



cadernos **IHU** idéias

Religião e elo social

O caso do cristianismo

Gérard Donnadieu

ano 4 - nº 48 - 2006 - 1679-0316

 UNISINOS

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS



UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Aloisio Schneider

Cadernos IHU Idéias

Ano 4 – Nº 48 – 2006

ISSN: 1679-0316

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dáris Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dr. Adriano Naves de Brito – Unisinos – Doutor em Filosofia

Profa. MS Angélica Massuquetti – Unisinos – Mestre em Economia Rural

Profa. Dra. Berenice Corsetti – Unisinos – Doutora em Educação

Prof. Dr. Fernando Jacques Althoff – Unisinos – Doutor em Física e Química da Terra

Prof. Dr. Gentil Corazza – UFRGS – Doutor em Economia

Profa. Dra. Hiliana Reis – Unisinos – Doutora em Comunicação

Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel – Unisinos – Doutora em Medicina

Profa. Dra. Suzana Kilpp – Unisinos – Doutora em Comunicação

Responsável técnica

Rosa Maria Serra Bavaresco

Revisão

Mardilé Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Edição eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

RELIGIÃO E ELO SOCIAL O CASO DO CRISTIANISMO

Gérard Donnadieu

Sabe-se que uma das raízes latinas da palavra religião é o verbo *religare*, que significa “religar a” e por extensão designa o que nos religa aos outros e igualmente aos deuses. É esta etimologia, por oposição a uma outra igualmente possível (*relegere* que significa “dar uma atenção escrupulosa a”), que, no século, IV, foi adotado pelo filósofo cristão Lactâncio, quando se aceitou, no Império Romano, considerar o cristianismo como uma religião (que até então se designava pelo termo usual: *hodos* [caminho] em grego).

Esta referência à relação está presente na definição da religião do pequeno Robert: “Sistema de crenças e de práticas, implicando relações com um princípio superior, e próprio de um grupo social”. Ela é encontrada também em muitas sábias definições da religião dadas por antropólogos, sociólogos, pesquisadores em ciências das religiões e, em particular, por Emile Durkheim¹.

Quanto ao elo social, noção de origem incontestavelmente moderna, ele remete, no discurso sociológico ou político, às diversas formas de solidariedade e de convivência que existem entre os membros de uma mesma sociedade. Na falta de um mínimo de solidariedade e de convivência, uma sociedade é incapaz de manter sua coesão interna e de assegurar duradouramente sua sobrevivência. Entretanto, sobre que fundar esse elo social? Em primeiro lugar, é necessária a força do Estado exercendo sua coação mediante a lei. O temor da polícia é certamente necessário e nenhum Estado civilizado saberia passar sem ela para levar os delinqüentes à resipiscência (ou mudança de conduta). Ela, porém, não pode bastar para obter a adesão da inteligência e do coração da maioria dos cidadãos. Por isso, é necessária outra coisa, mais impalpável e mais intensa ao mes-

1 DURKHEIM, Emile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. PUF, 1990. Todas as citações são tiradas deste livro.

mo tempo, que os homens foram buscar durante milênios da religião.

Esta última observação mostra bem que, entre religião e elo social, uma relação privilegiada existe e existiu, de cuja etimologia ela mesma dá testemunho. É ao estudo desta relação que esta análise é consagrada. No espírito do método, definido por Marcel Gauchet² como uma *socioantropologia histórica*, nosso procedimento será resolutamente indutivo, fundado primeiro na observação dos fenômenos, e não dedutiva e normativa, isto é, partindo de princípios dados *a priori*, dos quais se tiram logicamente todas as conclusões.

Por isso, na primeira parte, começamos mergulhando nela, um pouco à maneira de Fernand Braudel, na “longa duração” da história das sociedades humanas, preliminar indispensável, tratando da evolução das religiões. Na segunda parte, estudamos as metamorfoses da relação religião/elo social na sociedade da ultramodernidade na qual vivemos, sociedade que parece ser, hoje, o horizonte provável da mundialização. Na terceira e última parte, somente nos interessamos pelo que poderia ser, num tal contexto social, a recomposição desta relação, em particular para o cristianismo e para a Igreja.

Ao longo de todo este estudo, fazemos um grande apelo à *aproximação sistêmica*, da qual somos, há muito tempo, familiares³. Nós absorvemos dela um certo número de utilidades, notadamente os seus conceitos de modelo e de modelização, como também sua linguagem gráfica, que possui uma grande capacidade de simbolização.

1 Da religião “primordial” à “saída da religião”

Este percurso pela longa duração da história humana nos permite tomar consciência de que a relação entre religião e sociedade conheceu diversas metamorfoses e que a situação de crise que nós conhecemos hoje, tratando-se de fundar o elo social, é apenas o ponto de chegada talvez provisório de um longuíssimo processo.

1.1 Religião “primordial” e religiões antigas

Para muitos antropólogos e estudiosos da Pré-História, a primeira religião da humanidade é o xamanismo, forma religiosa praticada pelos caçadores-coletores do paleolítico e da qual alguns raros exemplares subsistiam ainda no início do século XX. O mundo é aí percebido como encantado, parceiro misterioso,

2 GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Gallimard, 1985. Salvo indicações em contrário, todas as citações são tiradas deste livro.

3 Nosso livro: Gerard DONNADIEU & Michel KARSKY. *La Systémique, penser et agir dans la complexité*. Ed. Liaisons, 2002.

povoado por espíritos, gênios, divindades que convém tornar propícios para sábios rituais de aliança, dos quais o servidor é o xamã. De certa maneira, o transcendente está imerso na natureza, determinado pela natureza.

Simetricamente, nessa natureza hostil onde a sobrevivência só pode ser coletiva, o indivíduo (pode-se falar de sujeito?) constitui corpo com o grupo; absorvido por este, ele só existe para este. A sociedade determina inteiramente o sujeito, o **Eu** é englobado pelo **Nós**, e os sociólogos falam, então, de *sociedade holista*.

A mutação neolítica (ou seja, a invenção da agricultura e da pecuária), que ocorre por volta de 10 000 anos a. C., interessa inicialmente apenas a alguns grupos de caçadores/coletores que vêm nesta evolução um simples complemento ao seu cotidiano. Muito rapidamente, porém, a partir de 7 000 anos a. C., ela se difunde e se expande nos grandes vales aluvionais do Nilo e da Mesopotâmia, da Índia e da China. Nessas zonas, o homem se sedentariza definitivamente e aparecem, então, as primeiras sociedades agrárias, sociedades sem Estado e sem escritura, cujos exemplares tardios (na África, na Ásia, na América, na Oceania) se mantiveram até a época contemporânea.

Neste novo contexto, as representações religiosas também evoluem, porém menos do que se teria podido supor. A importância é sempre colocada na natureza, percebida sob o modo sacral do último conjunto. Ao espírito da floresta e ao gênio do rio vieram juntar-se os deuses ou deusas da fecundidade, dos quais se espera benefícios em matéria de fertilidade dos campos, das tropas e das mulheres. A visão do tempo se amplia, e a transcendência é concebida segundo uma modalidade vertical, e não horizontal. Assim, os ancestrais do grupo, alguns divinizados, vêm acrescentar sua forma humana aos espíritos e gênios da natureza. Numa alegre exuberância, se encontram misturadas divindades zoomorfas e divindades antropomorfas. O pensamento humano consegue, por vezes, elevar-se à concepção de um Deus superior ao universo, fonte suprema de todas as coisas, mas se trata sempre de um Deus longínquo, com um comércio bem menos útil que aquele que convém entreter com os gênios próximos e, em particular, com os deuses da fecundidade.

É, sem dúvida, deste período que data um grande número de mitos, ritos e interditos. O papel do xamã se cinde entre os do sacerdote-sacrificador e do curandeiro-advinho. Começa-se a dirigir oferendas e sacrifícios (notadamente sacrifícios humanos) às divindades. Uma tradição religiosa se constitui, transmitida via oral no seio de um grupo de iniciados.

Esta religião agrária, anterior ao acontecimento do Estado e das grandes civilizações, é para Marcel Gauchet a *religião primordial* por excelência. Escreve ele: “O mundo de antes do Esta-

do é intelectualmente o mundo da religião propriamente dita. É o que nos permite dizer que a humanidade começou, de certa maneira, pela religião”.

Por volta de 3 000 anos antes de nossa era, produz-se uma nova mutação. Tudo começa primeiramente no Oriente Médio, na Suméria, no crescente fértil e, logo depois, no Egito. Um pouco mais tarde (vários séculos), haverá eflorescências na Índia, nos vales do Ganges e do Indo, e na China, nos vales dos rios Amarelo (Huanghe) e Azul (Yang-tse kiang). A longa sedentariização do homem nessas zonas férteis acabou produzindo efeitos cumulativos consideráveis. A população multiplicou-se ao mesmo tempo que as riquezas e os utensílios se aperfeiçoaram, o artesanato apareceu, a proteção contra a natureza melhorou e a segurança das pessoas e dos bens é melhor garantida, sem esquecer esta outra mudança considerável que é a invenção da escritura.

Todo este conjunto permite a emergência das cidades-estados e das civilizações antigas, fundadas sobre a escritura. Elas introduzem a primeira divisão do trabalho, a especialização das funções e dos papéis, a diferenciação das classes e estatutos sociais. Aparecem, então, como grupos instituídos, agricultores, artesãos, comerciantes, guerreiros, sacerdotes e letrados, elites políticas, sobre os quais reina um monarca investido na maioria das vezes da plenitude do poder político, mas também religioso. É este, por exemplo, o caso do faraó do Egito e do imperador da China.

Com a chegada dessas primeiras civilizações, a transformação da representação religiosa se acelera. O transcendente polimorfo herdado do período precedente se modifica profundamente. É o nascimento do politeísmo com sua sábia hierarquia de deuses antropomorfos (é aqui que aparece a noção de panteão), copiada das hierarquias humanas instaladas nas cidades-estados e depois nos impérios. O “rei dos deuses” (Zeus, Júpiter, o Senhor do Alto na China) é o equivalente celeste do imperador terrestre. Este último é, aliás, semidivino, ele é para o povo o mediador único entre o visível e o invisível (caso da China e do Japão); é-lhe rendido um culto e por ocasião de sua morte ele pode ser divinizado (como na Roma antiga).

Além da extraordinária diferenciação das formas religiosas, um invariante subsiste, no entanto, ao longo de todo este período imenso: o elo quase-orgânico entre religião e sociedade. Nessas sociedades que permanecem muito amplamente holistas, a religião serve para fundar e consolidar o elo social. Correlativamente, a sociedade, por meio de suas instituições e de seu poder político, protege e entretém esta religião da qual ela necessita. Este aspecto não escapara a Emile Durkheim, quando, em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*, publicado há um século, ele se interessava pelas crenças e rituais das so-

idades chamadas primitivas e tirava a conclusão de que estes eram indispensáveis à manutenção da coesão do grupo e à sua sobrevivência.

1.2 O período axial e a ruptura cristã

Segundo a tese do filósofo Karl Jaspers, retomada depois por numerosos historiadores e sociólogos (entre os quais Marcel Gauchet), uma fantástica transmutação religiosa se produziu, nas sociedades mais avançadas do planeta, num curto período de tempo que se pode situar entre o século VII a. C. e o 1º século de nossa era. Este período, chamado por eles de período axial, conheceu a existência de Confúcio, de Lao-Tse, dos sábios dos Upanixades, de Buda, de Zoroastro, de Sócrates, dos grandes profetas judeus (em particular, do segundo Isaías) e do Cristo.

No cruzamento de uma natureza ainda sacralizada e de uma sociedade que, pelo culto dos ancestrais e da monarquia sacral, se autoprojeta no mundo dos deuses, o transcendente emerge como realidade específica e colocada, de agora em diante, sobre a salvação individual, por oposição à salvação coletiva do clã, da tribo, do povo. De maneira paradoxal, é tornando-se dependente do transcendente que a pessoa se torna menos dependente da sociedade e conquista a sua liberdade. Para Marcel Gauchet, e contrariamente a uma idéia transmitida, a autonomização da transcendência libera os homens. Ele escreve: “Quanto maiores são os deuses, mais os homens são livres”.

