

# O ECUMENISMO CONTEMPORÂNEO NO CONTEXTO DA DILUIÇÃO E DA RECOMPOSIÇÃO DO RELIGIOSO\*

Alfredo Teixeira

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – Departamento  
de Ciências Sociais e Humanas (Ciência das Religiões/Teologia)

O ecumenismo intraprotestante data, pelo menos, da segunda metade do século XIX, com a criação, em 1855, em Paris, de uma “Aliança universal das uniões cristãs de jovens”, a celebração de um Sínodo pananglicano em 1867, a constituição da “Aliança luterana internacional” em 1868, da “Aliança reformada mundial” em 1875, do “Conselho ecuménico metodista em 1881, do “Conselho internacional das Igrejas congregacionalistas” em 1891 e da “Aliança baptista universal” em 1905. Esta política eclesial de união conduziu à realização, em 1910, da “Conferência universal das missões”, uma das primeiras grande referências para a história do ecumenismo contemporâneo. Este movimento, correspondendo também a uma sensibilidade social, apresentou a marca de uma grande novidade – recorde-se que só o impacto da Primeira Grande Guerra acabaria por desenvolver um movimento semelhante nas sociedades globais: a Sociedade das Nações em 1920. Alguns meios católicos, a partir dos anos 30, deram também um contributo importante ao movimento ecuménico, movimento que viria a ser uma das fontes do Concílio Vaticano II.

O ecumenismo cristão, sendo um movimento histórico singular que pode ser observado sob o ponto de vista da sua génese, desenvolvimento, rede de actores e instituições, é também um movimento social com um determinado enquadramento ideológico. Neste sentido, as mudanças de contexto sócio-religioso acabariam por fazer do ecumenismo contemporâneo um campo de ambiguidades ou paradoxos. O que aqui se pretende é encontrar um quadro interpretativo que, no campo da Ciência das Religiões, permita relacionar os resultados recentes da investigação sobre a religião dos Europeus com a ideologia ecuménica.

## I Secularização e ecumenismo

Antes de mais importa recordar a já clássica observação de que o desenvolvimento do ecumenismo tem laços muito estreitos com o processo de secularização das sociedades europeias ocidentais. Segundo Bryan Wilson (cf. 1966) o ecumenismo é uma estratégia clerical visando superar a crescente perda de relevância da religião no espaço público. Robert Currie (cf. 1968), que aplicou os modelos de análise de Wilson ao ecumenismo metodista, descobriu um conjunto de estratégias que, procurando resistir ao impacto que as rápidas mudanças sociais produziam na coesão social das Igrejas, reforçaram o papel do clérigo – assim, segundo este modelo interpretativo, as estratégias ecuménicas, perseguindo uma maior visibilidade para as Igrejas protestantes, acabaram por desenvolver pesadas burocracias, o que estes autores designam de “catolicização” do protestantismo. Conclusão diferente tirou Roger Mehl no seu *Traité de sociologie du protestantisme* (1965)<sup>1</sup>; para este a

\* Uma versão resumida deste estudo foi apresentada na V Semana Sociológica (8-10 de Janeiro de 1998), organizada pela Associação dos Cientistas Sociais do Espaço Lusófono.

<sup>1</sup> Desenvolvimentos posteriores em, *Le Catholicisme français dans la société actuel* (cf. 1977: 178-186).



permeabilidade do catolicismo à sensibilidade ecumênica traduz uma evidente “protestantização” do catolicismo, uma vez que o ecumenismo só é possível no quadro da afirmação da liberdade religiosa e da liberdade de consciência, valores marcadamente protestantes<sup>2</sup>. Recentemente, estes reajustes confessionais/institucionais passaram a ser vistos como resultado de uma aculturação das Igrejas ao mundo moderno e não tanto como resultado de influências recíprocas (cf. Séguy, 1973; Willaime, 1986: 353-355).

