstruosidade de enviá-la, “fazendo de tudo contra ela e nos sustenta com a esperança de que, uma vez rompidos os limites da história, acabará por vencê-la, resgatando todas as vítimas. Algo que, ademais brota com força de uma leitura atualizada e não fundamentalista da cruz e ressurreição de Jesus.²⁶⁹

Trazendo à vista esse novo tempo e algumas atitudes frente a ele, o autor nos aponta também a necessidade de nos mantermos numa atitude de esperança. “A situação é muito dura”²⁷⁰ concorda o autor, mas a Igreja é muito mais. Sobre isso o autor retrata a Igreja com a tarefa de que diante da crise não adianta “fechar-se para dentro, voltando-se ao cultivo do “pequeno rebanho””. Afirma:

A Igreja é muito mais, e há nela um rico pluralismo de vida e de iniciativas. A própria crise, com suas falhas, têm também seus efeitos positivos. Sobretudo um: vai impondo na consciência geral a verdadeira diferença teológica. Somente Deus é Deus, e tudo o mais, aí incluída a Igreja, é unicamente sinal - “sacramento” – que remete a Ele, só e exclusivamente a Ele.²⁷¹

E a esperança está na experiência da fé e, como afirma o autor, ela brota “com quem aprendeu a humildade da própria história”²⁷² e do reconhecimento de seus próprios erros. Por fim, terminamos essa parte do trabalho trazendo à tona o que é, talvez, o mais trabalhoso de todos os trabalhos da Igreja: Renovar a Instituição. Trabalho que fundamentalmente se alicerça na difícil tarefa de “separar o trigo do joio” ou apenas de tirar da Igreja o que não é igreja. Para isso se requer prudência e mais do que isso, como afirma o autor: Coragem. Afinal como diz o autor:

Não se trata, naturalmente, de ideias. Uma religião inclui a integridade da vida e se cristaliza, por força, em instituições que, também elas, se configuram com os recursos que oferece a cultura de cada tempo.²⁷³

Essa parece ser uma missão comum, uma contribuição de todos aqueles que, não se privando dessa incômoda responsabilidade, lutam por construir uma Igreja incapaz de reprimir e de se equivocar quanto à missão natural do homem de Deus: amar e respeitar a liberdade sem impor estilo.

²⁶⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.248.

²⁷⁰ Idem., p.252.

²⁷¹ Ibidem, p.252.

²⁷² Ibidem., p.254.

²⁷³ QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fim do cristianismo pré-moderno*, p.249.

CONCLUSÃO

O conteúdo que envolve a temática que relaciona o sagrado e o profano traz à tona um vasto campo de pesquisa. Nesse momento histórico, esse tema proporciona uma ampla reflexão necessária para articular novos métodos e meios dentro da Igreja para que possa agilizar uma extensa catequese e atualizar o modo de tratar o sagrado e o profano hoje.

A sacralidade passa, atualmente, por um período que sucumbe ao colocar-se diante do mundo tecnológico, um mundo que não se detém em fronteiras, em um modo de vida que tudo envolve o “descartável” e o “imediatismo”. Percebe-se que esses fatores influenciam na vida do ser humano, nas suas relações sociais e, de modo especial, na maneira de relacionar-se com Deus. Assim torna-se fácil indicar o que levou o homem, no decorrer da história, a mudar, tão bruscamente, seu pensamento a respeito de fé, relação transcendente e o modo de cultivá-la espiritualmente.

Os novos sistemas acabam por caracterizar um novo homem tido por detentor de uma grande sabedoria, de uma grande capacidade tecnológica, produzindo um ser frágil e que se depara com a solidão, angústias talvez por deixar de crer em algo realmente sagrado e que o leve para fora de si, fazendo perceber a necessidade da vivência em sociedade, do cultivo de suas culturas. Esse fato se observa ao ver tantos homens e mulheres que buscam, em seitas, grupos, igrejas, respostas ou “receitas prontas” para o encontro da plena felicidade e realização pessoal em controvérsia com o Evangelho.

Quando se trata da diferenciação entre o homem religioso e arreligioso, se constata uma ampla dessemelhança nas características pessoais de cada um e o quanto elas refletem na sociedade e na conduta moral, visto que não se pode ter o sagrado como meio para ditar regras morais, e sim tê-lo como campo aberto em

que o homem construa a sua consciência e sua liberdade não esquecendo da origem da sua vida na sacralidade. O homem atualizou a história, mas aconteceu que, junto, se formaram grupos que negam a transcendência, sendo os próprios sujeitos da história, deixando a sua integralidade com carências antropológicas que provocam uma tensão dialética entre o religioso e a história. Desse modo, se percebe o desejo intrínseco de voltar aos seus princípios anteriores, nos quais não se percebiam pluralidades históricas e, muito menos, pluralidade de religiões.