Esta “libertação” da pessoa, decorrente do distanciamento em relação ao elo social, está presente em graus diversos nos movimentos de sabedoria religiosa ou filosófica que aparecem durante o período axial (que se imagine Sócrates). É, no entanto, no seio de duas novas religiões – o budismo e o cristianismo – aliás, muito diferentes, que a expressão será a mais radical e, sobretudo a mais durável.

No Oriente, o budismo nasce no terreno do hinduísmo das múltiplas divindades, mas por trás delas os sábios reconhecem, pouco a pouco, a existência de um transcendente impessoal. O hinduísmo do tempo dos Upanixades concebia a alma humana (*atma*) como chamada a se fundir no impessoal divino (o Brahman). O budismo leva mais longe ainda esta posição, concebendo a salvação (*nirvana*) não como fusão com o divino, mas como evasão definitiva para fora deste mundo de aparência e de ilusão (o *samsara*), e isso pela interrupção do ciclo assustador dos sucessivos renascimentos. Por sua via e seu ensinamento, Buda propõe uma via (o nobre caminho óctuplo) para chegar a este resultado. Numa tal concepção, o elo social constitui um obstáculo à salvação; ele se apresenta, com efeito, como uma

forma de vinculação ao mundo, produtora do carma, e, por conseguinte, causa de um futuro renascimento.

No Ocidente, e este é o cacife da história de Israel, o transcendente é procurado do lado de um Deus único pessoal, criador do mundo e mestre da História. Com a chegada do cristianismo, este Deus é, em seguida, concebido como amigo dos homens, bem próximo daquele que lhe abre seu coração e que se deve adorar “em espírito e em verdade”, e não por um culto público, segundo a resposta de Jesus à samaritana (Jô 4, 23). Revestindo o Cristo, o cristão se torna filho adotivo deste Deus de amor e pode esperar vê-lo face a face, após a morte, entrar em comunhão de vida com Ele e assim se encontrar divinizado. Como escrevia santo Irineu no segundo século, “o Verbo se fez o que nós somos para que nós nos tornemos o que ele é”, pois se “a glória de Deus é o homem vivo... a vida do homem é a visão de Deus”.

Esta visão da transcendência conduz o cristianismo a relativizar o elo social, mas sem rejeitá-lo tão claramente como o faz o budismo. Dessa atitude, encontram-se numerosos ecos, aliás, com frequência, mal-entendidos e mesmo julgados estranhos no Novo Testamento. Assim, da célebre proposta de Jesus relatada por Mateus (10, 34-36) e retomada sob forma quase idêntica por Lucas (12, 51-53): “Não creiais que eu vim trazer a paz sobre a terra; eu não vim trazer a paz, e sim a espada. Sim, eu vim separar o homem de seu pai, a filha de sua mãe, a nora de sua sogra: ficarão inimigas as pessoas de sua própria casa”. As respostas de Jesus a Pilatos (Jô 19, 36: “Meu reino não é deste mundo”), bem como ao fariseu que o interrogava sobre a liceidade do imposto pago aos romanos (Mt 22, 21; Mc 12, 17; Lc 20, 25: “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”) põem em evidência a autonomia respectiva dos domínios espiritual e temporal e, por conseqüência, o caráter não-absoluto do elo social. Não é vocação do Evangelho tornar-se lei da sociedade civil (diversamente do Alcorão para os muçulmanos); ele é a estrela que orienta os cristãos no sentido de fazê-los procurar as formas, sempre contingentes e provisórias, que tornarão uma sociedade mais fraternal. Dessa atitude, um texto muito conhecido de um anônimo do século II, a epístola a Diogneto, dá testemunho:

Os cristãos não se distinguem dos outros homens, nem pelo país, nem pela língua, nem pelas vestimentas; seu gênero de vida nada tem de singular; eles se conformam aos usos locais, manifestando as leis extraordinárias e verdadeiramente paradoxais de sua república espiritual. Eles residem cada um em sua própria pátria, mas como estrangeiros domiciliados. Eles passam sua vida sobre a Terra, mas são cidadãos do céu. Eles obedecem às leis estabelecidas, mas sua maneira de viver supera em perfeição as leis. Numa palavra, o que a alma é no corpo, os cristãos o são no mundo.

Esta relativização do elo social, comum ao budismo e ao cristianismo, é ilustrada por essas duas religiões (contrariamente a muitas outras, como o islã) que sempre conheceram e favoreceram um poderoso movimento monástico, nas formas mais diversas e referindo-se tanto a monges como a monjas⁴. Ora, o que é um monge senão a apresentação exterior da figura extrema, a mais “livre” de certa maneira, da busca da transcendência? Para consagrar-se a isso, o monge abandona todas as suas posses e todo o poder terrestre, ele rompe seus vínculos sociais, ele renuncia a fundar uma família e só aceita relacionar-se com seus irmãos monges. Em nenhum outro estado de vida, o testemunho em favor do absoluto da transcendência aparece tão forte e correlativamente, e a liberdade de escolha do sujeito se manifesta tão grande em relação aos condicionamentos sociais. É, aliás, às ordens monásticas que se deve, em grande parte, terem sabido guardar, tanto no budismo como no cristianismo, a pureza da mensagem original.

1.3 A sociedade da cristandade

Entende-se perfeitamente que uma concepção tão nova e original da transcendência possa ter muita dificuldade de se impor numa sociedade ainda amplamente moldada pela ordem antiga. No Ocidente, durante aproximadamente três séculos, o cristianismo foi perseguido pelos imperadores romanos. As perseguições, porém, não impediram a difusão da nova religião. “O sangue dos mártires é a semente dos cristãos”, escreveu o apologeta Tertuliano em fins do século II. No início do século IV, no final da terrível perseguição de Diocleciano, avalia-se que o número de cristãos era mais ou menos 10% da população do Império (e muito mais nas províncias da Ásia). É então que os imperadores romanos, cansados do pouco resultado de sua política de erradicação, decidem compor com a nova religião, a fim de pô-la a serviço de seus interesses de Estado. Esta grande reviravolta política aconteceu durante o século IV.

A partir do decreto de tolerância do imperador Constantino, em 313, e sobretudo do decreto do imperador Teodósio em 380, o cristianismo torna-se a religião oficial do Império Romano e o modelo chamado cristandade se instala progressivamente. O poder político e o poder religioso se associam (aliança do trono e do altar), segundo modalidades que variam no decorrer da história, mas que podem ser classificados como duas grandes famílias: o modelo constantiniano e o modelo gregoriano. Além disso, a evangelização progressiva das zonas rurais conduz à integração no *corpus* cristão das crenças

4 Existem, todavia, alguns casos precursores: no hinduísmo, os grupos de ascetas são samnyases, no judaísmo, os Essênios de Qumran.

vindas do paganismo e referentes principalmente ao caráter sagrado das forças naturais⁵.

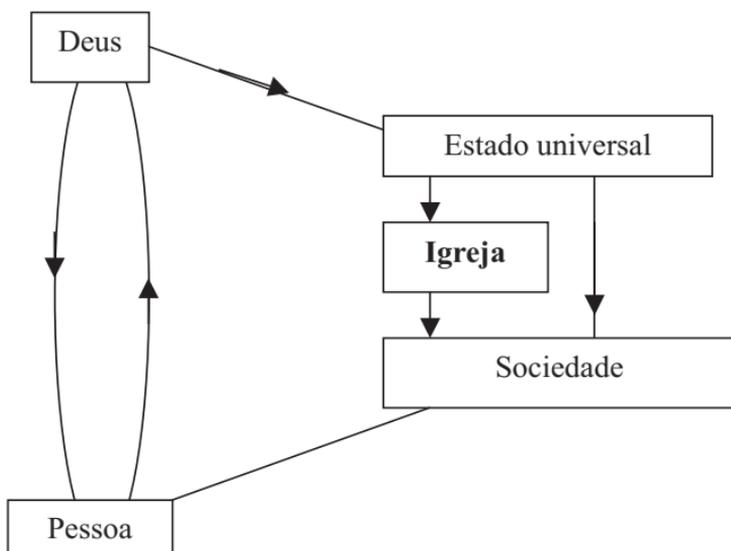
a) *O modelo constantiniano*

Ele se localiza em todo o império romano a partir do decreto de Teodósio, mas é, acima de tudo, do lado do herdeiro oriental de Roma, o império bizantino, que ele conhece seu maior êxito. Ele, com efeito, perdura até a queda de Constantinopla em 1453, para ser retomado, em seguida, pelo império russo que se proclama a terceira Roma. A articulação entre poder político e poder religioso é teorizada pela doutrina da *sinfonia dos poderes*, a qual confere, de fato, ao imperador (basiléus ou czar) um poder superior ao do papa ou do patriarca. Segundo esta concepção, a instituição Igreja é a administração religiosa do Estado universal romano. É o imperador que convoca os concílios e nomeia os bispos, sendo o próprio papa apenas o bispo de Roma e o coadjutor espiritual do soberano, de quem “o poder vem de Deus”. Para o grande historiador britânico Arnold Toynbee⁶, a idolatria deste modelo pelos imperadores bizantinos os conduz a quererem reencontrar permanentemente a grandeza romana, atitude que está, ao menos indiretamente, na origem da catástrofe de 1453.

O modelo constantiniano que põe em evidência a recuperação pelo Estado universal romano a serviço de seus interesses temporais, a energia espiritual trazida pela nova religião que três séculos de perseguições não conseguiram erradicar, pode ser representado seguinte graficamente da maneira:

5 No que concerne à cristianização das aldeias da Gália romana, no tempo de São Martinho, no fim do 4º século, o Padre Henri Denis escreve em sua obra *L'avenir en face*, Desclée de Brouwer: “Os missionários tentaram cristianizar crenças e costumes, os quais deviam, sem dúvida, revelar um paganismo bastante frustrante... Vai se produzir algo muito importante, a saber, o encontro da fé cristã, construída sobre uma revelação histórica (o evento pascal) e a religião arcaica de aspectos essencialmente cósmicos, por vezes muito sábios. Um tal encontro deve ter provocado fortes negociações, a fim de que o cósmico pudesse casar-se com o histórico. Quem não reconheceria aqui, incluindo as criptas de algumas de nossas catedrais, a influência imemorial da quantidade de ouro, das orientações solares e mesmo das virgens parturientes sobre nossos costumes religiosos e nossos ritos litúrgicos?”

6 TOYNBEE, Arnold. *L'Histoire*. Elsevier, 1978. Todas as citações são tiradas do capítulo 26 deste livro.



b) O modelo gregoriano

No Ocidente, o império romano desmorona sob os golpes dos bárbaros desde o século V, deixando lugar à anarquia, à balcanização política e a uma imensa nostalgia da *pax romana*. As tentativas muito parciais e frágeis do Sacro Império Romano germânico, realmente não permitem nutrir demasiada ilusão de um retorno ao Estado universal. Além disso, a ordem feudal se instala, multiplicando as microsoberanias e os poderes políticos locais, que retomam por sua conta as responsabilidades imperiais, inclusive no domínio religioso. Numa sociedade que permanece profundamente impregnada pela religião, está, com efeito, excluído que se possa prescindir de crenças, de ritos... e de sacerdotes. A designação do clero se torna, pois, a responsabilidade dos príncipes que nela encontram, muito rapidamente, um substancial interesse. Nessas condições, realmente não é de espantar que o clero seja de uma qualidade muito medíocre. Somente algumas ordens monásticas, em particular a dos beneditinos de Cluny (fundada em 910), diretamente vinculadas ao papa, continuam a manter, no isolamento do mundo, o ideal espiritual do cristianismo.