Para P. Berger (cf. 1968: 433-442), as estratégias ecumênicas são uma consequência da adaptação da religião ao paradigma pluralista moderno. Segundo este sociólogo, o pluralismo cria uma situação de mercado religioso onde se torna necessário regular a oferta e negociar as oportunidades de oferta de bens salvíficos. Nesta ordem de ideias, o movimento ecumênico traduziria, assim, uma nova forma de pensar a identidade religiosa no contexto do pluralismo moderno, percurso que não diz respeito exclusivamente ao campo religioso, mas sinaliza um movimento social mais amplo<sup>3</sup>. Poder-se-á dizer que, enquanto movimento que procura consensos, o ecumenismo se generalizou; vulgarizou-se esse gesto ecumênico por excelência: fazer o balanço das convergências e das divergências<sup>4</sup>. Mais, a progressiva passagem de um mundo bipolar, no contexto da Guerra Fria, para um mundo multipolar, parece exigir cada vez mais esta demanda do consenso. Pode, assim, afirmar-se que o ecumenismo se secularizou, o que retirou ao movimento ecumênico cristão alguma da sua singularidade, tendência que se aprofundou à medida que se foram afirmando outros ecumenismos, como aquele centrado no diálogo inter-religioso.

## II

### Institucionalização do movimento ecumênico e “reconfessionalização” das identidades

Desenvolvendo-se o ecumenismo a par dos sentidos de abertura das Igrejas à sociedade – de que as chamadas “teologias do mundo” dão testemunho –, o movimento ecumênico acabou por se institucionalizar, abandonando o perfil carismático das suas origens, que incluía uma certa dimensão de protesto alimentado pelas ideologias da mudança dos anos 60 (cf. Séguy, 1973). Ora as recentes transformações sociais retiraram uma determinada base de apoio social ao ecumenismo – perdendo a sua articulação com uma vasta utopia da mudança social, foi interiorizado pela

própria ideologia confessional<sup>5</sup>. Esta institucionalização do ecumenismo resulta, também ela, da adaptação das identidades confessionais ao pluralismo da sociedade global, contexto em que o conflito confessional abandonou a figura das “guerras de religião” e se traduziu em estratégias de boa vizinhança, o que não exclui a competição e a concorrência – digamos que o conflito se inscreveu na via diplomática, tornando-se cada vez mais um ecumenismo diplomático de peritos (cf. Willaime, 1992: 167).

Ora, é neste contexto que se pode observar um dos mais importantes paradoxos do ecumenismo cristão contemporâneo. Este ecumenismo institucional tornou-se uma via de recomposição das identidades confessionais e de regulação da convivência inter-eclesial. Observe-se, sob este ponto de vista, o ecumenismo intra-protestante francês: à medida que comunhão eclesial se tornou quase completa aumentou também a necessidade de manutenção de organizações eclesiais separadas<sup>6</sup> (o que aliás apenas ilustra o princípio segundo o qual as instituições tendem a encontrar sempre renovadas justificações para a sua existência, assegurando, assim, a sua reprodução). Poder-se-á, pois, falar de “reconfessionalização” das instituições, processo em que a afirmação das diferenças “identitárias” se torna uma importante estratégia de legitimação, pondo em evidência a importância das dimensões institucionais das Igrejas<sup>7</sup>.

Sublinhe-se, ainda, que o próprio diálogo institucional ecumênico, no seu apelo à identidade da memória, motiva a releitura das tradições confessionais, processo que tem contribuído paradoxalmente para uma latinização (ou romanização) do catolicismo e uma “reprotestantização” das Igrejas protestantes<sup>8</sup>. Esta orientação aprofundou-se na medida em que alguns círculos teológicos cristãos têm abandonado a procura de uma coerência sincrónica (diálogo entre a mensagem cristã e a sociedade) e vêm privilegiando uma coerência diacrónica (renovação das tradições, apelo à memória, no confronto com os factores de dissolução cultural). Mas esta “reconfessionalização” é uma exigência da própria sociedade global que instituiu o pluralismo, o que inclui, naturalmente, o pluralismo confessional. Veja-se, por exemplo, o que se passa no domínio da recepção mediática das propostas éticas das Igrejas, terreno em que as solicitações da sociedade acabam por dar um enorme destaque às divergências éticas católico-protestantes<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> Vale a pena evocar a conhecida caracterização de “utopia” e “ideologia” proposta por Paul Ricoeur: a ideologia preserva e conserva a realidade, a utopia põe essa realidade em questão (cf. 1986: 379-406).