Evidencia-se uma “descrença” nos símbolos sagrados e até mesmo nos locais sagrados como templos, basílicas e catedrais. Acontecem manifestações religiosas afastadas do recinto sagrado, fazendo com que, os elementos se percam em puros e inconsistentes palavreados. Por outro lado, há homens que se sentem motivados em ir ao encontro do sagrado, pois é nas catedrais ou templos que ele se depara com um mundo imaginário sem se dar conta de que o mundo é uma criação divina e, por si só, já prefigura o sagrado. Estar nesses lugares tidos como sagrados, é estar num mundo afastado do profano.

Sob esses aspectos, devem-se considerar os ensinamentos filosóficos e teológicos envolvidos no tema. É necessário se distinguir o racional do irracional. Entender os mitos, compreender a presença do Ser Absoluto e perfeito são características através das quais o Cristão se diferencia das demais religiões pelo fato de ligar as noções ao conhecimento buscando a verdadeira essência e o tem por religião histórica. A esse sentido, refere-se Galimberti:

Apoiando-se nos textos aristotélicos então disponíveis, Berengario de Tours sustentava que a transubstanciação não poderia ser real porque, do mesmo modo que não há mudança de “substancia” onde não mudam as “acidentes” e como, depois das palavras da consagração, pão e vinho não perdem as suas características “acidentais”, também a “substância” só pode permanecer a mesma. Ao argumento de Berengário, Lanfranco respondia que em questões de fé não se deve contar apenas com a razão, sendo necessário referir-se á autoridade da Escritura e da Igreja, designada guardiã da verdadeira doutrina.²⁷⁴

Desse modo, percebe-se que não é por pura racionalidade que se chegam ao sagrado ou à essência divina. Quando se busca o sagrado, mas não se liga a

²⁷⁴ GALIMBERTI, U. *Rastros do sagrado*, p.221.

um mito ou rito, sem a comunidade, propicia-se o individualismo e ocorre o distanciamento do sagrado e, na busca inquieta do homem, faz surgir e proliferar as seitas religiosas que podem acabar de um modo trágico, pois não trazem em si um despertar religioso e um distanciamento da história, porque não seguem a experiência do cristianismo.

É pela relação sagrada e o desejo de sacralizar o tempo que o homem se reconhece como sagrado, na sua forma mais simples, ou seja, de estar diante do outro e o envolvimento com a natureza. O tempo é quando poderá acontecer a vivência religiosa e hoje se nota que se ocupa o tempo, a vida diária com muitas atividades esquecendo da vivência religiosa. Quando o mesmo não é ocupado com algo religioso, se torna um tempo profano, pensa-se que se deve aprender a transitar entre esses dois aspectos: o sagrado e o profano, inserindo nessa passagem um rito. Para os cristãos o tempo é marcado por uma reatualização do tempo litúrgico, no qual a diferença essencial é a qualidade que o tempo sagrado adquire porque é como se um tempo mítico se tornasse presente, transformando o homem em homem religioso que crê na vida como processo eterno. Para o homem arreligioso, a vida simplesmente segue uma uniformidade, e segue invariável pela inexistência da continuidade eterna.

É indispensável ter claro o que realmente está envolvido quando se diz que tal situação, objeto ou tempo são detentores de sacralidade e, da mesma forma, quando se determina a profanidade. No mundo moderno, o homem precisa fazer uma volta ao mundo primitivo, estudar seus vestígios e fazer um paralelo entre o ontem e o hoje e, assim, se entenderá a construção da própria história e seu universo espiritual. Quando na modernidade, se fala do homem arreligioso, se percebe que o mesmo rejeita o transcendente e tem o sagrado como obstáculo diante de sua liberdade, é preciso “matar o último Deus”, expressão esta usada por Mircea Eliade na obra “o sagrado e o profano citando um outro autor. Também esse homem não está aberto a nada que se encontre fora de sua própria condição humana e provoca a dessacralização no mundo.

Em vista das controvérsias entre sagrado e profano, a alteração cultural e a própria subjetividade religiosa trazem consigo consequências e grandes mudanças. Uma das primeiras consequências é a transformação de uma mentalidade herdada através do tempo, inferida na cultura, e isso poderá provocar muito so-

frimento e dor não só ao homem mas na sociedade, podendo ser configurado um novo paradigma, um novo estilo de vida que não está livre da dor e do sofrer.