É esta situação de profundo rebaixamento da Igreja que o toscano Hildebrand (ele mesmo monge de Cluny) encontra, quando, na segunda metade do século XI, ele foi eleito papa com o nome de Gregório VII (1073-1085). Um homem, diz-nos Toynbee,

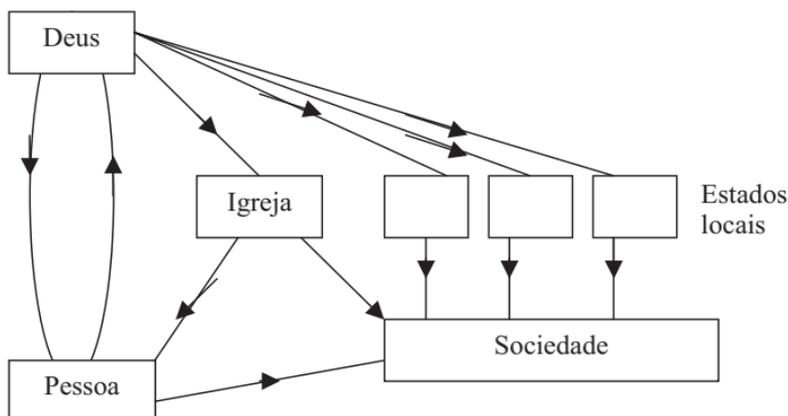
que tinha percebido e aceito o desafio que apresentava ao papado o mundo cristão ocidental que então despertava de sua profunda letargia vegetativa... Naquele momento, Hildebrand se impôs a temível tarefa de provar o bem-fundado da

reivindicação da Igreja à direção moral do mundo ocidental. Em trinta anos de um trabalho titânico, ele conseguiu realizar o impossível.

A vitória foi obtida nas zonas rurais pela purificação do clero, “pela libertação da vida da Igreja que sofria a intervenção dos poderes seculares” (querela das investiduras), a libertação dos cristãos do Oriente e dos lugares santos. De que modo isso foi possível? A análise de Toynbee se torna, nesse caso, particularmente penetrante.

Ele observa, primeiro, que, para conduzir sua obra de reforma, Gregório VII se apoiou nos elementos sadios da Igreja, ou seja, nas ordens monásticas que haviam sabido conservar ao mesmo tempo a prática do trabalho intelectual e a retidão dos costumes. Correlativamente, o papado manifestava seu gênio pelo “encorajamento benéfico concedido a instituições prenhes de futuro, tais como as universidades, as novas ordens religiosas e no triunfal envolvimento dos melhores talentos da cristandade ocidental a serviço da Santa Sé”.

Entretanto, tais orientações – necessárias – teriam sido insuficientes, se paralelamente não tivesse sido inventado por Gregório VIII (tinha ele consciência disso?) um novo modo de meditação entre o divino e a sociedade dos homens, que Toynbee designa por *respublica christiana* da Idade Média e que eu prefiro chamar de *modelo gregoriano*. Por oposição ao modelo constantiniano, é abandonada a ficção do Estado universal, para se orientar em direção a uma concepção policêntrica de articulação dos poderes espiritual e temporal. Um poder religioso central e independente, a Igreja dirigida pelo papa, e reis “muito cristãos”, autônomos no plano temporal, devem se ajustar permanentemente sobre questões que são de sua alçada comum (e, numa sociedade que permanece em grande parte holista, elas são numerosas!).



Trata-se de um modo de regulação social totalmente inédito na história e que conjuga as vantagens de um centro regendo a cultura comum e os valores espirituais com a criatividade a riqueza de trocas de um sistema policêntrico. Segundo Toynbee,

a razão pela qual uma maioria de príncipes e de estados-cidades da cristandade ocidental aceitava a supremacia pontifícia com tão pouca hesitação, se deve a que não se suspeitava que o papa tentasse usurpação no domínio do poder secular... O papado, exercendo, em escala ecumênica, uma autoridade de caráter espiritual, que se situava num plano diferente de toda prerrogativa territorial, e que, enquanto ela ficava neste plano, não punha em risco as liberdades políticas locais.

Quando a cristandade oriental se exauria em devolver vida ao fantasma do império romano e à sua pesada administração centralizada,

os arquitetos romanos da república christiana empregaram da melhor maneira seus talentos de administradores e edificaram uma estrutura mais leve, segundo um novo plano, sobre bases mais estendidas. Os fios muito tênues da teia de aranha pontifícia, tal como ela foi tecida em sua origem no século XI, guiaram a cristandade medieval inteira para uma unidade sem coação, em benefício de cada um de seus membros, bem como de todos juntos.

Os resultados benéficos da “resposta gregoriana” ultrapassaram muito rapidamente toda a esperança. No plano da audiência do cristianismo ocidental, primeiro a autoridade espiritual do papado se estendeu num perímetro geográfico mais vasto (da Irlanda à Polônia, passando pela Escócia, a Hungria e a Escandinávia), o que jamais conseguiu o império dos Antoninos ou de Carlos Magno. No plano da criatividade, em seguida, o balanço é excepcional. A unidade cultural, ratificada pelo primado do poder espiritual do Pontífice romano, consolidada pelas grandes ordens religiosas e pelas universidades, tornou altamente eficazes e produtivas as trocas entre os diversos países do Ocidente. Bem longe de ser uma época de obscurantismo, a Idade Média dos séculos XII e XIII foi um dos períodos mais brilhantes do Ocidente. Ela foi, em primeiro lugar, uma época de grandes invenções nos domínios da agricultura, da siderurgia, da energia, da comunicação etc., progressos técnicos de que os monges cistercienses são a ponta de lança, e se encontram na origem de um desenvolvimento econômico sem igual. É nesta época que a Europa se desenvolve duradouramente em relação

ao restante do mundo⁷. É também um tempo de criação artística e intelectual. Primeiro a arte gótica, a arte do vitral, mas igualmente a música polifônica e a poesia cortesã. A razão humana começa a se emancipar, Alberto Magno e depois Tomás de Aquino redescobrem Aristóteles e redigem suas sumas teológicas. No plano político, enfim, é a subida das “cidades francas” que reclamam a livre administração local. Este fenômeno municipalista, que culmina no século XIII, e de onde surge a urbanização moderna da Europa é trazida pelas novas ordens religiosas (franciscanos e dominicanos) que souberam se amoldar perfeitamente às expectativas do século.

Assim, ao longo de todo este período que dura três séculos, o papado, para Toynbee, “soube dar vida a uma república cristã... e assumiu a direção moral de uma sociedade em expansão no momento de seu crescimento”. Religião e elo social podiam, então, parecer miraculosamente em harmonia.

1.4 A “saída da religião”

Para Toynbee, a decadência do modelo gregoriano se consumou no início do século XIV, com o exílio do papado em Avinhão e o grande cisma do Ocidente (1378-1417). De que modo isso se produziu e por quê?

Ofuscado por sua vitória esplendorosa, o papado se tornou progressivamente o escravo de seus próprios instrumentos, que ele havia forjado para servir aos seus fins espirituais. O primeiro desses instrumentos era o poder temporal exercido pelo papa sobre uma parte da Itália (os Estados pontifícios). Esse poder havia sido forjado pelo próprio Hildebrando a fim de libertar Roma do latrocínio dos nobres romanos que vinham roubar as oferendas do altar da Igreja São Pedro e para dar, assim, à Santa Sé o mínimo de segurança material. Contudo, este jogo perigoso, que consiste em combater a força pela força, se ele obteve bons resultados no início, acarretou rapidamente uma derivação imprevista. Os papas se tornavam príncipes como os outros, ocupados, acima de tudo, em ampliar seu feudo e em gerar interesses temporais... Todavia, esta falência política do papado, consumada pelo fim de sua soberania territorial aos 20 de setembro de 1870, quando as tropas piemontesas ocupam Roma, é, em todo o caso, menos grave que a autoderrota espiritual que ela inflige a si mesma. Por fixação orgulhosa numa concepção autocrática do poder espiritual, concebido como exercendo a supremacia sobre o poder temporal (o que é designado pelo ter-

7 Segundo Angus Maddison, *L'économie mondiale dans une perspective millénaire*. CODE, 2001, o PIB per capita dobra na Europa, no decorrer deste período, enquanto ele atinge, em todas as outras regiões (notadamente na China e no império muçulmano dos Abbasídes), o mesmo nível já alcançado, mil anos mais cedo, pelo Império romano.

mo de César-papismo), o papado deixa passar vários encontros com a história. A esses novos desafios, ele só reagiu pela rejeição ou pelo desprezo.

Naturalmente se pensa nas tentativas abortadas de reformas saídas dos concílios de Constança (1417) e de Basileia (1448)..., onde o papado rejeita o princípio de colegialidade (reconhecido no Vaticano II) para manter sua soberania absoluta. A tragédia da Reforma vê-se renovar, ampliada, a inibição da criatividade. “Não foi o papado que respondeu aos desafios do protestantismo, mas uma multidão de santos agindo individualmente”, escreve Toynbee, para quem o apetite de poder da Santa Sé constitui a causa essencial de seu declínio. No processo da Reforma, o resultado é catastrófico para a cristandade do Ocidente. O papa conhece um terrível infortúnio em sua qualidade de soberano ecumênico da Igreja. Ele perde o poder nos Estados tornados protestantes e quatro quintos de seu poder nos Estados que permaneceram oficialmente católicos (é o caso da França galicana). A cristandade se encontra cindida entre confissões rivais “cuja hostilidade e ódio recíprocos tinham cortado em pedaços o mundo ocidental, tinham desacreditado o cristianismo e tinham, assim, aberto o caminho para a evicção do cristianismo pelo nacionalismo, ressurgimento pós-cristão de uma idolatria pré-cristã do poder humano coletivo”. Esta incapacidade de ler os sinais dos tempos se manifesta também na recusa de levar em conta os novos desenvolvimentos da ciência, de que a condenação de Galileu (reabilitado por João Paulo II) é o símbolo. Acontece o mesmo com as novas idéias (os direitos do homem, a democracia, a liberdade religiosa etc.), saídas da filosofia do século das Luzes, as quais esperaram o concílio Vaticano II para se verem, enfim, reconhecidas. E, de maneira semelhante, inovações teológicas, como aquelas avançadas pela exegese bíblica, que devem seus desenvolvimentos no século XIX unicamente aos teólogos protestantes.

O ponto crucial desta crispação, em que a Igreja Católica viveu durante três séculos numa mentalidade de fortaleza assestada, foi dado em 1864 pelo papa Pio IX, com a encíclica *Quanta cura* e o *Syllabus*. Quando a unidade italiana se realiza, enfim, sob a égide de Victor-Emmanuel, rei do Piemonte, e que o papado acaba perdendo os últimos fragmentos de seus Estados, Pio IX continua proclamando, contra ventos e marés, a sua recusa da separação entre a Igreja e o Estado, o seu direito de exercer um poder temporal, o direito somente para o catolicismo de coagir as consciências (isso em nome da doutrina dos “direitos da verdade”, da qual os padres conciliares do Vaticano II reconheceram o caráter especioso) etc. O concílio Vaticano I (1870), prematuramente interrompido pela guerra franco-alemã, nada muda neste estado de fato. Ingressa-se, em seguida, num longo período em que se alternam posições intransigentes e faíscas de

abertura à modernidade, período de gestação que permite sorrateiramente a maturação dos espíritos e de onde advém o concílio Vaticano II.

Hoje está claro que o tipo de mediação Deus/mundo, instaurado pelo modelo gregoriano, bem adaptado à sociedade medieval, já não tem nenhuma pertinência para a sociedade moderna, modelada pelo progresso técnico, pela autonomia do político e do social, pelo pluralismo ideológico e religioso, pelo Estado democrático. A afirmação da autoridade simultânea dos dois poderes – o espiritual e o temporal – sobre o corpo social, tomado em seu conjunto já não é mais sustentável numa sociedade tornada terrivelmente complexa e onde os indivíduos, orgulhosos de sua autonomia, não admitem que lhes sejam impostas do exterior diretivas ou normas em matéria de comportamento, de costumes e de crenças. Não seria definitiva a pretensão da Santa Sé manter, contra tudo e todos, este modelo que se encontra na origem dos males da Igreja até uma data recente?