<sup>6</sup> Tal fenómeno coincide com a evolução para o modelo teológico da “unidade pela diversidade” (cf. Cullmann, 1986).

<sup>7</sup> Em *Le Retour des buguenots* (cf. 1985: 301s), Jean Baubérot falava da grave ameaça que o ecumenismo representa para a identidade do protestantismo em França. Para este autor, o que assegurou a visibilidade social da minoria protestante na sociedade francesa do século XIX e dos começos do século XX foi a sua situação mediana no contexto do confronto entre o catolicismo e as correntes republicanas laicas; ora a prática ecumênica poderia levar a uma dissolução deste protestantismo minoritário na maioria católico-romana. No quadro desta problemática torna-se claro que a diferença que estrutura a identidade das confissões tem uma incontornável dimensão sociológica.

<sup>8</sup> Tornando-se ecumênica a teologia reconfessionaliza-se – poder-se-á dizer que estamos perante um efeito perverso no sentido definido por Raymond Boudon (cf. 1977).

<sup>2</sup> “Protestantização” não como resultado de uma influência do protestantismo sobre o catolicismo, mas como consequência da aculturação do catolicismo ao mundo moderno (cf. Willaime, 1986: 353-355).

<sup>3</sup> Fala-se aqui de “movimento social” no sentido proposto por Alain Touraine: um movimento que compromete os seus actores numa luta pelo controlo da mudança social (cf. 1978: 104-132).

<sup>4</sup> É pois significativo que, no mesmo ano em que aconteceu a primeira reunião dos países não alinhados em Belgrado – 1961 – se tenha celebrado uma das mais importantes reuniões do Conselho Ecumênico das Igrejas em Nova Deli.

Mas, de forma paradoxal, descobrem-se fenómenos de convergência que podem ser apelidados de ecumenismo espontâneo, no quadro de uma eufemização das identidades confessionais. Danièle Hervieu-Léger (cf. 1986, 354-357) chamou atenção para este facto no âmbito da sua investigação sobre a religiosidade de recorte emocional. Em concreto, estavam em causa as semelhanças entre os movimentos carismáticos católicos e os grupos pietistas e fundamentalistas protestantes, aproximação prática desvinculada de qualquer coerência ideológica<sup>10</sup>.

### III

#### Estratégias “identitárias” no contexto da crise da gestão “societal” do sagrado

No âmbito das leituras políticas da religião, as duas últimas décadas são frequentemente apresentadas como um tempo de reconquista religiosa, ou seja de fortalecimento de uma cultura da identidade religiosa em detrimento de uma cultura da alteridade, meio vital para o desenvolvimento de iniciativas ecuménicas<sup>11</sup>. Se nos deslocarmos, por exemplo, para a América Latina, poderemos assistir a uma verdadeira luta concorrencial entre o catolicismo e o protestantismo de raiz pentecostal. Com um perfil diferente, a mesma relação de concorrência se desenhada entre o catolicismo e a ortodoxia nos espaços da Europa de Leste, agora que muitas Igrejas orientais deixaram de poder contar com a protecção do “muro de Berlim”. Se nos situarmos no campo do protestantismo americano, poderemos observar alguns fenómenos de fortalecimento das Igrejas fundamentalistas, apoiadas no discurso neoconservador do “regresso do sagrado”; ao contrário, as tendências mais próximas do protestantismo liberal parecem ver aprofundada a sua fragilidade social<sup>12</sup>.

