

## **IN SEARCH OF CERTAINTIES: THE PARADOXES OF RELIGIOSITY IN SOCIETIES OF HIGH MODERNITY**

In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity  
Danièle Hervieu-Léger The “rational disenchantment” characteristic of modern societies does not mark the end of religion. It has not caused the disappearance of the need to believe—far from it. This assertion—which nowadays would sound self-evident—formed the starting point, thirty years ago, of a theoretical revival in the sociology of religions. It paved the way for a major re-evaluation of the secularization process, a task still far from complete. One point has now been established, however: it has become clear that belief proliferates in proportion to the uncertainty caused by the pace of change in all areas of social life. But we also know that it sits less and less easily within the dogmatic frameworks offered by institutional religions. In societies that have adopted the autonomy of individuals as a principle, individuals create, in an increasingly independent manner, the small systems of belief that fit their own aspirations and experiences. I propose to review, in broad outline, a number of elements of “religious modernity,” deliberately choosing examples drawn from the European religious scene, which, as we know, is substantially different from that of the United States. The first thing that can be observed is the unpredictable diversity of these individual compositions of belief, which may include elements borrowed from a wide variety of symbolic resources. Today, individuals write their own little belief narratives using words and symbols that have “escaped” the constellations of meaning in which a given tradition had set them over the centuries. Regularly practicing French, Belgian, or Italian Catholics, actively integrated in a parish community, state their belief in reincarnation.

Danièle Hervieu-Léger holds academic degrees in political science, law, and sociology. Professor (Directrice d'Études) at the École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), she was elected President of the EHESS in 2004. She is also Chief Editor of the Archives des Sciences Sociales de Religions. Among her sixteen books is *Religion as a Chain of Memory* (2000).

Norwegian or Danish Lutherans affiliated with their national church advocate, in accordance with spiritual ecology, a religion in harmony with nature, which they see as an all-encompassing whole where the human has a place but does not possess any particular privileges over any other living organism. Jews claim to find in Buddhist meditation the authentic meaning of their relationship to the Torah. Believers of all origins assert composite religious identities, in which are crystallized the successive and cumulated stages of their personal spiritual search. At the same time, the organized structure of the belief systems authenticated by religious institutions is weakening: surveys on the beliefs of French people show that the vast majority of those who state a commitment to Catholicism no longer associate a belief in sin with the idea of possible damnation. Belief in a paradise after death holds out, but it is out-distanced—among practicing Catholics—by belief in reincarnation. The concept of hell is in the process of disappearing. More surprisingly, it seems that essentials of Christological belief are held only feebly by believers who nevertheless proclaim themselves “Christians.” Endless examples could be cited of this dual tendency towards the individualization and subjectivization of beliefs, on the one hand, and

deregulation of the organized systems of religious belief, on the other. Seen from this angle, religious modernity means the individualized dissemination of convictions and the collapse of the religious codes that organized shared certainties within believing communities.

To Each His “Own” Truth: The Primacy of Authenticity The direct effect of this expressive individualism in the spiritual and religious sphere is to call into question, in the eyes of the believers themselves, the institutions’ claim to bear witness to “the true faith.” Thus, during a national survey on the beliefs of Catholics and Protestants carried out in Switzerland, only 2 percent of people questioned agreed with the following statement: “All religions are respectable, but only mine is true.”<sup>1</sup> This down-toning of religious orthodoxies massively affects the younger generations and is apparent increasingly early. A survey carried out in France in 1998 shows that 6 percent of the population questioned, and only 4 percent of 18- to 29- year-olds, think that their religion is the only true one.<sup>2</sup> This putting into perspective of the orthodoxies upheld by institutions is part of a deeper movement in which the governing systems of truth are being displaced. Legitimization of belief is moving from religious authorities, guarantors of the truth of belief, to individuals themselves, who are responsible for the authenticity of their own spiritual approach. What gives value to the believer’s search, not only in his own eyes but also in the eyes of those with whom he dialogues, and before whom he testifies, is his sincerity and his personal commitment. The endeavor to conform to truths formatted by religious authorities has become completely secondary.

1 Roland J. Campiche, et al., *Croire en Suisse(s)* (Lausanne et Genève: L’Age d’Homme, 1992).

2 Yves Lambert, “Un paysage religieux en profonde évolution,” *Les valeurs des Français*, ed. Hélène Riffault (Paris: Presses Universitaires de France, 1994) 123–62. This trend is also confirmed by Wade Clark Roof’s studies in the United States on the religiosity of baby-boomers.<sup>3</sup> Religious authorities themselves are contributing to this movement, by giving greater weight to the quality of personal spiritual experiences than to the strict orthodoxy of statements of belief. This tendency to consider that, in spiritual and religious matters, there is no truth other than that which is personal, and personally appropriated to oneself, is not a characteristic only of “floating” spiritual seekers, whose search for belief now has few links, if any, with claims of belonging to a particular community. It is also active within the domain of institutional religions, profoundly calling into question the hierarchical structures through which they underpin their authority in the field of truth. Of course, one could demonstrate that these mechanisms for bringing the faith of believers into conformity have never, historically speaking, functioned in a pure and perfect manner. But the novelty here is the rejection in strictly spiritual terms (in the name of faith itself) of an institutional means of authenticating religious truth, which for centuries had represented both the support for the unquestioned universal validity of the major religions and the basis for the denominational definitions that identify different churches.

An Increasingly Broad “Symbol Market” Does the increasingly “do-it-yourself ” nature of individual beliefs mean we have entered into an era of spiritual fragmentation and radical change in perspective on shared certainties? Things are not so simple. It is true that contemporary belief systems are cobbled together from the resources

available and accessible within a vast market of symbols. But the extreme dissemination of the little narratives produced by the individualization of belief must not be mistaken for a completely chaotic shattering of beliefs. Individuals freely assemble their personal “belief solution,” but they do so using symbol resources whose availability remains confined within certain limits. The first of these are related to the cultural environment; the second to the access that each person has to these resources. Reuse of elements taken from different sources is, up to a point, guided by the way the social environment represents and interprets the different contributing traditions. Thus, French Buddhism, currently being reinvented with great success, is propagated by a series of clichés that derive—somewhat distantly from the historical Buddhist tradition—from the assumed (and somewhat arguable!) closeness of Buddhism to flexibility in moral matters and to conciliatory openness towards other traditions that appeal to the modern individual. Obviously it is within the social classes most directly affected by the issues pertaining to this modern culture of the individual that this Buddhism revisited finds its main field for expansion.