Este fracasso, agora consumado, das soluções antigas abriu, sem dúvida paradoxalmente, o caminho da renovação. Como no século XI, a Igreja Católica se encontra na obrigação vital de inventar um novo modo de mediação com o mundo, modo adaptado a uma sociedade secularizada, democrática, pluralista, e as respostas podem ser encontradas no retorno à pureza do cristianismo das origens, aquele da epístola a Diogneto, que recusa a fusão com a sociedade, fusão sobre a qual a religião funcionou com mais frequência. Um cristianismo cuja especificidade, segundo Marcel Gauchet, repousa sobre a natureza relacional e interpessoal da relação ao transcendente e do qual Jesus, o Cristo, é o modelo insuperável. Foi de certa maneira, em seu corpo defensivo que o cristianismo precisou aceitar, numa sociedade que permanecia, em grande parte holista, a confusão tradicional da religião e do elo social. Isso, aliás, lhe foi, com mais frequência imposto pelo poder político que queria pôr a religião a seu serviço. Entretanto, em sua essência profunda, o cristianismo rejeita uma tal confusão (embora ela apresente diversas vantagens para alguns hierarcas religiosos). Por essa razão, segundo Marcel Gauchet, o cristianismo aparece na história como “a religião da saída da religião”, saída que é preciso entender como a supressão definitiva do elo orgânico que sempre existiu entre a religião e os diferentes poderes sociais e políticos (o islã é hoje a ilustração quase perfeita da existência de tal elo). Notemos, para defendê-lo, que o modelo gregoriano, bem mais do que o modelo constantiniano tornava possível uma tal evolução. Com efeito, ele já separa e autonomiza, embora ele os associe em seguida na prática, os dois poderes espiritual e temporal, quando o modelo constantiniano subordina um ao outro. Por isso a “saída da religião” só se podia efetuar na Europa ociden-

tal. A respeito desta fórmula, Marcel Gauchet⁸ afirma: “A fórmula não quer dizer que a religião vai desaparecer, mas que a religião não cumpre mais o seu papel normativo de origem na organização da sociedade dos homens”, acrescentando que “é a encarnação, característica marcante da especificidade cristã, que permitiu este processo”. Por conseguinte, mesmo e, sobretudo numa sociedade laica, as pessoas terão sempre uma forte demanda de sentido e “há lugar para um discurso espiritual”.

Após quinze séculos de compromisso constantiniano e depois gregoriano, o concílio Vaticano II poderia bem ter constituído para a Igreja Católica o início de tal evolução. O fato não havia escapado a Arnold Toynbee, que se interrogou bastante nos últimos anos de sua vida (ele faleceu em 1975) sobre o possível êxito desta tentativa de renovação da Igreja: “A política generosa do santo papa João XXIII pode conquistá-lo e, se é assim, esta vontade será proveitosa à sociedade ocidental, dando uma orientação nova à mais antiga das igrejas.

2 O elo social na sociedade da ultramodernidade

Se, após a “saída da religião”, ela se encontra fora de questão para fundar o elo social, sobre o que então construí-lo? O agnóstico Emile Durkheim já cogitava sobre a questão, no início do século XX, quando ele constata o esboroamento das velhas crenças religiosas. Ele encontrou a resposta numa espécie de religião cívica, a ideologia republicana saída das Luzes, capaz, pensava ele, de constituir um substitutivo válido do papel até então exercido pela religião. Todavia, é realmente isso o que, após Durkheim, se tem podido observar nas sociedades ocidentais?

Para sabê-lo, basta analisar a situação que se vive hoje, em vez de se pôr em busca de eventuais substitutivos da religião, susceptíveis de fundar em seu lugar o elo social.

2.1 Da modernidade à ultramodernidade

Nada melhor, para tomar a exata medida da situação atual, do que seguir, após o fim do século XIX, a evolução da sociedade em suas dimensões econômicas, culturais e religiosas. Marcada pelo extraordinário desenvolvimento das ciências e das técnicas, pela ascensão da economia industrial, pelas idéias de progresso e de democracia, este período histórico é habitualmente chamado de *modernidade*.

É desta modernidade da qual nós estamos a ponto de sair, com todas as interrogações e incertezas que isso, bem entendido, envolve. Conseqüentemente, o período atual seria uma idade de dúvida, de questionamento, de que ainda não se vêem claramente as saídas.

8 GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie*. Paris: Gallimard, 1998.

a) Da modernidade e seus limites

Desde o início do século XX, o sociólogo e teólogo alemão Ernst Troeltsch havia definido⁹, no seguimento de seu amigo Max Weber, o conceito de modernidade. As principais características se resumem em quatro pontos:

- ♦ rejeição do princípio de autoridade, tal como até então ele se encarnara nas instituições e, em particular, na Igreja, cujos representantes pretendiam falar em nome de uma revelação vinda de Deus;
- ♦ afirmação do primado da razão humana como único meio de descobrir a verdade;
- ♦ confiança colocada nesta razão (e na ciência a que era diretamente ligada), para conduzir a humanidade para a felicidade, graças a um progresso indefinido;
- ♦ convicção de que os indivíduos têm a capacidade, por eles mesmos, de agir de maneira livre e responsável, conformando-se aos princípios da razão (individualismo).

O desenvolvimento desta modernidade parecia, então, a muitos, como antagônica às crenças religiosas. De onde a idéia de um perecimento natural da religião que seria, no final das contas, erradicada pela ciência. O mínimo que se pode dizer é que este prognóstico não se realizou. É verdade que as Igrejas como instituições perderam bastante de seu poder; as práticas culturais, sob sua forma tradicional, foram abandonadas por numerosos fiéis, e os lugares de culto se esvaziaram. Ao mesmo tempo, porém, se assistiu a um florescimento de crenças, de práticas devocionais, de experiências comunitárias que alguns interpretaram, um pouco rapidamente, sem dúvida, como um “retorno do religioso”. Esta renovação se refere, certamente, a formas novas aparecidas nas tradições religiosas instaladas no Ocidente: os movimentos carismáticos entre os católicos, o pentecostalismo entre os protestantes. Contudo, ela se manifesta também pela sedução exercida pelas religiões orientais (hinduísmo, budismo), entre as quais algumas escolas, notadamente budistas, estão prestes a conhecer, na França, um espantoso desenvolvimento. Enfim, é preciso completar esta constatação pela aparição, no Ocidente, faz uma vintena de anos, do que Françoise Champion¹⁰ chama de constelação místico-esotérica. Trata-se de grupos, de redes, de comunidades (dos quais alguns podem transformar-se facilmente em seita), confederadas pelas crenças mais diversas, por práticas de meditação recebidas do Oriente (ioga ou *zazen*, por exemplo) e reguladas frequentemente por mestres espirituais ou gurus, exercendo sobre

9 TROELTSCH, Ernst. *Protestantisme et modernité*. Paris: Gallimard, 1991.

10 CHAMPION, Françoise. Croire en l'incroyable. Les nouvelles religiosités mystiques-ésotériques. In: BABES, Leila (coord.). *Les nouvelles manières de croire* [As novas maneiras de crer]. Paris: De l'Atelier, 1990.

os seus discípulos uma influência muito forte. O movimento Nova Era, nascido nos Estados Unidos nos anos 1960, é ilustrativo desta tendência. A proliferação atual das seitas igualmente acontece, mesmo sem expressivo aumento numérico.

Esta constatação faz a socióloga Danielle Hervieux-Léger¹¹ dizer:

No universo fluido, móvel, do crer moderno liberado do emprenhimento das instituições totais do crer, todos os símbolos são, então, intercambiáveis, transponíveis uns para os outros. Todos os sincretismos são possíveis, todos os reempregos são imagináveis.

Em suma, não é a um desaparecimento da religião que nós assistiríamos, mas à transmutação, à sua renovação sob formas inéditas em relação direta com grupos sociais, entre os mais ativos culturalmente de nossa sociedade. Indivíduos muito instruídos numa disciplina científica ou técnica podem mostrar-se completamente crédulos, desde que se trate de parareligiosos. Assim, é preciso notar a proporção elevada de membros saídos de profissões intelectuais e liberais nas diversas correntes da Nova Era.

Como explicar, então, no plano sociológico, esta metamorfose do fenômeno religioso, tão pouco conforme às previsões – e, sem dúvida, às esperanças – dos filósofos das Luzes e de seus herdeiros positivistas dos séculos XIX e XX?

b) Aos paradoxos da ultramodernidade

Uma boa análise foi feita pelo sociólogo das religiões Jean-Paul Willaime¹², por meio de seu conceito de *ultramodernidade*. Por oposição à noção mais corrente de pós-modernidade, que traz em si a idéia de uma mutação ou de uma ruptura com referência ao estado de modernidade imediatamente anterior, o conceito de ultramodernidade se inscreve no prolongamento desse estado, cujas características ele leva ao seu ponto máximo. A ultramodernidade não é oposta à modernidade; ela constitui, ao contrário, sua radicalização extrema, fazendo emergir aspectos até então contidos e mascarados na situação anterior.

Para Jean-Paul Willaime, a ultramodernidade é o efeito da exacerbação de dois grandes princípios constitutivos já presentes na modernidade:

- ♦ *a reflexividade*, ou seja, o princípio da dúvida metódica herdada da razão cartesiana e que vem se inscrever, bem entendido, em contestação do princípio de autoridade. Sob forma exacerbada, isso gera um pensamento hiper-

11 HERVIEUX-LEGER, Danielle. *La religion pour mémoire*. Paris: Cerf, 1993.

12 WILLAIME, Jean-Paul. La sécularisation contemporaine du croire! In: BABES, Leila (coord.). *Les nouvelles manières de croire*. Paris: De l'Atelier, 1996.

crítico, a derrisão e a provocação erigidas em princípio, uma desconstrução sistemática estendida a todos os domínios... e que acaba por referir-se aos próprios mitos da modernidade, ou seja, as crenças no progresso, na ciência e em todas as utopias políticas que estão ligadas a eles (socialismo ou comunismo, por exemplo, mas também a ideologia republicana, na qual acreditava Durkheim). Assim se passa da certeza modernista à incerteza ultramoderna. O livre exame se tornou sistemático, a subjetividade triunfa, e a história é desencantada.

Paradoxalmente, esta relativização de todas as crenças, incluídas aquelas que se pensava, até então, solidamente, fundadas na razão, vai recobrir o campo do religioso. Já que a modernidade já não pode mais apresentar-se como o substitutivo obrigatório – porque racional e “científico” – das religiões do passado, **todas** as crenças se tornam possíveis; nenhuma pode ser recusada *a priori*. O velho conflito religião / modernidade, ou religião / ciência se torna obsoleto e se encontra evacuado. Descle-ricizando a modernidade, a ultramodernidade permite, assim, o retorno do religioso. Porém não se trata, de nenhuma maneira, do religioso antigo, e sim de um religioso inteiramente secularizado, esclarecido, inscrito numa visão pluralista da sociedade.

- ♦ *O individualismo*, cuja radicalização tem por efeito uma afirmação dos direitos do indivíduo como imperativo absoluto, com esboroamento correlativo das pertencas comunitárias e familiares. Isso se manifesta por uma rejeição de todos os magistérios, quaisquer que eles sejam: os religiosos seguramente, mas também os políticos, os sociais, os sindicais e mesmo os científicos. O *expert* científico é ele próprio pluralizado; desde que o debate se endureça e apresente um forte cacife, cada protagonista exhibe seu *expert* cuidadosamente escolhido. Não é questão de remeter a uma regulamentação comunitária – por exemplo, a do consenso entre cientistas – o cuidado de distinguir o verdadeiro do falso.