As iniciativas de João Paulo II no campo ecuménico têm-se desenvolvido sob o signo da ambivalência: dando continuidade doutrinal à exigência ecuménica afirmada no Concílio Vaticano II – cujo exemplo mais acabado é a encíclica *Ut Unam Sint*, de 25 de Maio de 1995 –, tem promovido um conjunto de estratégias de afirmação “identitária” que visam claramente devolver ao catolicismo um certo protagonismo social: as viagens, os discursos acerca do cristianismo como alma da Europa, a escala planetária das suas intervenções, a sua entronização mediática como “sacerdote universal dos direitos humanos”, as tentativas de lide-

rança do espaço inter-religioso, etc. Alinham-se aqui algumas notas que pretendem caracterizar o catolicismo de João Paulo II, pondo em evidência a distância entre o horizonte de um ecumenismo doutrinal de princípio e o perfil de uma praxis integralista que visa a relegitimação social do catolicismo.

a) As viagens de João Paulo II podem ser observadas, do ponto de vista sociológico, enquanto estratégia de relegitimação da Igreja católico-romana. Elas intervêm em contextos sociais onde se experimentam grandes transformações ao nível da identificação do “religioso objectivo”. No caso europeu podemos mesmo falar de uma crise da gestão “societal” do sagrado. Jean-Paul Willaime define tal crise no contexto das consequências da Modernidade: “à relativa perda de plausibilidade social das instituições tradicionalmente pressupostas no domínio desta gestão (as Igrejas), não corresponde já uma modernidade segura de si e produtora de religiosidades seculares” (Willaime, 1991: 15). Depois da aventura da descrença religiosa sobe, agora, a cotação da descrença política, com a profissionalização e a pragmatização do político, com o desgaste do Estado-Providência, com a crescente tomada de consciência dos riscos que a ideologia do progresso não consegue já gerir.

Este desencantamento do político (dessacralização) tem relações explícitas com os recentes reinvestimentos no religioso. No caso que aqui observamos, interessa sublinhar que a deslegitimação das instituições provoca a procura social de chefes carismáticos capazes de guiar os indivíduos na demanda de sentido, e a busca de regeneração através de experiências espirituais, experiências grupais e emocionais do sagrado (cf. Hervieu-Léger, 1986: 349-354; 1990: 217-248; Sainsaulieu, 1988: 185-192). É interessante observar que, no tempo em que o alcance social das instituições religiosas se encontra fragilizado, a relevância mediática das personalidades religiosas toma uma dimensão até agora desconhecida – tende a constituir-se como um dos modos privilegiados da presença da religião na vida social. Este é o contexto em que se deverá compreender a importância sócio-religiosa das viagens de João Paulo II. O impacto mediático de João Paulo II depende do facto de nele se articularem carisma pessoal e carisma de função. Esta articulação permitiu que o carisma pessoal abrisse caminho aos esforços de relegitimação da Igreja Católica, procurando dar-lhe uma renovada importância na gestão “societal” do sagrado (cf. Ségué, 1988: 11-34). Em tais condições, a figura de João Paulo II ultrapassou as fronteiras eclesiais tornando-se o grande sacerdote de uma religião à dimensão da aldeia global. Esta metamorfose do pontífice romano em grande sacerdote da religião universal dos direitos humanos encontra na expressão de Willaime uma formulação lapidar: a “entronização do Papa como mediador da dimensão sagrada das sociedades ocidentais” (cf. 1991: 17s).

b) Refazer a unidade da Europa cristã, do Atlântico aos Urais e do Báltico ao Mediterrâneo, é um dos oráculos de João Paulo II: “Velha Europa, reencontra-te, sê tu mesma, torna a dar vida às tuas raízes” – este foi o apelo de João Paulo II em Santiago de Compostela em Novembro

<sup>9</sup> Seguindo a observação de Willaime, podemos dizer que a ética social é vector de ecumenismo e a bioética é factor de reconfessionalização (cf. 1982: 171).

<sup>10</sup> As observações de Hervieu-Léger parecem fundar-se no conceito de “ecumenismo emocional” de B. Wilson (cf. 1976: 35s).

<sup>11</sup> Gilles Kepel caracterizou este tempo de “reconquista” sob o título apelativo de “vingança de Deus” (cf. 1991).