3 Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation* (New York: HarperCollins, 1993); and *Spiritual Marketplace: Babyboomers and the Remaking of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

Furthermore, in this game of individualized belief composition, individuals display varied do-it-yourself skills, corresponding to differentiated social aptitudes. A forty-year-old graduate from a renowned university who lives in central Berlin and spends one-third of his time on business trips will not cobble ideas together in the same way as a thirty-year-old woman just arrived from the Caribbean who works as a cleaner. It is impossible to grasp the social logic of spiritual do-it-yourself composition without taking into account both the social conditions of an individual’s access to symbol resources of unequal availability and the cultural conditions of the use of these resources. It is true that relaxation of institutional control over belief favors individualistic dispersion of beliefs. But one should not overlook the fact that this dispersion still falls within a mechanism of social and cultural restrictions, the resonance of which remains extremely important.

However, there is no doubt that the pool of symbol resources upon which individuals today are liable to draw in order to make their little personal belief system is undergoing considerable expansion in all societies of high modernity. This is a consequence of the general increase of cultural awareness linked to schooling and the development of communication, to the professional and geographical mobility that brings individuals into contact with a diversified range of cultural worlds during the course of their lives, and so on. I wish to retain two elements whose combination sheds some light on the increasing eclecticism characteristic of the belief productions of individuals. The first is the weakening of the family structures of religious transmission, which used to link an individual at an early age to a legacy of symbolic possessions that he inherited and that it was his role to pass on, in his turn, to the next generation. One of the characteristics of the contemporary religious scene is that religious identities are no longer inherited, or at any rate are less and less so. This breakdown of transmission is the result of a sequence of events that fall within the historical process of secularization. The pace of social and economic change, geographical and job mobility, and cultural transformations has dissolved the

structures of plausibility in which inherited religious identities were formed. Competition from the spheres of belief and the normative systems to which they correspond in a pluralist society has contributed on a large scale to weakening the prescriptive power of religious references transmitted within the family. More recently, the “imperative to pass on the faith” has itself undergone the backlash of an individualization of belief that places individual choice at the forefront in religious matters. It is considered self-evident by increasing numbers of people in our societies that each individual must choose for him- or herself the lineage of belief with which he or she identifies: the intervention of parents, even assuming it were legitimate, no longer plays more than a subsidiary role.

Furthermore, at the same time as a weakening of cultural and symbolic footholds formerly guaranteed by the early integration of individuals into a given religious tradition (a situation commonly described in terms of the ebb or disappearance of “religious culture” among the younger generations), the ready availability, with no special access code, of multifarious symbol stocks has expanded quite phenomenally. The profusion of religious sites on the internet offers a perfect illustration of this great bazaar of meanings in which individuals move around and take what they want. Alongside this explosion of virtual religion, the proliferation of published matter on religious topics, television, films, and the mainstream press all contribute to putting at everyone’s disposal information that—however partial or superficial it may be—broadens the “known religious landscape” of individuals. Two out of three French teenagers born into Catholic families have never been to mass or Sunday school. But they will without a doubt have seen movies such as *Little Buddha*, *Seven Years in Tibet*, or *Witness*. They will have made contact, through the intermediary of films, with the world of Jewish festivals or Ramadan, or with the themes of New Age trends and spiritual ecology. And their first exposure to the Gospels might well have been a successful popular musical. They will thus have discovered, albeit in the most anecdotal and unreliable fashion, the existence of diverse cultural, religious, and spiritual worlds that would, of course, have been unknown to their grandparents. In Europe much is made of the dangers, perhaps even the impending “cultural catastrophe,” entailed by such a chaotic spraying around of references to traditions known only fragmentarily. The fact remains that individuals build their capacity for spiritual and religious composition from this kaleidoscope of disparate data, almost invariably dislocated from the symbolic syntax that made it readable. It is better to attempt to reason on the basis of this situation than to vainly regret the time when early religious or ideological socialization enabled long-lasting stabilization of compact identities, clearly distinguishable from one another and socially identifiable.

The Greater the Individualization of Belief, the Greater Its Degree of Homogenization Does this fragmentation of personal religious structures imply that it is becoming impossible, in our societies, to share common beliefs? Or, in other words, does it imply that religious belief no longer plays any part in the working out of common worlds that bind individuals together? Things are somewhat more complex. The rejection of institutional approval of belief and the broadening of the stock of references and symbols made available for use and reuse by individuals does not only signify the fragmentation of small systems of belief. At the same time, the liberalization of the symbol market gives room to a paradoxical tendency towards the standardization of these small narratives: a standardization that makes possible—in

a context of general cultural globalization—their arrangement into networks on a worldwide scale. This proclivity for standardization is a very precise response to the mechanisms of a symbol economy increasingly in alignment with the general laws of the market.

The economic logic of the standardization of products on offer for mass consumption has asserted itself, along with the liberalization of competition, in all areas of production, from the manufacture of goods to artistic production. It is also applicable in the field of symbol production. Although it is often a dubious procedure to resort to economic categories when examining religious phenomena, it is justifiable to make use of them here in a non-analogous manner. Standardization as a production procedure, in this area as in all others, is the direct consequence of the process of liberalization, itself made possible by the abolition of the institutional monopoly of truth. A good indicator of the logic of symbol production standardization in the Christian world can be found in charismatic Catholic territory, as well as in evangelical Protestant territory (especially Pentecostal), in the remarkable increase in adherence to a “minimum creed,” which can be summed up as follows: “God loves you, Jesus saves, and you can be healed.” Theological clarification of this “creed” is not required and its practical effectiveness is meant to be experienced personally by each believer. This “doctrinal reduction” is linked to the expansion within this movement of an emotional religiosity that explicitly preaches putting the intellectual mind on the back burner and promotes the value of emotional experience of the presence of the Spirit. This theological minimalism—which reduces the relation with transcendence to the mere emotional and personalized closeness experienced with the divine being—allows the efficient adaptation of the content of exhortation to the demands of modern individualism for self-fulfillment and personal realization. This “religiosity reduced to affect” is not, however, as is too often suggested, the recent product of an assumed “postmodernity.” It represents one of the culminations of the long process by which modernists have learned to think of themselves as beings endowed with an inner life and to think of their presence in the world no longer in a context of the order of things or of divine will, but rather of a search for happiness and wellbeing. Charles Taylor, in the broad panorama that he proposes of this process, traces it back to Saint Augustine and Descartes and follows it up right through to the present day.<sup>4</sup> From the point of view of the history of spirituality, a major stage—after the Reformation and the radical assertion of religious individualism—can be identified in the great spiritual movements of the seventeenth and eighteenth centuries and the invention of a “friendly God.” It must be noted, incidentally, that this emotional internalizing of the divine coincides chronologically with the relegation of the deists’ Great Clock-Maker to a distant heaven from which he refrains from intervening in the history of Men. But this spiritual dynamic obviously underwent new development with the coming of a “psychological modernity” (as Jean Baudrillard says<sup>5</sup>) and the highly contemporary reign of concern for the self. Faith as an operator of individual realization is (with various modulations) the central motif of modern religiosity. Frequent reference to the convergence of different individualized spiritual quests (following the pattern of “we are all saying and seeking the same thing,” “we are expressing the different aspects of a common truth in a variety of forms,” etc.) allows the idea of a “common core belief” to be authenticated. But the content of this belief is thinning while at the same time being strengthened by the personal benefits that each individual is supposed to gain from it.