Em nome deste individualismo igualitário, todos os pontos de vista são válidos. Por ocasião de uma emissão televisiva consagrada aos astros e a outros objetos celestes, a jovem senhora astróloga, por seu charme e seu belo sorriso, dá lição ao astrofísico um pouco compassado, enviado pelo Observatório de Paris. O julgamento dos telespectadores se fez, no final, pelo *look* dos participantes! A mídia se atribui, aliás, por missão organizar este face a face igualitário de cada um com a sociedade global: igualdade totalmente aparente, sem dúvida, pois além do que aparece na tela, a elaboração da encenação permite todas as manipulações.

Para este indivíduo bombardeado por influências contrárias, desarticulado entre múltiplas pertencas, a religião não é mais

(ou o é raramente) o englobante último. Ela se tornou uma carteira identificadora entre outras, profissional, esportiva, associativa, local etc. O indivíduo a utilizará de acordo com as circunstâncias e o melhor de seus interesses. E toda a forma de pertença forte a uma instituição religiosa será percebida com mais frequência como um alistamento e, por esse fato, vigorosamente rejeitada.

2.2 Sobre que fundar o elo social?

Mesmo rebentado, atomizado, composto por individualistas esquivos, a sociedade não pode, todavia, gerar o impasse sobre a necessidade de um mínimo de solidariedade e de convivência entre os seus membros; trata-se para ela de sua sobrevivência. É bem necessário reintroduzir, em algum momento, os valores que tornam possível a existência coletiva e que têm um nome: respeito ao outro (minha liberdade pára onde começa a dos outros), polidez (tão importante no cotidiano para amenizar a vida), solidariedade e compaixão (pelos mais fracos, os enfermos, as crianças etc.), justiça e eqüidade etc. Entretanto, esses valores raramente se impõem por eles mesmos ou pela simples força do Estado, que exerce sua coação por meio da lei, como se observou desde a introdução deste estudo.

É preciso, pois, que, por detrás dos valores sociais, haja um fundamento mais forte e mais absoluto que se imponha como algo que vai por si à consciência dos indivíduos. Nas sociedades humanas, este fundamento foi classicamente buscado em múltiplas direções.

a) Do lado da totalidade social

Situamo-nos, assim, numa perspectiva em que os valores parecem emergir da sociedade como dados que funcionam por si, enquanto referidos a um absoluto imanente ao qual não ocorreria a ninguém a idéia de se subtrair. Este absoluto pode, segundo o caso, ser qualificado de *lei natural*, de *harmonia social*, de *interesse geral*. O Estado pode, sem dúvida, tornar-se seu herdeiro e fiador; mas, trata-se de uma realidade pré-existente que o ultrapassa e à qual ele próprio se encontra submisso.

Quando se trata de lei natural ou de harmonia social, elas são, com frequência, referidas a uma ordem do mundo querida por Deus ou pelos deuses, a divindade desempenhando de certa maneira o papel do último fiador. Esta referência ao transcendente continua, no entanto, sendo secundária, pois o que conta primeiro é a concretização dessa lei na prática cotidiana, em que ela intervém para regular as relações humanas e em que é relativamente fácil verificar seus efeitos benéficos em matéria de coesão coletiva e de paz social. Concebe-se que tal fundamento tenha existido nas sociedades holistas caracterizadas pelo peso da tradição e a forte influência do grupo sobre o indivíduo. No

passado, tais sociedades eram hegemônicas; ainda restam hoje algumas reminiscências, por exemplo, no seio de certas populações imigradas. Todavia, vê-se bem em que a ultramodernidade vem corroer este fundamento e privá-lo progressivamente de toda pertinência.

Referindo-se ao interesse geral, trata-se de uma noção mais recente, já ligada à modernidade. Ele supõe que o indivíduo, pelo simples recurso à razão supostamente universal e comum a todos os humanos (como o bom senso de Descartes), pudesse desencadear a vantagem, pelo menos moral, de constatar estar submetido ao interesse coletivo, antes que à preferência de seu interesse particular. Isso nada tem de evidente em si, e ainda menos quando se vive numa sociedade que coloca como valor supremo o individualismo e a busca, a todo preço, da expansão pessoal. A ultramodernidade de novo desgasta esta noção em que os herdeiros das Luzes haviam acreditado um pouco depressa demais: poder colocar como fundamento a moral.

b) Do lado da consciência do sujeito

Encontramo-nos aqui na perspectiva individualista que vem a ser a da ultramodernidade. Por isso, estimam alguns, é possível encontrar valores comuns emergindo da consciência livre de cada sujeito e que podem servir de fundamento ao elo social.

Inicialmente, o sentimento de *dignidade humana*, dignidade reconhecida a toda e qualquer pessoa, sem distinção de raça, de nação, de cultura e de religião. Um tal sentimento parece ser atualmente a melhor coisa compartilhada e que se encontra na fonte do reconhecimento dos direitos do homem para muitos de nossos contemporâneos. E sabemos a importância exercida pela Declaração Universal dos Direitos Humanos nas relações internacionais, a atividade de numerosas ONGs, a atribuição de recompensas prestigiosas, como o prêmio Nobel da Paz. O papa João Paulo não hesitou em se referir a isso em numerosas ocasiões.

Em face de uma situação insustentável, onde o mal parece proliferar em estado puro, como foi, por exemplo, por ocasião do Holocausto, o sentimento de dignidade humana se manifesta por um grito de indignação e de horror. “Nunca mais isso”, escuta-se então; nunca mais os campos, nunca mais os genocídios, nunca mais a escravidão... Este *grito ético* parece brotar do mais profundo da consciência de cada um. Ao mesmo tempo pessoal e íntimo, ele é, no entanto, comum à maioria dos homens.

Este reconhecimento da dignidade de cada homem, nutrido pelo horror do mal diante de situações inaceitáveis, desemboca normalmente num sentimento de *responsabilidade* ante orem. Um sentimento ao “rés do chão” que não decorre da re-

ferência a alguns grandes princípios, mas da consciência da vulnerabilidade do homem e da fragilidade da vida (e, em primeiro lugar, da minha!). Talvez seja preciso ver nesta atitude a razão profunda que impele inúmeros jovens, aliás, isentos de preocupações religiosas ou filosóficas, a dedicar-se sem limites a associações humanitárias.

Há, no entanto, um limite no querer fundar o elo social na consciência do sujeito: por mais universais e naturais que possam parecer a cada um esses valores de dignidade humana e de responsabilidade, não podemos excluir que eles sejam recusados por alguns que colocam acima de qualquer coisa a exaltação de seu ego ou a dimensão todo-poderosa de seu grupo. Devemos evitar a terrível frase de Jean-Paul Sartre: “Minha liberdade é o fundamento sem fundamento dos valores”. Meu ego pode pretender ser todo-poderoso e decidir sobre o bem e o mal. Se eu decreto, por exemplo, como justo o sistema das castas, em nome de que, tu me imporás sua rejeição? Minha liberdade vale a tua e teus valores são tão subjetivos como os meus!

Esta objeção nada tem de teórico, pois, apesar de sua pretensão à universalidade, os direitos do homem estão longe de serem reconhecidos por todos. Países, como a China ou a Índia, alegam uma cultura asiática pretendidamente específica para limitar-lhe a aplicação. E os países muçulmanos, numa declaração islâmica dos direitos do homem, restringem-lhe consideravelmente o campo, não temendo continuar afirmando o primado dos direitos da comunidade sobre aqueles da pessoa.

c) Do lado da transcendência

Esta é a resposta tradicional das religiões que fundam os valores num Deus (ou em deuses), projetando-se ao mesmo tempo, sobre a consciência do sujeito e a lei natural (de que as leis positivas da sociedade não são senão aplicações particulares).

Nas religiões tradicionais dos povos sem escritura, no hinduísmo, nas religiões cívicas da Antigüidade (culto do Imperador), de que o confucionismo chinês é, sem dúvida, o modelo mais completo, se concebe uma ordem do mundo, ordem ao mesmo tempo cósmica e social, segundo a qual importa manter a harmonia a todo preço. O transcendente (o *brahman* impessoal no hinduísmo, o senhor do alto no confucionismo) é apenas o último elo e o último fiador de uma ordem que engloba a totalidade do mundo. Isso conduz, por exemplo, Confúcio a formular desde o 6º século antes de Cristo a célebre regra de ouro: “O que tu não gostarias que te fizessem, não o inflijas aos outros” (A entrevista 15, 23), que se reencontrará depois em Sócrates e nos evangelhos (Lc 6, 31). Esta forma de transcendência religiosa, posta inteira a serviço da conservação do elo social, corresponde muito bem à definição que dava Durkheim da religião.

Nas religiões universais de salvação que saem do período axial (cf. seção 1.2), a ênfase agora é colocada no sujeito que deve buscar sua salvação, e não mais na sociedade ou no grupo. O engajamento a serviço da sociedade é, então, julgado segundo sua contribuição à salvação do indivíduo, e não mais do ponto de vista holista. Assim, um ato mau perante um outro homem (roubo ou violência, por exemplo) será causa de um aumento de seu carma para o budista, retardando, em consequência, o momento do despertar; para o cristão, o ato mau o afastará de Deus, exaurirá nele a fonte da graça e poderá mesmo decidir seu destino eterno.

Compreendemos, então, por que as religiões, estão incluídas na modalidade holista das religiões tradicionais ou na modalidade mais pessoal das religiões de salvação, podem mobilizar a serviço do elo social uma poderosa energia espiritual. A ultramodernidade, é verdade, vem desarticular as pertenças religiosas, mas são, sobretudo, as formas institucionais e coletivas que declinam. As formas personalizadas, ao contrário, fundadas no aperfeiçoamento pessoal, a busca espiritual, a emoção, estão em plena recomposição e permanecem sendo outras tantas “fontes cálidas” em que vêm se aquecer as novas populações urbanas, educadas e bem integradas... mas, em busca de balizas interiores. As religiões continuam, pois, presentes na paisagem social, para testemunhar o atrativo da transcendência, com uma minoria, é verdade, mas de maneira muito mais depurada e pessoal do que aquilo que existia no tempo do esplendor das instituições cristãs saídas do compromisso constantiniano.

Durante o período da modernidade, impregnada pelo espírito das Luzes e o culto da ciência e do progresso, as grandes ideologias dos séculos XIX e XX foram, à sua maneira, outras tantas “fontes cálidas” e de *ersatz* da transcendência? Por isso certos sociólogos, como Raymond Aron, puderam qualificá-las como religiões seculares. Convém recordar o entusiasmo dos revolucionários de 1789, imaginando ingenuamente que as idéias de República, de soberania nacional, de direito dos povos a disporem de si mesmas abriam para a humanidade uma era de felicidade e de paz. A seqüela tem sido um longo confronto entre as nações, que terminou na chacina da Primeira Guerra Mundial. Foi ainda mais significativa a ideologia nazista, erigindo como absoluto o culto do sangue e da raça. Resultado: dez milhões de vítimas civis em dez anos, dos quais seis milhões de judeus exterminados nas câmaras de gás. E o que dizer da ideologia comunista que fez sonhar, durante quase um século, centenas de milhões de pessoas! Resultado (segundo o Livro Negro do comunismo): de 80 a 100 milhões de vítimas civis desaparecidas nas fomes organizadas, nos expurgos, nos campos do Goulag.

Todas essas ideologias de sacrifício submergiram no fracasso da Segunda Guerra Mundial e da Guerra Fria, mesmo se

sua nostalgia permanece ainda em alguns. A ultramodernidade acabou atualmente por desconsiderá-las. Mesmo a velha ideologia republicana, na qual acreditava Durkheim e que queria ser uma forma doce e civilizada da onipotência da nação, está em crise. A seu respeito, Gauchet escreve¹³, não sem alguma ironia:

O desaparecimento da antiteologia, que ocupava o lugar de teologia no Estado republicano e que lhe prestava sua majestade... muda completamente os dados do problema. O Estado se esvazia de sua substância normativa... Ele deixa de tomar forma à parte e acima de onde se determina a existência coletiva... Ele tende a se transformar em espaço de representação da sociedade civil, agora sem superioridade hierárquica diante dela, nem de papel de treinamento histórico.