<sup>12</sup> Steve Bruce (cf. 1990) estudou o impacto da consciência ecuménica no protestantismo liberal britânico e norte-americano. O autor encontra na forma aberta das expressões religiosas (p. 123) e no espírito de abertura ecuménica (p. 136) algumas das causas para a desmobilização psico-social que afecta essa geografia protestante.

de 1982. No terreno desta revalorização da memória cristã da Europa, assume particular relevância a viagem de João Paulo II a Estrasburgo em 1988. Foi a convite do Conselho da Europa e do Parlamento Europeu, o que traduz um reconhecimento político do papel do Papa e do catolicismo na Europa, na procura de um horizonte sagrado para “família europeia”. A promoção política de Estrasburgo como capital europeia serviu-se claramente do discurso de espiritualização da Europa divulgado por João Paulo II. Um dos interlocutores, o presidente da “Comissão Europeia dos Direitos Humanos”, saudará João Paulo II como “uma força dinâmica no domínio dos direitos do homem”, e o Papa sublinha o seu próprio empenhamento pela dignidade humana, a paz e a justiça. Comentando este acontecimento no contexto da prática das transacções simbólicas, Jean-Paul Willaime sublinha a ideia de que, “como qualquer grande projecto colectivo, Europa necessita de uma dimensão imaginária para mobilizar os actores e inscrever o seu agir num horizonte de sentido. A Europa, se quiser fazer sentido para os actores, deve estruturar-se simbolicamente. Agora que os mitos nacionais definham e a consciência do laço social enfraquece, João Paulo II vem oferecer uma totalização utópica que representa ao mesmo tempo uma reconquista religiosa do imaginário colectivo” (Willaime, 1991: 185).

A ordem lógica do discurso de João Paulo II é clara: a Europa é incompreensível sem o cristianismo; a Igreja está ligada a tudo aquilo que faz a glória da Europa; a nova evangelização é revelar a Europa a si mesma e não apresentar-lhe uma mensagem estranha; a Igreja é a alma da própria Europa. É claro que estamos perante uma leitura retórica da história da Europa que não só ignora a pluralidade de influências que constituíram o tecido europeu, como também ilude o facto de que essa alma de encontra fragmentada. Por outro lado, a unidade da Europa é vista como a unidade entre o Oeste e o Leste; para João Paulo II entre o catolicismo e as Igrejas Orientais, silenciando toda a tradição protestante. O que levou os analistas protestantes a concluir que João Paulo II incluiria tais tradições naquele terceiro bloco a que chama sociedade moderna e irreligiosa, mãe dos grandes problemas da sociedade europeia contemporânea. Para João Paulo II, os valores desta Europa, cuja alma é Igreja, constituem um património universal e exportável; estes valores são vistos assim, não apenas como alma da civilização europeia, mas como património de toda a humanidade – a Europa torna-se depositária do universal. Este discurso eurocêntrico faz da Europa o farol das civilizações e, obviamente, põe problemas às relações Norte-Sul e ao encontro do cristianismo com as culturas não europeias; em tal discurso as crises da cultura europeia são anunciadas como crises do cristianismo (cf. Mbembe, 1987: 179-193).

c) O encontro inter-religioso de Assis (27.10.86) corresponde, sob o ponto de vista político, às estratégias de reafirmação do religioso como núcleo da cultura. Note-se que nas grandes religiões do mundo, o Papa vê uma energia potencial de paz e uma vanguarda contra a secularização cada vez mais englobante das culturas. O encontro de Assis foi apresenta-

do pelos intervenientes católicos com um entusiasmo apenas comparável ao que enquadró algumas declarações que acompanharam o Concílio Vaticano II: “gesto sem precedentes”, “iniciativa profética”, “iniciativa histórica com grandes consequências”. Facilmente se reivindicou para o encontro o estatuto de acontecimento inaudito. De facto, João Paulo II percebeu desde cedo a importância da visibilidade pública dos gestos religiosos; ele próprio declarava no dia 4. 10. 86: “Eu acredito na eficácia espiritual dos sinais”. No seu encontro com os cardeais de 22. 12. 86 repetirá: “O acontecimento de Assis pode ser considerado como uma ilustração visível, uma lição, uma catequese inteligível para todos”, eco das palavras do discurso conclusivo: “Enchamos os nossos olhos de visões de paz; elas libertam a energia necessária à nova linguagem da paz, aos novos gestos de paz” (cf. Boespflug/Labbé, éd., 1996: 19-61).