4 Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); *Les sources du moi* (Paris: Seuil, 1998).

5 Jean Baudrillard, "Modernité," *Encyclopædia Universalis*, vol.11 (Paris: Encyclopædia Universalis, 1980).

This is the precise pivotal point of the standardization of spiritual goods as a production process and of the phenomenon of marginal differentiation, which represents its counterpart, as a consumer process. At the time when all the products on offer for consumption conform to a small number of common standard types, the individual consumer of these goods needs to be able to find in them the answer to individual expectations, recognized as such in their unshakeable distinctiveness. These dialectics, of the standardization of goods put into circulation and of the ultra-personalization of their forms of presentation to believers, is one of the major traits of the new spiritual currents unfurling inside and outside the main churches. This dual movement of standardization and personalization (present in all fields of consumption) here corresponds to a rational concept of privatizing access to symbol goods, which is being progressively substituted for a collective rationale, or a semi-collective one—which corresponds to the institutional and family transmission of religious identities. The Greater the Homogenization of Belief, the Greater the Migration among Believers This homogenization of belief clearly encourages the migration of believers, who define and modulate spiritual courses that pay less and less heed to denominational and community boundaries. Such approaches bring the field of spirituality into contact with that of therapy, psychology, or personal and professional performance management. They depict a "pilgrim-like" form of religiosity, one that is willful, individual, and mobile; not, or only slightly, subject to norms; one that is modifiable and external to the routines governing the daily lives of the individuals concerned. Here we should stress the fluidity brought to these spiritual journeys by the standardization of supply, which enables seekers of meaning to find anew, in various forms, shared themes directly associated with typically modern individual requirements, especially regarding each individual's right to satisfy his subjectivity.

Two other factors encourage wider-ranging movements of believers beyond their community bases, or even away from their native religious soil. The first is the movement of religious innovation stemming from migration itself, and which in return reinforces the homogenization effect. Believers move around and borrow from the various banks of resources available, weaving their own tapestry of meanings along the way. At the same time, it is possible to group together these individual belief productions on the basis of the play of mutual authentication that occurs within peer networks, where individuals come to seek essential confirmation of their own productions of meaning. These conglomerates produce new syntheses of belief that, drawing on the various sources that nourish them, create new bridges between different religious worlds. These bridges are actually (thematic or practical) structures of transposition from one religious sphere to another, transpositions that, in turn, help to make believers more mobile. In this way, one can observe the appearance of "converters" that, by their very polysemy, make it possible to connect networks of meaning rooted in different religious traditions. In this context, one may emphasize the place held by the question of reincarnation—freely reinterpreted, in highly un-Buddhist terms—as the boon of another chance to lead a successful life and avoid

the dead-ends and failures of one's initial path. Another "topical converter" of the utmost importance is the idea of healing, which establishes communication between the traditional religious worlds (where healing connects with the prospect of salvation, which it both heralds and anticipates) and the modern rediscovery of the centrality of the body in the process of self-construction. But there are also "practical converters," which make possible transpositions from one experiential context to another, and from one symbolic world to another: the spread of meditation techniques (calling upon a variety of different cultural and religious traditions) also constitutes a good reference point for analyzing these migration phenomena.

The second factor triggering believer migrations is the mass development of communications that enable the worldwide exchanges through which believers obtain confirmation of their own syntheses of belief. The multiplication of religious sites on the internet and the lively activity of "discussion forums" on spiritual topics are, as has already been pointed out, the first sign of this. Exploration of the implications of this phenomena are only just beginning, not only from the standpoint of the standardization of means of expression defined by the "web" (communication styles, the conventions of "netiquette," etc.), but also from the standpoint of the effects of abstraction and virtualization or the disembodiment effect of the phenomenon on the relationship between individuals communicating by this means. This abstraction also furthers the homogenization of forms of religious expression, since it makes radically less remarkable a relationship of dialogue requiring, under the governing system of religious modernity, mutual authentication of belief. The More Individual Believers Migrate, the Greater Their Need for "Community Niches": The Paradox of Rejoining a Community The most striking paradox of this situation is this: the more beliefs circulate, the less they determine tangible affiliations and the more they further a desire for community liable to evolve into intensive forms of religious socialization. The extreme acceleration of the circulation of beliefs, in particular via the media, stretches the connection between belief and belonging almost to the breaking point. The belief choices of individuals are more and more dissociated from the processes of socialization that ensure the introduction, however limited, of individuals into tangible groups. The bond that one chooses to preserve with some kind of spiritual family is now supported by no more than, one could almost say, minimal references, shared on a worldwide scale. One may call to mind the prodigious sales of Paulo Coelho's books—translated into every language with millions of copies sold—or the media success of the Dalai Lama's works. In these extreme conditions, this tendency towards global circulation of props to belief—which is both fragmented to the extreme and yet standardized, within networks more and more distended or even virtual—tends to submerge the exchanges between individuals that are necessary for the mutual authentication (and therefore a minimum of stabilization) of beliefs.

The whole paradox of religious modernity lies in the fact that the extreme fluidity of beliefs, which bears witness to the emancipation of individuals from the tutelage of the great institutions of meaning, rarely provides the "minima of certainty" that they need in order to create their personal identities, as believers called upon to assume their autonomy in all areas. These same individuals claim the right to direct their spiritual course themselves and give precedence to the authenticity of this personal quest over any form of compulsory conformity to the "truths" of which religious institutions claim to be the guardians. But for all this they have not eradicated the need to dialogue with others and to testify to their experiences. In fact they continue

to seek, by means of such communication, a “sharing of certainties,” which does not challenge the individualization of belief process—quite the contrary, in fact. In order to understand that this trend towards individualization does not in any way contradict the search for a community where one can declare one’s personal search, it must be remembered that the need for subjectivization cannot really be met just through personalized consumption of increasingly standardized symbol goods. For it has the more fundamental aim of making meaning of individual experience. It thus requires the construction of a narrative, an operation that is itself inseparable from an “ability to speak” that makes up the subject’s own identity. There can be no subject without the ability to “speak.” And this ability implies the confrontation with an otherness, outside of which no language—and hence no recognition—is possible.