Para se alcançar um caminho que realmente leve a uma visão religiosa e intensifique o apelo à missão do teólogo, hoje, deve-se ter uma posição e orientação que vão ao encontro dos caminhos revelados por tantas mudanças e não ter atitude resignada ou pessimista. Mesmo com as mudanças ocorridas com o Concílio Vaticano II, se tem muito a fazer, e esse espírito deve continuar sempre. Também é necessário entender a mutação cultural que atinge o religioso. Assim, a fé é algo que não está em estado puro, mas é fonte de interpretação e não fica estacionada em um tempo determinado. Apesar de todas as transformações que já aconteceram no mundo, o que não se pode abandonar é a religião herdada no decorrer da história, do contrário, ocorrerá o que já acontece hoje, ou seja, a insatisfação do homem porque as respostas cristãs se tornam insuficientes e precisam passar por renovação a fim de ser e ter um cristianismo à altura de seu tempo.

Em muitas situações, o cristianismo é visto como um inimigo diante da ciência e nisso Deus é visto como um inimigo ao progresso, mostrando dessa maneira, que se tem de rever e atualizar certos conceitos sem perder sua tradição, mas ver sempre os excessos e ter cautela nas afirmações. Se assim não acontecer, começará ocorrer um distanciamento enorme entre o sagrado, principalmente o cristianismo, prevalecendo o profano que nutre o homem dentro de suas crises e situações imediatistas.

Em consequência de tudo isso, pode-se perceber a luta do homem moderno para conquistar a sua autonomia. Ser autônomo realmente é romper os laços que o impedem ou limitam-no de viver a liberdade, tornando-o cético, não compreendendo a natureza em uma relação simbólica, mas sim como pura base de transformação. O ser humano procura infelizmente, a individualidade plena e trilha caminhos que o distanciam um do outro. Pensa-se que isso é fruto da ausência ou percepção de sinais sagrados em suas vidas, envolvendo-se a cada dia, com meios profanos.

É preciso notar que a relevância do tema chama ao aprofundamento dos conhecimentos para os temas atuais, principalmente os que envolvem diretamente a vida humana, a ciência, a sociedade, sua relação com o outro bem como as-

pectos psíquicos e emocionais. Em nome da emoção ou falta de conhecimento, troca-se o que é sagrado, que já está inserido na cultura, por algo que demonstre satisfação ou proporcione ao homem a busca de liberdade sem medir as consequências tanto as positivas como as negativas.

É preciso se manter a fé, não em algo palpável, mas no transcendente, buscar símbolos sagrados e crer num Deus revelado através da Sagrada Escritura. Aprofundar, sim, o conhecimento religioso para, assim, poder dialogar com um mundo em constantes mudanças e que convida à banalização do sagrado, sem dar-se conta da grande dor e sofrimento que provoca na humanidade. O Deus revelado é um deus que busca a unidade e não a disparidade, um Deus que não nos ensina a seguir pelo caminho da autonomia, que causa inúmeras consequências, mas um Deus que ensina a ir ao encontro do outro.

REFERÊNCIAS

- ALDAZÁBAL, José. *A Eucaristia*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.
- BIRCK, Bruno Odélio. *O Sagrado em Rudolf Otto*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 88 CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2000.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Gravissimum Educationis, sobre a educação cristã*. 29º. Ed. Petropolis: Vozes, 2000.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. *Gaudium et Spes*. 29º. Ed. Petropolis: Vozes, 2000.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano. A essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GALIMBERTI, Umberto. *Rastros do sagrado. O cristianismo e a dessacralização do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2003.
- GRUN, Anselm. *A Proteção do Sagrado*. Petrópolis: Vozes, 2008
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História. Fenômeno Religioso e Valorização da História à Luz do Anti-historicismo de Mircea Eliade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*, p. 11 e 105. São Paulo: Rideel, 2005.
- JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica sobre a eucaristia na sua relação com a Igreja*. São Paulo: Loyola, 2003.
- MARTÍN, Julián López. *A liturgia da Igreja. Teologia, história, espiritualidade e pastoral*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- MACKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1983.
- OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Lisboa: Edições 70, 2005.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *O fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander, 2000.

REIMER, Ivoni Richter; SOUZA João Oliveira. *O sagrado na Vida*. Goiânia: UCG, 2009.

SILVA, José Carlos Avelino da. *O Sagrado e a Individualidade*. Goiânia: UCG, 2009.

TERRIN, Aldo Natale. *O rito. Antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo: Paulus, 2004.