Em suma, o Estado republicano à francesa é, ele também, levado a prestar seu luto à ideologia que lhe garantia lugar de *ersatz* da transcendência.

d) *Do lado da razão*

Como fazer para que, numa sociedade pluralista, as oposições religiosas ou ideológicas não degenerem em combates fratricidas? Esta questão tinha sentido no século XVIII, em que ainda se mantinha na memória a lembrança atroz das guerras de religião. Ela o tem também para nós que mal saímos dos massacres mais terríveis jamais cometidos pelo homem, o extermínio programado e industrializado, tudo isso cometido em nome de ideologias atéias. Os filósofos das Luzes pensavam que a razão crítica, trabalhando sobre fatos devidamente verificados, devia permitir a triagem entre a verdade incontestável e o que convinha deixar à livre escolha das crenças. Da mesma forma hoje, o filósofo Jürgen Habermas pensa que o debate entre parceiros inteligentes e de boa fé deve permitir fazer emergir, por consenso, uma posição comum, capaz de se impor aos parceiros. A razão humana é, então, percebida como o árbitro supremo, aquele que permite, no final, reconciliar os pontos de vista.

Esta concepção pode parecer exageradamente otimista, no entanto ela não é falsa. Com efeito, o homem só dispõe de sua razão para operar um discernimento entre os valores, sejam eles fundados sobre a totalidade social, a subjetividade da consciência ou a transcendência. Não há dúvida, a razão pode se deixar influenciar pelos interesses e pelas paixões, paixões incandescentes que procedem das religiões e das ideologias. Ante essas “fontes cálidas”, a razão aparece muitas vezes como uma “fonte fria”, incapaz de garantir o peso em matéria de motivação, de engajamento, de sede de ganhar e de vencer. No en-

13 GAUCHET, Marcel. *La religion dans la démocratie: parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard, 2000.

tanto, ela continua sendo nosso único instrumento para nos ajudar a avaliar, triar, sopesar, discernir e finalmente cortar.

Para cumprir essa missão, uma condição é requerida: que a razão seja humilde em reconhecer sua fragilidade e fraqueza. Em suma, que ela seja uma *razão sábia* ou razoável, não a *razão racionalista* que se erige como mestra todo-poderosa.

2.3 Em resumo

No estado de decomposição social e de anomia que caracteriza atualmente o Ocidente e mais particularmente a França e a Europa, a reconstrução do elo social apresenta uma urgência absoluta. Ora, no estado de análise ao qual nós chegamos, a situação se apresenta da seguinte maneira:

- ♦ para existir sólida e duradouramente, o elo social precisa ser fundado sobre valores fortes, estáveis e não-contestados;
- ♦ para permanecer vivos e ativos, estes valores ganham em conectar-se a “fontes cálidas”, o que, no passado, foram as religiões, ou os seus substitutos de religião, as grandes ideologias;
- ♦ a razão continua indispensável para clarear o debate sobre os valores, triá-los, avaliá-los e demonstrar sua necessidade, canalizando os enfrentamentos religiosos ou ideológicos e limitando, assim, os riscos de uma deriva fanática ou sectária. Mas, a razão é uma “fonte fria”; ela não pode fornecer aos homens o “combustível espiritual” que os conduzirá a se engajarem ativamente a serviço dos valores.

3 Para uma nova aliança religião / sociedade

Acabamos de ver que não se pode contar, para reconstruir o elo social, com as grandes ideologias (nacionalismo, fascismo, comunismo, socialismo, progressismo, terceiro-mundismo...) cujo ato de decesso foi assinado pela queda do muro de Berlim. Somente as religiões, malgrado o enfraquecimento de suas formas institucionais (as grandes igrejas), ainda conservam a existência de “fonte cálida”. Um Estado, seja francês, seja europeu, já não pode, pois, se permitir ignorá-las quando se trata de fundar o elo social. Ele deve atuar com o que ainda resta de energia espiritual em nossas sociedades.

Esta constatação envolve duas séries de condições: para o Estado, em primeiro lugar, e para a religião, em seguida.

3.1 Qual a consideração da religião pelo Estado?

Não se trata, certamente, de voltar ao velho modelo constantiniano ou gregoriano de aliança orgânica do trono e do altar, abandonando de passagem o princípio de laicidade com o seu

corolário sobre a separação da Igreja e do Estado. Nós o mostramos: a “saída da religião” constitui um incontestável progresso na história da humanidade, no qual está incluído o plano espiritual e religioso. No estabelecimento das leis e do governo da cidade, o Estado só deve procurar seu esclarecimento na pura razão humana conduzida pelo debate democrático. Entretanto, esta referência à razão o obriga justamente a levar em conta o “fato religioso” e a investigar no que este pode contribuir (ou não) com o entretenimento da paz civil e da consolidação do elo social.

Em outros termos, trata-se, para o Estado, de reconhecer e de auxiliar (como ele o faz para associações culturais ou esportivas) todas as correntes religiosas, espirituais, filosóficas, cuja observação honesta e racional mostra que elas sustentam e promovem efetivamente os valores requeridos para manter o elo social na sociedade (e não apenas em proveito de um grupo particular). Na França, esses valores têm nome: liberdade, igualdade, fraternidade, tolerância, paz, justiça, solidariedade... Contudo, é fácil encontrar-lhes equivalentes por toda a Europa, pois, se não cabe ao Estado promover uma religião ou uma filosofia oficial, é sua função anunciar valores humanistas e reconhecer e ajudar as diversas forças sociais que podem contribuir para a defesa desses valores. São, sem dúvida, tais considerações que conduziram João Paulo II a declarar ao novo embaixador da França junto à Santa Sé, por ocasião de sua recepção em 2002: “Longe de constituírem uma ameaça para a vida da sociedade, as forças religiosas são uma chance para a vida em comum”.

Existe uma outra razão, bem mais sutil, que luta pela consideração do fato religioso pelo Estado. Ela faz da religião (mais precisamente da transcendência) o fiador da natureza realmente democrática de uma sociedade. O sociólogo Jean-Paul Willaime pôs notavelmente em evidência este aspecto da situação, quando afirmou:

Pode-se perguntar se toda a sociedade democrática não tem necessidade de situar uma referência religiosa em seu horizonte, a fim de, permanecendo laica, fundar sua ordem além dela mesma e garantir, assim, o não-fechamento do social sobre si mesmo.

Isso cabe de fato para o Estado e mais amplamente para a sociedade, reconhecerem que eles não são auto-suficientes, que existe no homem uma dimensão que o ultrapassa, embora não seja função do Estado pronunciar-se sobre a natureza desta dimensão. E ainda menos se apropriar dela!

Quando o poder se apropria de uma religião, ele se torna totalitário e pratica a intolerância. Foi este o caso da França de Luis XIV após a revogação do Edito de Nantes e mais amplamente de todos os estados onde se divulga e privilegia uma religião oficial. Os países islâmicos ilustram isso. Entretanto, o problema é o mesmo quando o Estado se erige transcendente com base

em uma filosofia agnóstica ou atéia. O mais belo exemplo continua sendo, bem entendido, o dos estados comunistas, mas lembremos também o regime de terror instaurado pela Revolução Francesa, assassinando os sacerdotes e destruindo os edifícios religiosos (como os talibãs fizeram com os budas). Segundo Marcel Gauchet, o laicismo foi na França, após o advento da terceira República, uma forma “doce” dessa intolerância, antiteologia que não visava a nada menos do que substituir-se o catolicismo por uma versão laica do modelo constantiniano.

É por isso que o Estado necessita ficar cuidadosamente à distância, mostrando, assim, que não é absoluto. J. P. Willaime escreve:

Deixando à distância a referência transcendente que a constitui, mas conservando os sinais dessa transcendência, a sociedade relativiza sua institucionalização, embora ancorando sua instituição no absoluto; ela relativiza a política, dando um fundamento último ao político. Se, ao contrário, existe a apropriação de uma referência transcendente pelo poder, temos a absolutização de um regime político e o terror ideológico.

E ele acrescenta:

Na medida em que o poder, mantendo-se à distância do religioso, conserva um lugar para o religioso e sustenta seus sinais, o religioso pode exercer esta função infrapolítica, pela qual uma sociedade se ancora na dimensão do absoluto, liberando o seu processo de institucionalização de todo totalitarismo.

Não se trata, bem entendido, de legitimar um regime político particular por uma referência religiosa, mas de não evacuar o religioso do horizonte cultural e ético da sociedade, na falta do que o totalitarismo é uma ameaça. E J. P. Willaime conclui: “A República será laica, mas ela guardará a referência religiosa no horizonte, para não cair no laicismo nem substituir um totalitarismo religioso por outro”.

Essas observações encontram aplicação imediata no debate atual sobre a referência, ou não, na constituição européia, à herança cristã da Europa. Pondo explicitamente a constituição sob o patrocínio do Deus dos cristãos, se arrisca não somente a indispor todos os europeus que não são cristãos, mas, sobretudo, a fazer uma apropriação indébita do transcendente cristão pelo político. Opostamente, recusando, como o faz a França, a reconhecer a herança cristã da Europa (o que é um fato histórico maciço e incontestável), acaba-se sendo tributário da antiteologia laicista, este *ersatz* desviado do transcendente. E com isso se impede, pelo próprio fato, a fundação de uma democracia realmente aberta e pluralista. É, pois, a justo título que a Comissão dos Episcopados da Comunidade Européia (COMECE), num comunicado de 22 de maio de 2002, reivindica o direito para

os grandes movimentos e tradições religiosas, espirituais e intelectuais serem reconhecidos como herança significativa para nosso tempo e para o futuro da Europa. A contribuição específica das Igrejas e comunidades religiosas devendo ser registrada num tratado de base da futura União européia.

3.2 Quais as condições para a religião?

Na nossa visão, bem entendido, torna-se impensável imaginar um único instante de retorno a um controle direito da sociedade pela religião, a lei religiosa determinando automaticamente a lei civil, como ocorre, por exemplo, nos estados islâmicos. Cabe às diferentes religiões, em particular aos seus clérigos e hierarcas, dar neste domínio provas de abandono de toda vontade hegemônica, de rejeição da tentação teocrática. Trata-se de uma garantia mínima para o respeito futuro da tolerância e da paz civil. Na falta disso, todos os velhos demônios podem ressurgir muito rapidamente. Pascal, que foi um grande cristão, nos preveniu: “Os homens jamais fazem o mal tão completa e alegremente como quando o fazem por convicção religiosa”. E não podemos impedir-nos de pensar nos *kamikazes* islamitas que explodem no meio de vítimas inocentes.

Notemos, além disso, que essa instrumentalização da religião a serviço de um estado, ou de objetivos políticos, não ocorre sem dano para a própria religião. Há mais de um século, Tocqueville já observava: “Aliando-se a um poder político, a religião aumenta o seu poder sobre alguns e perde a esperança de reinar sobre todos”. Por isso, se ainda resta algum papel da religião em contribuir para o esclarecimento dos espíritos dos homens, esses homens que construirão a seguir, por sua própria conta e risco, a cidade política, não é mais de sua alçada reger diretamente a esfera política. Se a religião deve conservar, como pensamos, uma função na regulamentação do setor político, isso só pode ser por meio do foro interno dos cidadãos, agindo livremente na cidade com base em convicções que a religião pôde formar e com as quais pode contribuir.

Feita esta verificação, e ela não acontece por si em todos os casos, existem ainda duas condições imperativas às quais deve aceitar se submeter uma religião para poder ser reconhecida como contributiva à construção do elo social.