However, it is the action of recognition that, through interaction and dialogue, makes possible the grounding of meanings individually produced and their introduction into social life. In other words, there is no possible rendering of spiritual experience as a narrative unless the individual, at some point, meets another individual able to confirm it for him: “What has meaning for you also has meaning for me.” If this narration is performed according to a religious mode, it requires the existence of a means of authentication of belief, by which an individual’s subjective and objective connection to a particular lineage of belief can be constructed. Invoking the continuity of a lineage received from the past, and qualified to set a course for the future, constitutes the structural axis of any “religious identity.” If, in the contemporary context of fluidity of belief, the paths of religious identification follow unpredictable and continually amendable courses, they nevertheless still come across as the construction of an imaginary positioning system of individuals within a symbolic genealogy. It is this construction that ensures the integration of successive and fragmented experiences of the present into a duration endowed with a meaning. And yet, what is happening today? The collapse, or at any rate the weakening, of the great institutional governing systems of truth leaves individuals, to some extent, at a loss. If truth is no longer imposed from outside, if the burden of conducting one’s own search for certainties comes back to each individual, then if he or she is to endure the psychological and social cost of the operation, he or she must have sufficient access to symbol resources, to cultural references, to circles of dialogue that enable him or her to operate and ground his or her personal composition of meaning more firmly through contact with others. If these means are denied him or her, efforts to obtain authentication of belief may then move towards other ways, far more structured, of joining religious communities in which the sense of security of a shared code of meaning may be found and vouched for collectively. A call to recreate a community of shared truth may thus arise, paradoxically, at the very breaking point of tangible socio-religious links. At this extreme limit, a need to define a “base-platform of certainty” may arise, within closed spaces where intense sharing of a common objective truth, vouched for by the word of a charismatic leader and/or the sense of fellowship of being among kindred spirits, may bring individuals together. Taken to this extreme, this idea of finding reassurance within a community may lead to a group closing in upon itself and falling back on “bunker values” or “refuge identities,” rendered as impermeable as possible to communication with the outside world.

Individualization, which dissolves inherited cultural identities, then leads, as the other side of the coin, to the constitution, activation, and even invention of small community identities, which are compact, substantial, and compensatory. This paradox falls

within the contemporary proliferation of "cults," as well as the strengthening of traditionalist and fundamentalist trends within the great religious traditions. This dubious component of religious modernity is not only a subject "worth thinking about" for sociologists; it is also a crucial political issue for society as a whole, and a challenge for democracy.

**Em BUSCA DE CERTEZAS:  
OS PARADOXOS DA RELIGIOSIDADE NAS SOCIEDADES DA ALTA  
MODERNIDADE<sup>12</sup>**

**IN SEARCH OF CERTAINTIES:  
THE PARADOXES OF RELIGIOSITY IN SOCIETIES OF HIGH MODERNITY**

*Danièle Hervieu-Léger<sup>3</sup>*

Tradução: André Luiz Santos Diniz<sup>4</sup>

A característica de "desencanto racional" das sociedades modernas não marca o fim da religião. Não causou o desaparecimento da necessidade de acreditar\_ longe disso. Esta afirmação\_ que hoje em dia soaria óbvia\_ formou o ponto de partida, há trinta anos, de um renascimento teórico em Sociologia das religiões. Ele abriu o caminho para uma grande re-avaliação do processo de secularização, uma tarefa ainda longe de estar completa. Um ponto, no entanto, agora estabeleceu: é evidente que a crença se prolifera proporcionalmente a incerteza causada pelo ritmo de mudança em todas as áreas da vida social. Mas também sabemos que fica menos facilmente dentro dos quadros dogmáticos oferecidos pelas religiões institucionais. Nas sociedades que adotaram a autonomia dos indivíduos como um princípio, indivíduos criam, de forma cada vez mais independente, os pequenos sistemas de crença que se ajustam a suas próprias aspirações e experiências.

Proponho-me a rever, em grandes linhas, um número de elementos da "modernidade religiosa", deliberadamente escolhi exemplos retirados da cena religiosa europeia, que, como sabemos, é substancialmente diferente dos Estados Unidos. A primeira coisa que pode ser observada é a imprevisível diversidade dessas composições individuais de crença, que pode incluir elementos emprestados de uma ampla variedade de recursos simbólicos. Hoje, os indivíduos escrevem suas próprias narrativas de crença pouco usando palavras e símbolos que "escapam" as constelações de sentido em que uma determinada tradição tem configurado ao longo dos séculos. Regularmente praticantes, franceses, belgas ou italianos católicos, ativamente, integrado em uma comunidade paroquial, afirmam sua crença na reencarnação. Noruegueses ou dinamarqueses luteranos afiliados com sua igreja nacional advogam, em conformidade com a ecologia espiritual, uma religião em harmonia com a natureza, que eles veem como um todo-abrangente onde o ser

<sup>1</sup> HERVIEU-LÉGER, Danièle, *In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*. The Hedgehog Review. Spring & Summer 2006.

<sup>2</sup> Artigo Traduzido por André Diniz, mestrando em Ciências da Religião pela PUC\_Minas.

<sup>3</sup> Danièle Hervieu-Léger detém graus acadêmicos em direito, ciência política e Sociologia. Professora (Directrice d'Études) a École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), foi eleita presidente da EHESS em 2004. Ela também é Editora-chefe Archives des Sciences Sociales de Religions. Entre seus dezesseis livros, *Religião como uma cadeia de memória (2000)*.

<sup>4</sup> Bacharel e mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, andrelsdiniz@gmail.com

humano tem um lugar, mas não possui quaisquer particulares privilégios sobre qualquer outro organismo vivo. Os judeus afirmam encontrar em meditação budista a significação autêntica da sua relação com a Torá. Os crentes de todas as origens afirmam identidades religiosas compostas, em que se encontram cristalizados os estádios sucessivos e cumulados de sua busca espiritual pessoal.

Ao mesmo tempo, está enfraquecendo a estrutura organizada dos sistemas de crença autenticados pelas instituições religiosas: pesquisas sobre as crenças do povo francês mostram que a grande maioria daqueles que declaram um compromisso ao catolicismo já não associam uma crença em pecado com a ideia da possível condenação. Há crença em um paraíso após a morte, mas está ultrapassado\_ entre os católicos praticantes\_ pela crença na reencarnação. O conceito de inferno está em vias de desaparecer. Mais surpreendentemente, parece que os fundamentos da fé cristológica são realizadas apenas debilmente por crentes que, no entanto, proclamam -se "cristãos". Intermináveis exemplos poderiam ser citados desta dupla tendência para a individualização e participação de crenças, por um lado e a desregulamentação dos sistemas organizados de crença religiosa, por outro. Visto deste ângulo, a modernidade religiosa significa a divulgação individualizada das convicções e o colapso dos códigos religiosos que organizaram certezas compartilhadas dentro de comunidades de crentes.