- ♦ *Reconhecer incondicionalmente a liberdade religiosa*, ou seja, o direito para qualquer pessoa aderir à religião de sua escolha, de poder mudá-la ou de não ter nenhuma. Trata-se aí de afirmar o primado da livre determinação da consciência em matéria espiritual. A verdade, com efeito, só saberia ser objeto de uma livre investigação e coagir a consciência é arruinar a busca. Este direito está longe de ser reconhecido por todas as religiões e por todos os

Estados. Ele existe, seguramente, em todos os Estados democráticos, em particular na Europa. A Igreja Católica, após a célebre declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae* do Concílio Vaticano II, proclamou, em alto e bom tom, este valor. Infelizmente, isso está longe de ser assim em alguns países de cristianismo ortodoxo, como a Rússia e mais ainda em numerosos países do Islã, onde as outras religiões são interditas de exercer o culto (como na Arábia Saudita) ou perseguidas. Mesmo num país aparentemente tão liberal e moderno como o Marrocos, é interdito a um muçulmano marroquino mudar de religião. Lembremos, ainda, que na ortodoxia muçulmana, a apostasia é punida com a morte. Mesmo na França, por ocasião da criação do Conselho do Culto Muçulmano, um dos participantes, e não dos menores – o UOIF –, recusou subscrever esse direito de mudar de religião. É lastimável que o governo francês não tenha considerado que tal recusa excluía de fato o UOIF de toda a participação nas eleições.

- ♦ *Reconhecer o valor das outras religiões* como caminho de espiritualidade e de transcendência, seja qual for a forma dada a essa transcendência. Deste reconhecimento, a declaração *Nostra Aetate* sobre as religiões não-cristãs do Concílio Vaticano II continua sendo um modelo do gênero. Sem renegar em nenhum momento a filiação à fé cristã e ao dever de testemunhá-la, *Nostra Aetate* reconhece ao judaísmo, ao islamismo, ao budismo, ao hinduísmo e mesmo às velhas religiões tradicionais, a qualidade de autênticos caminhos espirituais. Nesta mesma veia, podem ser citadas as declarações do Conselho Ecumênico das Igrejas, bem como numerosos discursos do Dalai Lama. Um tal diálogo de bem-querença supõe, bem entendido, que seja proscria toda forma de discriminação religiosa, de intolerância e de pressão proselitista.

3.3 Implicações para o cristianismo

Deve-se ao sociólogo das religiões Ernst Troeltsch¹⁴ haver mostrado como, desde sua origem, o cristianismo se organizou para escapar aos efeitos deletérios do que se iria tornar o modelo constantiniano. Ele diz:

Apareceu, de maneira evidente, que o Evangelho e o cristianismo primitivo modelaram a comunidade religiosa de maneira bem pouco unilateral... Assim, desde o começo surgiram três tipos fundamentais da auto-afirmação sociológica da idéia cristã: a igreja, a seita e a mística.

14 TROELTSCH, Ernst. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen [As doutrinas sociais das igrejas e grupos cristãos]. *Archives de sociologie des religions*, n. 11, p.17, jan-jun, 1961.

A igreja é uma instituição que, tendo recebido após a obra redentora o poder de dispensar a salvação e a graça, pode se abrir às massas e se adaptar ao mundo...

A seita [hoje se diria comunidade ou fraternidade, porque a palavra se tornou pejorativa] é uma livre associação de cristãos austeros e conscientes que, por serem verdadeiramente regenerados, se reúnem, se separam do mundo e se restringem aos seus pequenos círculos...

A mística representa a interiorização... dos dogmas e dos cultos, em vista dum a posse verdadeiramente pessoal e íntima. Ela só pode, pois, reunir grupos instáveis, estruturados unicamente por elos pessoais.

Esses três tipos pré-existiam desde as origens e continuam a se manifestar, lado a lado, em todas as confissões até os nossos dias, entretendo toda espécie de relações e de trocas. Somente as igrejas estão em condições de agirem fortemente sobre as massas.

É, pois, principalmente o tipo igreja que se encontra absorvido pela dimensão política no modelo constantiniano, pois as “seitas” (os mosteiros beneditinos e cistercienses, por exemplo) continuam sendo ilhotas de liberdade espiritual, elas mesmas revezadas por “redes místicas” (os membros das ordens terceiras, por exemplo). Em situação de mutação ou de revolução social, é principalmente o tipo igreja que sofre (tanto mais quando ele estiver ligado ao poder político), seitas e redes conseguem mais facilmente se fundir na massa para impulsionar o renascimento que segue. Este fenômeno se renovou por diversas vezes no decurso dos dois mil anos de cristianismo.

Apliquemos a análise de Troeltsch à situação presente, de uma sociedade resolutamente secularizada e laica, marcada pelo pluralismo religioso. Podemos, então, imaginar uma organização da Igreja repousando sobre um tripé.

- ♦ *Comunidades atestadoras*: na filiação do tipo “fraternidade” de Troeltsch, essas comunidades reagrupam cristãos fervorosos desejosos de levar o mais longe possível sua conformidade aos conselhos evangélicos. Neste caso, se podem inserir as formas sempre vivas das grandes ordens religiosas contemplativas ou apostólicas (abadias, mosteiros, conventos, congregações etc.). Entretanto, encontram-se aí também comunidades novas saídas dos diversos movimentos carismáticos, reagrupando religiosos consagrados e leigos. Por extensão também podem ser incluídos grupos de cristãos fervorosos que, no seio de uma paróquia particular, se reúnem e organizam, ao mesmo tempo, no plano espiritual (preces, celebrações...) e no plano da ajuda mútua fraternal.

Como sempre se tratou do tipo “seita” no cristianismo, o problema dessas comunidades atestadoras será o de permanecer abertas para a grande Igreja, isto é, evitar o fechamen-

to sobre si mesmas sob pretexto de preservação do calor do grupo.

- ♦ *Redes de afinidade*: na filiação do tipo “místico”, essas redes agrupam cristãos dispersos, mas fortemente ligados por preocupações semelhantes num domínio particular que tem a ver com sua fé cristã. Aqui igualmente não se parte do zero. Tais redes existiram no passado, mesmo que fosse sob a forma dos “terciários” das grandes ordens religiosas, ou, mais recentemente, dos movimentos de ação católica especializada (Ação católica operária, Ação católica dos meios independentes, Movimento cristão dos quadros, JOC, JAC, JEC etc.). A *Opus Dei* pertence também a essa forma de organização.

Podemos, no entanto, pensar que tais movimentos, estreitamente ligados à hierarquia da Igreja, correspondem mal à exigência de autonomia desejada pelos leigos, autonomia reconhecida, aliás, pelo Concílio Vaticano II (Decreto sobre o apostolado dos leigos) e pelo papa João-Paulo II (encíclica *Christi fideles laici*). Para agir sobre a sociedade, sobre a política, sobre a economia, sobre a empresa... os leigos não precisam esperar da Igreja orientações normativas, porém balizas e orientações gerais para guiar suas ações (como, por exemplo, da Doutrina Social da Igreja). As respostas, eles mesmos as encontrarão caso a caso, apoiando-se, em primeiro lugar, em sua experiência e depois “ousando” a inovação com seus riscos e perigos. Tais movimentos de leigos cristãos, de que se podem ver esboços nos Empresas e Dirigentes Cristãos (EDCs), as Semanas Sociais, Evangelho e Sociedade... não engajam a Igreja como tal, mas somente os membros da rede. Podemos avançar porque temos, assim, os fundamentos de um novo papel para os leigos, atores privilegiados, e a transformação no seio de sociedades verrumadas pela ultramodernidade. Como para as comunidades atestadoras, o problema para essas redes será o de permanecer abertas para a grande Igreja. Para isso, elas deverão recusar a comprazer-se em atitudes elitistas e se fechar em debates de especialistas.

- ♦ *Centros renovadores de espiritualidade*: com relação ao tipo igreja descrito por Troeltsch e cuja vocação era multitudinista no seio de uma sociedade que permanecia profundamente holista, é, sem dúvida, neste ponto que a ruptura com o passado é mais forte. Nós entramos irreversivelmente, como foi mostrado na seção 2.1, numa sociedade individualista, onde, em matéria de crenças como de práticas espirituais, prevalece agora a lei do mercado, a ponto de alguns sociólogos falarem do advento de um supermercado das religiões. Esta é a consequência natural dessa “saída da religião” descrita por Marcel Gauchet (ver seção 1.4) e sobre a qual ele nos diz

que ela não abole uma demanda de sentido, deixando mesmo “lugar para um discurso espiritual”. Ora, o cristianismo dispõe para declinar um tal discurso, de uma rica tradição e dum extraordinário reservatório simbólico. Entretanto, declara Marcel Gauchet¹⁵: “a atualização dessa tradição está por ser feita. A questão mais fundamental para os cristãos é de saber como, no mundo atual e na cultura de nosso tempo, pensar Deus pelo que diz o Cristo. Tudo precisa ser reformulado da maneira mais profunda”. Não se trata mais de “dizer às pessoas o que é preciso pensar e como é preciso se comportar”, mas de propor a fé na sociedade atual, como se intitulava a “Carta aos católicos da França”, redigida por Mons. Dagens e adotada pela Assembléia dos Bispos Franceses em 1997.

É tal desafio que ambiciona responder esse terceiro tipo de organização cristã, que nós batizamos com o nome de centros renovadores ou de renovação, mas que também pode ser considerado como uma forma renovada da antiga paróquia. Segundo as interessantes reflexões desenvolvidas pelo cardeal Jean-Marie Lustiger¹⁶ sobre o tema da evangelização das grandes cidades neste início do século XXI, esta “paróquia renovada” cumpriria duas funções:

Primeiro, local de encontro onde se reúnem os discípulos do Senhor ressuscitado, recanto de comunhão e de fraternidade no Cristo onde cada um pode encontrar o seu lugar, qualquer que seja sua idade, sua nacionalidade, sua cultura, seu grau de integração social, mesmo que ele esteja só de passagem.

Segundo, pólo de iniciativa para anunciar e compartilhar o amor do Cristo... Na nossa sociedade, afastando-se do Evangelho, as comunidades cristãs abertas devem construir uma nova sociabilidade, inventar uma nova arte de viver.

Relativamente à sua função de local de encontro e de recanto, o centro relacionador deve responder à demanda de religiosidade popular pela produção de uma diversidade de serviços espirituais (notadamente na ordem da ritualidade, do conhecimento e da acolhida). Para isso, devido à crise de sacerdotes e, em vez de suprimir lugares de culto, dever-se-ia juntar um número crescente de leigos incumbidos de responsabilidades eclesiais.

Em matéria de evangelização, numa sociedade que deixou de ser majoritariamente cristã e onde o anúncio de Jesus Cristo não ocorre mais por si, o centro relacionador deve dar provas de

15 Obra coletiva cujo capítulo 3 é devido a Marcel Gauchet, *Chrétiens, tournez la page* [Cristãos, virai a página]. Bayard, 2002.

16 *Evangeliser Paris, quelques réflexions du cardinal Jean-Marie Lustiger. Journal Paris Notre-Dame*, maio 2003.

espírito inovador e de audácia. Ele já não pode mais se contentar em simplesmente acolher, mas procurar chegar às pessoas por causa de suas questões vitais e nos lugares onde vivem. Por isso, é necessário aproveitar todas as oportunidades favoráveis para “dar-se conta da esperança que habita em nós”, segundo a solicitação do apóstolo Pedro. Como ilustração de tal aproximação, podemos citar a decisão tomada pelos bispos católicos japoneses, no sentido de permitir celebrações de casamento (não se trata evidentemente de sacramento) para não-cristãos, desejosos de colocar o seu amor sob o signo duma ritualidade explicitamente cristã a se desenvolver numa igreja cristã. Lembremos que há no Japão apenas 2% de católicos e que as religiões dominantes são o xintoísmo e o budismo.