## **1 CADA UM NA SUA "PRÓPRIA" VERDADE: A PRIMAZIA DA AUTENTICIDADE**

O efeito direto desse individualismo expressivo na esfera espiritual e religiosa está apôr em causa, aos olhos dos próprios crentes, a alegação das instituições para dar testemunho "a verdadeira fé". Assim, durante uma pesquisa nacional sobre as crenças de católicos e protestantes realizado na Suíça, apenas dois por cento das pessoas interrogadas concordaram com a seguinte declaração: "Todas as religiões são respeitáveis, mas apenas o meu é verdadeiro<sup>5</sup>". Esta baixa tonificação de ortodoxias religiosas maciçamente afeta as gerações mais jovens e é visível cada vez mais cedo. Uma pesquisa realizada na França em 1998 mostra que seis por cento da população questionada, e apenas quatro por cento dos 18 a 29 anos de idade, acham que a sua religião é a única verdadeira<sup>6</sup>. Esta colocação em perspectiva das ortodoxias confirmada pelas instituições é parte de um movimento mais profundo em que os sistemas de governo de verdades estão sendo deslocados. A legitimação da crença está movendo-se de autoridades religiosas, os fiadores da verdade da crença, para os próprios indivíduos, que são responsáveis pela autenticidade da sua própria aproximação espiritual.

O que dá valor à busca do crente, não apenas em seus próprios olhos, mas também aos olhos daqueles com quem ele dialoga e diante do qual ele testemunha, é a sua sinceridade e seu compromisso pessoal. O esforço para se conformar às verdades formatadas por autoridades religiosas tornou-se completamente secundário.

Esta tendência também é confirmada por estudos do Wade Clark Roof nos Estados Unidos sobre a religiosidade do baby-boomers<sup>7</sup>. As autoridades religiosas

---

<sup>5</sup> Roland J. Campiche, et al., *Croire en Suisse(s)* (Lausanne et Genève: L'Age d'Homme, 1992).

<sup>6</sup> Yves Lambert, "Un paysage religieux en profonde évolution," *Les valeurs des Français*, ed. Hélène Riffault (Paris: Presses Universitaires de France, 1994) 123-62.

<sup>7</sup> Wade Clark Roof, *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation* (New York: HarperCollins, 1993); and *Spiritual Marketplace: Babyboomers and the Remaking of American Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

próprias estão contribuindo para este movimento, dando maior peso à qualidade das experiências espirituais pessoais do que à ortodoxia estrita das homologações de crença. Esta tendência considera que, em questões espirituais e religiosas, não há nenhuma verdade diferente daquela que é individual e pessoalmente apropriada para si mesmo, não é uma característica apenas de buscadores espirituais "flutuantes", cuja busca de crença agora tem algumas ligações, se houver, com pretensões de pertencer a uma comunidade em particular. Também é ativa dentro do domínio das religiões institucionais, profundamente pôr em causa as estruturas hierárquicas, através do qual eles sustentam sua autoridade no campo da verdade. Claro, pode-se demonstrar que estes mecanismos para trazer a fé dos crentes em conformidade nunca têm, historicamente falando, funcionado de forma pura e perfeita. Mas a novidade aqui é a rejeição em termos estritamente espirituais (em nome da fé em si) dos meios institucionais de autenticar a verdade religiosa, que durante séculos havia representado tanto o apoio para a inquestionável validade universal das religiões principais e a base para as definições confessionais que identificam diferentes igrejas.

## **2 UM "MERCADO DE SÍMBOLO" CADA VEZ MAIS AMPLO**

A cada vez mais a natureza "do-it-yourself"<sup>8</sup> das crenças individuais significa que entramos em uma era de fragmentação espiritual e mudança radical de perspectiva em certezas partilhadas? As coisas não são tão simples. É verdade que os sistemas de crenças contemporâneas são ajuntados a partir dos recursos disponíveis e acessíveis dentro de um vasto mercado de símbolos. Mas a disseminação extrema das pequenas narrativas produzidas pela individualização da crença não deve ser confundido com uma completa quebra caótica de crenças. Os indivíduos livremente reúnem a sua "solução de crença pessoal", mas eles fazem isso utilizando recursos de símbolo cuja disponibilidade permanece confinada dentro de certos limites. O primeiro desses está relacionado ao ambiente cultural; o segundo ao acesso que cada pessoa tem a esses recursos. A reutilização de elementos tomados de fontes diferentes é, até certo ponto, guiada pela forma como o ambiente social representa e interpreta as diferentes tradições que contribuem. Assim, o budismo francês, atualmente sendo reinventado com grande sucesso, é propagado por uma série de clichês que derivam um pouco distantes da tradição histórica budista desde a proximidade assumida (e um tanto discutível!) do budismo para flexibilidade em matéria de moral e conciliadora abertura a outras tradições que apelam para o indivíduo moderno. Obviamente, é dentro das classes sociais mais diretamente afetados pelas questões relativas a esta cultura moderna do indivíduo que este Budismo revisto encontra o seu principal campo de expansão. Além disso, neste jogo de composição, crença individualizada, indivíduos exibem variadas habilidades do-it-yourself, que correspondem a aptidões sociais diferenciados. Um graduado de quarenta anos de uma universidade renomada, que vive no centro de Berlim e gasta um terço do seu tempo em viagens de negócios não unirá ideias da mesma forma como uma mulher de trinta anos que acabou de chegar do Caribe e trabalha como faxineira. É impossível compreender a lógica social da composição do-it-yourself espiritual sem levar em conta tanto as condições sociais de acesso individual aos recursos de símbolo de desigual disponibilidade e as condições culturais do uso desses recursos. É verdade que o relaxamento do

---

<sup>8</sup> NT: "Faça você mesmo" também disseminado pela sigla DIY, é um slogan de mercado de ferramentas domésticas.

controle institucional sobre crença favorece a dispersão individualista de crenças. Mas não se deve ignorar o fato de que esta dispersão ainda cai dentro de um mecanismo de restrições sociais e culturais, a ressonância do que continua a ser extremamente importante.

No entanto, não há dúvida de que a gama de recursos de símbolos sobre o qual as pessoas hoje estão sujeitos a desenhar, a fim de tornar seu pequeno sistema de crença pessoal está passando por uma expansão considerável em todas as sociedades da alta modernidade. Esta é uma consequência do aumento geral de consciência cultural ligada ao ensino e ao desenvolvimento da comunicação, a mobilidade profissional e geográfica, que traz os indivíduos em contato com uma gama diversificada de mundos culturais durante o curso de suas vidas, e assim por diante. Gostaria de reter dois elementos cuja combinação lança alguma luz sobre a característica de ecletismo crescente das produções de crença dos indivíduos.

O primeiro é o enfraquecimento das estruturas familiares de transmissão religiosa, que usado para vincular a um indivíduo em idade precoce a um legado de bens simbólicos que herdou e que era seu papel passar, por sua vez, para a próxima geração. Uma das características da cena religiosa contemporânea é que identidades religiosas já não são herdadas, ou pelo menos são cada vez menos. Esta quebra de transmissão é o resultado de uma sequência de eventos que se inserem no processo histórico da secularização. O ritmo da mudança social, econômica, geográfica, mobilidade de emprego e transformações culturais dissolveu as estruturas de plausibilidade no qual identidades religiosas herdadas foram formadas. Concorrência de esferas de crença e os sistemas normativos aos quais elas correspondem em uma sociedade pluralista tem contribuído em larga escala para enfraquecer o poder prescritivo de referências religiosas transmitidas no seio da família. Mais recentemente, o "imperativo para transmitir a fé" em si sofreu a reação de uma individualização da crença de que coloca a escolha individual na vanguarda em assuntos religiosos. Afigura-se evidente por um número crescente de pessoas nas nossas sociedades que cada indivíduo deve escolher para si a linhagem de crença com que si identifica: a intervenção dos pais, mesmo admitindo legítima, já não joga mais do que um papel subsidiário.

Além disso, ao mesmo tempo como um enfraquecimento de pontos de apoio culturais e simbólica anteriormente garantida pela integração precoce de indivíduos numa determinada tradição religiosa (uma situação geralmente descrita em termos de fluxo ou o desaparecimento de "cultura religiosa" entre as novas gerações) a pronta disponibilidade, sem código de acesso especial, de ações múltiplas de símbolo ampliou fenomenalmente. A profusão de sítios religiosos na internet oferece uma perfeita ilustração deste grande bazar de significados em que os indivíduos se movem ao redor e tomam o que eles querem. Juntamente com esta explosão de religião virtual, a proliferação de publicação de matérias sobre temas religiosos, televisão, filmes, e toda a imprensa contribuiu para colocar a disposição de todos que\_ no entanto parcial ou superficial pode ser\_ amplia a paisagem religiosa "conhecida" dos indivíduos. Dois em cada três adolescentes franceses nascidos em famílias católicas nunca foram à missa ou à escola dominical. Mas eles podem, sem dúvida, ter visto filmes como *O pequeno Buda*, *Sete anos no Tibet*, ou *A testemunha*. Terá feito contato, por intermédio de filmes, com o mundo das festas judaicas ou Ramadã, ou com os temas de tendências New Age e ecologia espiritual. E sua primeira exposição aos evangelhos poderia muito bem ter sido um sucesso musical popular. Assim vai ter descoberto, embora da maneira mais anedótica e não confiável, a existência de diversos mundos culturais, religiosos e espirituais que,

claro, ter sido desconhecido para seus avós. Na Europa, muito se fez para os perigos, talvez até mesmo a iminente "catástrofe cultural", decorrentes de uma caótica pulverização em torno de referências às tradições conhecidas apenas fragmentariamente. O fato é que indivíduos constroem sua capacidade de composição espiritual e religiosa deste caleidoscópio de dados díspares, quase invariavelmente deslocados da sintaxe simbólica que tornou legível. É melhor tentar argumentar com base nesta situação do que se arrepender em vão o tempo em que a socialização religiosa ou ideológica cedo permitiu a estabilização duradoura de identidades compactas, claramente distinguíveis uma da outra e socialmente identificável.

### **3 QUANTO MAIOR FOR A INDIVIDUALIZAÇÃO DA CRENÇA, MAIOR SEU GRAU DE HOMOGENEIZAÇÃO**

Esta fragmentação das estruturas religiosas pessoais implica que se torna impossível, nas nossas sociedades, compartilhar crenças comuns? Ou, em outras palavras, implica que a crença religiosa já não desempenha qualquer parte no trabalho de mundos comuns que unem os indivíduos? As coisas são um pouco mais complexas. A rejeição de aprovação institucional da crença e a ampliação do estoque de referências e símbolos disponibilizados para uso e reutilização por indivíduos não significa apenas a fragmentação dos pequenos sistemas de crença. Ao mesmo tempo, a liberalização do mercado de símbolo dá espaço para uma tendência paradoxal para a padronização dessas pequenas narrativas: uma padronização que torna possível\_ num contexto de globalização cultural geral\_ sua organização em redes à escala mundial. Esta propensão para a padronização é uma resposta muito precisa para os mecanismos de uma economia de símbolo cada vez mais em alinhamento com as leis gerais do mercado.

A lógica econômica da padronização dos produtos oferecidos para consumo em massa tem afirmado em si, juntamente com a liberalização da concorrência, em todas as áreas de produção, da fabricação de bens de produção artística. Também é aplicável no domínio da produção de símbolo. Embora muitas vezes seja um procedimento duvidoso de recorrer a categorias econômicas ao analisar fenômenos religiosos, é justificável para fazer uso deles aqui de forma não análogo. A padronização como um processo de produção, neste domínio como todos os outros, é a consequência direta do processo de liberalização, se tornou possível pela abolição do monopólio institucional de verdade.

Um bom indicador da lógica de padronização de produção de símbolo no mundo cristão pode ser encontrado em território católico carismático, bem como no território de protestantes evangélico (especialmente pentecostal), o notável aumento na adesão a um credo "mínimo", que pode ser resumido como segue: "Deus te ama, Jesus salva, e você pode ser curado". O esclarecimento teológico deste "credo", não é necessário e sua eficácia prática destina-se a ser experimentado pessoalmente por cada crente. Esta redução "doutrinal" está ligada à expansão dentro deste movimento de uma religiosidade emocional que explicitamente prega colocando a mente intelectual sobre banho-maria e promove o valor da experiência emocional da presença do espírito. Este minimalismo teológico\_ que reduz a relação com a transcendência para a mera proximidade emocional e personalizada experimentada com o ser divino\_ permite a adaptação eficiente do conteúdo de exortação para as demandas do individualismo moderno para autossatisfação e realização pessoal. Esta "religiosidade reduzido a afetar" não é, no entanto, como é também muitas

vezes sugerido, o produto recente de uma suposta "pós-modernidade". Representa uma das culminações do longo processo pelo qual os modernistas têm aprendido a pensar em si mesmos como seres dotados com uma vida interior e pensar sua presença no mundo não está mais em um contexto da ordem das coisas ou da vontade divina, mas sim de uma busca de felicidade e bem-estar. Charles Taylor, no amplo panorama que ele propõe deste processo, provém de Santo Agostinho e Descartes e segue-o até o presente dia<sup>9</sup>. Do ponto de vista da história da espiritualidade, uma grande etapa\_ depois da Reforma ea afirmação radical do individualismo religioso\_ pode ser identificado nos grandes movimentos espirituais dos séculos XVII e XVIII é a invenção de um "Deus amigável".