Uma última questão continua em aberto: como conceber a articulação entre esses três tipos de organização, simultaneamente em âmbito global e em âmbito local? No passado, sua coexistência nem sempre foi serena (que se lembrem os numerosos conflitos entre o clero regular e o clero secular). É seguramente da competência da Igreja global, seja na esfera mundial (o Vaticano), seja na esfera dos episcopados nacionais, dar orientações estabelecer as regras. Mas é, sobretudo na paróquia, que esta articulação deve ser atualmente pensada e colocada em prática. Comunidade de comunidades, a paróquia deve ser concebida como lugar de suporte para as comunidades atestadoras e as redes de afinidade, em que elas se encontrem e compartilhem, tendo em vista de “fazer Igreja” e também de concretizar e fazer viver o centro relacionador numa perspectiva de evangelização.

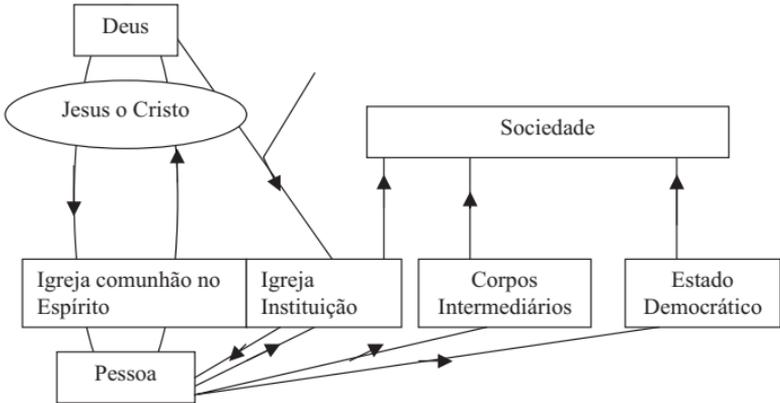
3.4 Em direção a um novo modelo eclesiológico

As indicações que acabam de ser evocadas chamam claramente para imaginar um outro modelo eclesiológico, em vez de uma simples remodelação, herdada do Concílio de Trento, do velho modelo gregoriano. Ora, um tal modelo se encontra em gestação nos grandes textos do concílio Vaticano II, notadamente nas constituições sobre a Igreja, a Liturgia, a Revelação, sobre a Igreja no mundo de hoje, bem como nas declarações sobre a liberdade religiosa, sobre o ecumenismo e sobre o diálogo inter-religioso. É preciso, entretanto, dar-se o tempo e os meios de levar esta gestação a bom termo !

Entre as noções-chave saídas do Vaticano II, duas parecem ser particularmente importantes para realçar o desafio que nos é lançado: as noções de *Igreja-comunhão* e de *Igreja-sacramento*. A primeira enfatiza a natureza espiritual da comunidade dos fiéis, que, como tal, não poderia se identificar a um simples elo social no seio duma instituição visível. A segunda, fazendo da Igreja o sacramento do Cristo, mantém na instituição a sua razão de ser: para permitir ao sacramento operar sua

misteriosa ação espiritual, é preciso, sem dúvida, fornecer-lhe um substrato material mínimo (a instituição social visível). Este novo modelo pode ser representado graficamente da seguinte maneira:

Igreja Sacramento



Diferentemente dos dois modelos precedentes, não se visa mais a exercer uma influência hierárquica sobre o corpo social tomado em seu conjunto, mas somente uma ação de orientação para as pessoas engajadas livremente na via cristã, cabendo, em seguida, a estes últimos agirem na cidade em conformidade com sua consciência. O novo modelo reconhece sem restrições a autonomia do poder temporal, isto é, do Estado, que deve garantir a liberdade religiosa e cuja missão puramente instrumental está submetida unicamente ao controle democrático dos cidadãos (dos quais, bem entendido, os cristãos fazem parte).

Aceitando romper definitivamente e sem ressalvas com o compromisso constantiniano, o cristianismo reencontraria, muito paradoxalmente, o que foi sua situação (menos as perseguições) no mundo antigo dos primeiros séculos. Talvez ele teria, então, boas chances de se tornar, segundo a fórmula do sociólogo Jean-Paul Willaime, "a religião do futuro da religião".

TEMAS DOS CADERNOS IHU IDÉIAS

- N. 01 *A teoria da justiça de John Rawls* – Dr. José Nedel.
- N. 02 *O feminismo ou os feminismos: Uma leitura das produções teóricas* – Dra. Edla Eggert.
O Serviço Social junto ao Fórum de Mulheres em São Leopoldo – MS Clair Ribeiro Ziebell e Acadêmicas Anemarie Kirsch Deutrich e Magali Beatriz Strauss.
- N. 03 *O programa Linha Direta: a sociedade segundo a TV Globo* – Jornalista Sonia Montaña.
- N. 04 *Ernani M. Fiori – Uma Filosofia da Educação Popular* – Prof. Dr. Luiz Gilberto Kronbauer.
- N. 05 *O ruído de guerra e o silêncio de Deus* – Dr. Manfred Zeuch.
- N. 06 *BRASIL: Entre a Identidade Vazia e a Construção do Novo* – Prof. Dr. Renato Janine Ribeiro.
- N. 07 *Mundos televisivos e sentidos identitários na TV* – Profa. Dra. Suzana Kilpp.
- N. 08 *Simões Lopes Neto e a Invenção do Gaúcho* – Profa. Dra. Márcia Lopes Duarte.
- N. 09 *Oligopólios midiáticos: a televisão contemporânea e as barreiras à entrada* – Prof. Dr. Valério Cruz Brittos.
- N. 10 *Futebol, mídia e sociedade no Brasil: reflexões a partir de um jogo* – Prof. Dr. Édison Luis Gastaldo.
- N. 11 *Os 100 anos de Theodor Adorno e a Filosofia depois de Auschwitz* – Profa. Dra. Márcia Tiburi.
- N. 12 *A domesticação do exótico* – Profa. Dra. Paula Caleffi.
- N. 13 *Pomeranas parceiras no caminho da roça: um jeito de fazer Igreja, Teologia e Educação Popular* – Profa. Dra. Edla Eggert.
- N. 14 *Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros: a prática política no RS* – Prof. Dr. Gunter Axt.
- N. 15 *Medicina social: um instrumento para denúncia* – Profa. Dra. Stela Nazareth Meneghel.
- N. 16 *Mudanças de significado da tatuagem contemporânea* – Profa. Dra. Débora Krischke Leitão.
- N. 17 *As sete mulheres e as negras sem rosto: ficção, história e trivialidade* – Prof. Dr. Mário Maestri.
- N. 18 *Um inítenário do pensamento de Edgar Morin* – Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida.
- N. 19 *Os donos do Poder, de Raymundo Faoro* – Profa. Dra. Helga Iracema Ladgraf Piccolo.
- N. 20 *Sobre técnica e humanismo* – Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Junior.
- N. 21 *Construindo novos caminhos para a intervenção societária* – Profa. Dra. Lucilda Selli.
- N. 22 *Física Quântica: da sua pré-história à discussão sobre o seu conteúdo essencial* – Prof. Dr. Paulo Henrique Dionísio.
- N. 23 *Atualidade da filosofia moral de Kant, desde a perspectiva de sua crítica a um solipsismo prático* – Prof. Dr. Valério Rodhen.
- N. 24 *Imagens da exclusão no cinema nacional* – Profa. Dra. Miriam Rossini.

- N. 25 *A estética discursiva da tevê e a (des)configuração da informação* – Profa. Dra. Nísia Martins do Rosário.
- N. 26 *O discurso sobre o voluntariado na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS* – MS. Rosa Maria Serra Bavaresco.
- N. 27 *O modo de objetivação jornalística* – Profa. Dra. Beatriz Alcaraz Marocco.
- N. 28 *A cidade afetada pela cultura digital* – Prof. Dr. Paulo Edison Belo Reyes.
- N. 29 *Prevalência de violência de gênero perpetrada por companheiro: Estudo em um serviço de atenção primária à saúde – Porto Alegre, RS* – Prof^o MS. José Fernando Dresch Kronbauer.
- N. 30 *Getúlio, romance ou biografia?* – Prof. Dr. Juremir Machado da Silva.
- N. 31 *A crise e o êxodo da sociedade salarial* – Prof. Dr. André Gorz.
- N. 32 *À meia luz: a emergência de uma Teologia Gay - Seus dilemas e possibilidades* – Prof. Dr. André Sidnei Musskopf.
- N. 33 *O vampirismo no mundo contemporâneo: algumas considerações* – Prof. MS Marcelo Pizarro Noronha.
- N. 34 *O mundo do trabalho em mutação: As reconfigurações e seus impactos* – Prof. Dr. Marco Aurélio Santana.
- N. 35 *Adam Smith: filósofo e economista* – Profa. Dra. Ana Maria Bianchi e Antonio Tiago Loureiro Araújo dos Santos.
- N. 36 *Igreja Universal do Reino de Deus no contexto do emergente mercado religioso brasileiro: uma análise antropológica* – Prof. Dr. Airton Luiz Jungblut.
- N. 37 *As concepções teórico-analíticas e as proposições de política econômica de Keynes* – Prof. Dr. Fernando Ferrari Filho.
- N. 38 *Rosa Egipcíaca: Uma Santa Africana no Brasil Colonial* – Prof. Dr. Luiz Mott.
- N. 39 *Malthus e Ricardo: duas visões de economia política e de capitalismo* – Prof. Dr. Gentil Corazza
- N. 40 *Corpo e Agenda na Revista Feminina* – MS Adriana Braga
- N. 41 *A (anti)filosofia de Karl Marx* – Profa. Dra. Leda Maria Paulani
- N. 42 *Veblen e o Comportamento Humano: uma avaliação após um século de “A Teoria da Classe Ociosa”* – Prof. Dr. Leonardo Monteiro Monasterio
- N. 43 *Futebol, Mídia e Sociabilidade. Uma experiência etnográfica* – Édison Luis Gastaldo, Rodrigo Marques Leistner, Ronei Teodoro da Silva & Samuel McGinity
- N. 44 *Genealogia da religião. Ensaio de leitura sistêmica de Marcel Gauchet. Aplicação à situação atual do mundo* – Prof. Dr. Gérard Donnadiou
- N. 45 *A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica* – Prof. Dr. Lothar Schäfer
- N. 46 *“Esta terra tem dono”. Disputas de representação sobre o passado missionário no Rio Grande do Sul: a figura de Sepé Tiaraju* – Profa. Dra. Ceres Karam Brum
- N. 47 *O desenvolvimento econômico na visão de Joseph Schumpeter* – Prof. Dr. Achyles Barcelos da Costa

Cadernos IHU Idéias: Apresenta artigos produzidos pelos convidados-palestrantes dos eventos promovidos pelo IHU. A diversidade dos temas, abrangendo as mais diferentes áreas do conhecimento, é um dado a ser destacado nesta publicação, além de seu caráter científico e de agradável leitura.

Gérard Donnadiou é doutor em Ciências Físicas, engenheiro de Artes e Ofícios, secretário-geral da Associação Francesa de Ciência dos Sistemas (AFSCET). Interessado pelas ciências religiosas e pelo pensamento sistemático, obteve, nos anos 1990, um diploma em Teologia e uma habilitação doutoral. Desde 1999, ministra a disciplina de Teologia das Religiões na École Cathédrale de Paris. Nos anos 1970, foi discípulo do grande economista François Perroux. Na Universidade Panthéon-Sorbonne, em Paris, onde foi professor, lecionou Gestão de Recursos Humanos.

Algumas obras do autor

La Systémique, penser et agir dans la complexité (com Michel Karsky). Paris: Liaisons, 2002.

Manager avec le social. Paris: Liaisons, 1997.

Du salaire à la rétribution, pour une nouvelle approche des rémunérations. Paris: Liaisons, 1990 (reeditado em 1993 e em 1997).

Jalons pour une autre économie. Paris: Centurion, 1978.