Deve-se notar, aliás, que esta interiorização emocional do divino coincide cronologicamente com o rebaixamento do Grande Relojoeiro dos deístas a um céu distante que ele se abstém de intervir na história dos homens. Mas essa dinâmica espiritual obviamente sofreu novo desenvolvimento com a vinda de uma modernidade "psicológica" (como diz Jean Baudrillard<sup>10</sup>) e o reinado altamente contemporâneo de preocupação para o auto. A fé como um operador de realização individual é (com várias modulações) o motivo central da religiosidade moderna. Frequente referência à convergência de diferentes missões espirituais individualizados (seguindo o padrão de "estamos todos dizendo e buscando a mesma coisa," "nós estamos expressando os diferentes aspectos de uma verdade comum em uma variedade de formas," etc.) permite a ideia de uma "crença central comum" para ser autenticado. Mas o conteúdo dessa crença está diluindo e, ao mesmo tempo está sendo reforçada pelos benefícios pessoais que cada indivíduo supõe ganhar com isso.

Este é o ponto crucial da padronização precisa de bens espirituais, como um processo de produção e do fenômeno da diferenciação marginal, que representa sua contraparte, como um processo de consumo. No momento quando todos os produtos oferecidos para consumo de acordo com um pequeno número de tipos de padrão comuns, o consumidor individual destes bens precisa ser capaz de encontrar resposta às expectativas individuais, reconhecido como tal em sua distinção inabalável. Esta dialética, da padronização dos produtos colocados em circulação e da ultra-personalização de suas formas de apresentação para os crentes, é uma das principais características das novas correntes espirituais desfaldando dentro e fora das principais igrejas. Este duplo movimento de padronização e personalização (presente em todos os domínios do consumo) aqui corresponde a um conceito racional de privatizar o acesso a bens de símbolo, que está sendo progressivamente substituído por uma lógica coletiva, ou um semicoletivo\_ que corresponde a transmissão familiar e institucional de identidades religiosas.

#### **4 QUANTO MAIOR FOR A HOMOGENEIZAÇÃO DA CRENÇA, MAIOR A MIGRAÇÃO ENTRE OS CRENTES**

Essa homogeneização de crença claramente incentiva a migração dos crentes, que definem e modulam cursos espirituais que prestam cada vez menos atenção para os limites confessionais da comunidade. Tais abordagens trazem o campo da espiritualidade em contato com o de terapia, psicologia ou gestão de

---

<sup>9</sup> Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989); *Les sources du moi* (Paris: Seuil, 1998).

<sup>10</sup> Jean Baudrillard, "Modernité," *Encyclopædia Universalis*, vol.11 (Paris: Encyclopædia Universalis, 1980).

desempenho pessoal e profissional. Eles retratam uma forma de "peregrino" da religiosidade, que é voluntarioso, individual e móvel; não, ou apenas ligeiramente, sujeitos às normas, que é modificável e externa para as rotinas que regem o cotidiano das pessoas em causa. Aqui devemos salientar a *fluidez* trazida a estas jornadas espirituais pela padronização da oferta, o que permite que os requerentes de sentido encontrem de novo, em várias formas, temas compartilhados diretamente associados com exigências individuais tipicamente modernas, especialmente sobre o direito para cada indivíduo satisfazer sua subjetividade.

Dois outros fatores incentivam movimentos abrangentes dos crentes, para além de suas bases comunitárias, ou mesmo longe de sua terra natal e religiosa.

O primeiro é o movimento da inovação religiosa que se origina da própria migração, e que em troca reforça o efeito de homogeneização. Crentes movimentam e emprestam os diversos bancos de recursos disponíveis, a tecer sua própria tapeçaria de significados ao longo do caminho. Ao mesmo tempo, é possível agrupar estas produções de crença individual com base na peça de autenticação mútua que ocorre dentro das redes ponto a ponto, onde os indivíduos vêm para buscar a confirmação essencial de suas próprias produções de significado. Estes conglomerados produzem novas sínteses de crença que, baseando-se as várias fontes que nutrem, criam novas pontes entre diferentes mundos religiosos. Estas pontes são na verdade (temáticas ou práticas) estruturas de transposição de uma esfera religiosa para outra, as transposições que, por sua vez, ajudam a tornar os crentes mais móveis. Desta forma, pode-se observar o aparecimento de "conversores" que, por sua própria polissemia, tornam possível para se conectar a redes de significado enraizado nas diferentes tradições religiosas. Neste contexto, pode-se enfatizar o lugar realizado pela questão da reencarnação\_ livremente reinterpretada, em termos altamente não budista\_ como o benefício de outra chance de levar uma vida bem sucedida e evitar os impasses e fracassos não-budistas de sua trajetória inicial. Outro "conversor tópico" da maior importância é a ideia de cura, que estabelece a comunicação entre os mundos religiosos tradicionais (onde a cura conecta com a perspectiva de salvação, que ele anuncia e antecipa) e a moderna redescoberta da centralidade do corpo no processo de autoconstrução. Mas há também "conversores práticos", que tornam possíveis transposições de um contexto experiencial para outro e de um mundo simbólico para outro: a difusão de técnicas de meditação (apelando para uma variedade de diferentes tradições culturais e religiosas) também constitui um ponto de boa referência para analisar estes fenômenos de migração.

O segundo fator que provoca migrações do crente é o desenvolvimento em massa de comunicações que permitem as trocas em todo o mundo, através do qual os crentes obtêm a confirmação de suas próprias sínteses de crença. A multiplicação de sítios religiosos na internet e a atividade animada de "fóruns de discussão" sobre temas espirituais são, como já foi referido, o primeiro sinal disso. Exploração das implicações desse fenômeno estão apenas começando, não só do ponto de vista da padronização dos meios de expressão definida pela "web" (estilos de comunicação, as convenções de "netiqueta"<sup>11</sup>, etc.), mas também do ponto de vista dos efeitos da abstração e virtualização ou o efeito de desincorporar<sup>12</sup> do fenômeno na relação entre indivíduos, comunicando-se por este meio. Essa abstração também promove a homogeneização das formas de expressão religiosa, uma vez que faz uma relação de diálogo que requerem radicalmente menos notável,

<sup>11</sup> NT: Expressão utilizada para designar as convenções de etiqueta na internet.

<sup>12</sup>NT: A autora utiliza a expressão *disembodying*, gerúndio de *todisambody*, desincorporar.

sob o sistema de governo da modernidade religiosa, a autenticação mútua de crença.

## **5 CRENTES MAIS INDIVIDUAIS MIGRAM, MAIOR A SUA NECESSIDADE “DE NICHOS DE COMUNIDADE”:** O PARADOXO DE REUNIR UMA COMUNIDADE

O paradoxo mais marcante desta situação é a seguinte: quanto mais as crenças circulam, menos eles determinam filiações tangíveis e mais aumentam um desejo de comunidade passível de evoluir para formas intensivas de socialização religiosa. A extrema aceleração da circulação de crenças, em particular através da mídia, estica a conexão entre a crença e o crente quase ao ponto de ruptura. As escolhas de crença dos indivíduos são mais dissociadas dos processos de socialização que assegurem a introdução, no entanto, limitada, dos indivíduos em grupos tangíveis. O vínculo que se escolhe para preservar com algum tipo de família espiritual é agora suportado por não mais do que, quase se poderia dizer, as referências mínimas, compartilhada em escala mundial. Pode-se chamar a atenção para as vendas prodigiosas de livros de Paulo Coelho\_ traduzido em todas as línguas, com milhões de cópias vendidas\_ ou o sucesso de mídia das obras do Dalai Lama. Nestas condições extremas, esta tendência para a circulação global de adereços de crença\_ que é tanto fragmentado ao extremo e ainda padronizado, dentro de redes mais distendidas ou mesmo virtuais\_ tende a submergir as trocas entre os indivíduos que são necessários para a autenticação mútua (e, portanto, um mínimo de estabilização) de crenças.

O paradoxo de todo da modernidade religiosa reside no fato de que a fluidez extrema de crenças, que testemunha a emancipação dos indivíduos da tutela de grandes instituições de significado, raramente fornece o "mínimo de certeza" que eles necessitam para criar suas identidades pessoais, como crentes chamados a assumir a sua autonomia em todas as áreas. Estes mesmos indivíduos reivindicam o direito de dirigir seu curso espiritual e dar prioridade a autenticidade desta busca pessoal sobre qualquer forma de conformidade obrigatória para as "verdades" dos quais as instituições religiosas afirmam ser os guardiões. Mas para tudo isso eles não erradicam a necessidade de dialogar com os outros e para testemunhar suas experiências. Na verdade, eles continuam a procurar, por meio de tal comunicação, a "partilha de certezas", o que não põe em causa a individualização do processo de crença, na verdade, muito pelo contrário. A fim de entender que esta tendência para a individualização, de forma alguma, não contradiz a busca de uma comunidade onde se pode declarar sua busca pessoal, deve ser lembrado que a necessidade de subjetivação não pode realmente ser cumprida apenas através do consumo personalizado debens de símbolos cada vez mais padronizados. Pois tem o objetivo mais fundamental de *fazer sentido* a experiência individual. Portanto, requer a *construção de uma narrativa*, uma operação que é por si só inseparável de uma "capacidade de falar" que constitui a própria identidade do sujeito. Não pode haver sujeito sem a capacidade de "falar". E essa capacidade implica o confronto com uma alteridade, fora da qual nenhum idioma\_ e, portanto, nenhum reconhecimento\_ é possível.

No entanto, é a ação de reconhecimento de que, através da interação e diálogo, possibilita o aterramento de significados produzidos individualmente e sua introdução na vida social. Em outras palavras, não há nenhum possível processamento da experiência espiritual como uma narrativa a menos que o indivíduo, em algum ponto, encontra outro indivíduo capaz de confirmar para ele: "O

que tem significado para você, também, tem significado para mim". Se essa narração é realizada de acordo com um modo religioso, requer a existência de um meio de autenticação da crença, pela qual a conexão subjetiva e objetiva de um indivíduo com uma linhagem particular de crença pode ser construído. Invocando a continuidade de uma linhagem que recebeu do passado e qualificado para definir um rumo para o futuro, constitui o eixo estrutural de qualquer "identidade religiosa". Se, no contexto contemporâneo de fluidez de crença, os caminhos de identificação religiosa seguirem cursos imprevisíveis e alteráveis continuamente, no entanto, ainda nos deparamos como a construção de um sistema de posicionamento imaginário dos indivíduos dentro de uma genealogia simbólica. É essa construção que garante a integração das experiências sucessivas e fragmentadas do presente em uma duração, dotada de um significado.

E ainda, o que está acontecendo hoje? O colapso, ou pelo menos o enfraquecimento, dos grandes sistemas institucionais diretivos da verdade abandona indivíduos, até certo ponto, os perder. Se a verdade já não é imposta de fora, se o fardo de conduzir a própria busca de certezas volta para cada indivíduo, se o indivíduo suporta o custo psicológico e social da operação, então ele deve ter acesso suficiente aos recursos de símbolo, referências culturais, de círculos de diálogo que permitem que ele opere e fundamente sua composição pessoal do significado mais firmemente através do contato com os outros. Se estes meios são negados dele, os esforços para obter autenticação de crença podem então avançar para outras formas, muito mais estruturadas, de ingressar em comunidades religiosas, em que a sensação de segurança de um código compartilhado de significado pode ser encontrado e atestado coletivamente. Pode, assim, surgir uma chamada para recriar uma comunidade de verdade compartilhada, paradoxalmente, no ponto que rompe de conexões socio-religiosas tangíveis. Neste limite extremo, pode surgir uma necessidade de definir uma "base-plataforma de certeza", dentro de espaços fechados, onde a partilha intensa de uma verdade objetiva comum, atesta a palavra de um líder carismático e/ou o sentido de comunhão, de estar entre espíritos afins, pode reunir os indivíduos. Levado a esse extremo, essa ideia de encontrar tranquilidade dentro de uma comunidade pode levar a um grupo a aproximar-se sobre si mesmo e voltar a cair em "valores bancados" ou "identidades, de refúgio" processado tão impermeável quanto possível a comunicação com o mundo exterior.

A individualização, que dissolve identidades culturais herdadas, então leva, como do outro lado da moeda, para a constituição, ativação e mesmo invenção de identidades da pequena comunidade, que são compactos, substancial e compensatórias. Este paradoxo se enquadra a proliferação contemporânea de "cultos", bem como o reforço das tendências fundamentalistas e tradicionalistas dentro das grandes tradições religiosas. Este componente duvidoso da modernidade religiosa não é somente um assunto "vale a pena pensar" por sociólogos; é também uma questão política crucial para a sociedade como um todo e um desafio para a democracia.