Note-se que esta tentativa de liderança do espaço inter-religioso, surge num contexto em que algumas propostas ecuménicas tendem a revalorizar o diálogo inter-religioso em detrimento do diálogo ecuménico cristão. Um dos mais importantes estudiosos da história e fenomenologia do diálogo inter-religioso deixa mesmo esta interrogação: “Tendo em conta que *oikumenê* designa a terra habitada, não serão os cristãos culpados de um abuso de linguagem quando fazem crer que o ecumenismo é um assunto que apenas a eles diz respeito?” (Basset, 1993: 78)

#### IV

#### O ecumenismo no contexto da “desinstitucionalização” do religioso e da recomposição individual das crenças

A crise do ecumenismo poderá encontrar algum esclarecimento observando as dificuldades que as tradicionais instituições de socialização experimentam no campo da manipulação do simbólico, contexto em que os indivíduos escapam cada vez mais aos empreendimentos institucionais e se desenvolvem num espaço fluido onde se integram em redes múltiplas de sociabilidade. Diante do poder do espaço mediático, que regula cada vez mais a circulação de mensagens, as instituições tradicionais, seja a família, a escola ou a igreja, apresentam-se com uma enorme fragilidade (cf. Willaime, 1992: 162s) – terei aqui em conta um conjunto vasto de investigações sobre as crenças religiosas no espaço europeu, algumas delas realizadas no contexto dos inquéritos realizados em 1990 e 1991 para o estudo dos valores dos europeus<sup>13</sup>.

É possível observar, a partir de tais investigações, que os desenvolvimentos do ecumenismo são inseparáveis tanto da evolução das instituições como das metamorfoses do crer e do sentimento religioso. Vale a pena recordar aquilo que, neste campo, observou Michel de Certeau nos seus estudos sobre as metamorfoses do crer nas sociedades ocidentais

<sup>13</sup> Cf. Ashford/Timms, 1992. A bibliografia neste âmbito é muito extensa; para uma visão panorâmica cf. Davie/Hervieu-Léger, éd., 1996.



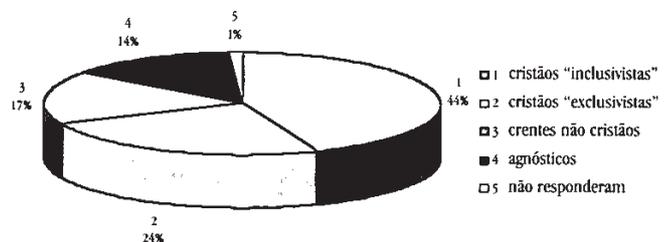
que fizeram a experiência de fragmentarização do cristianismo enquanto corpo social, a desagregação social do “cristianismo objectivo”. Certeau falava do fim da articulação estrutural entre a experiência pessoal do crente e a experiência da comunidade através da Igreja enquanto “corpo de sentido” (cf. Certeau, 1974: 13). A consequência é a disseminação do religioso, fenómeno eloquentemente descrito por Michel de Certeau neste texto: “As convicções amolecem, perdem os seus contornos, e acabam por se achar na linguagem comum sob a forma de um exotismo mental, de uma *koinê* da ficção: as convicções acumulam-se naquela região em que se diz aquilo que já não se faz, região onde se teatralizam os recursos que já se não conseguem pensar, e onde se mesclam ‘necessidades’ várias, ainda irreduzíveis, mas desprovidas de representações credíveis” (Certeau, 1987: 183).

Os estudos empíricos permitem reafirmar o quadro de observação antropológica proposto por Certeau: a evidência de uma ruptura cada vez mais vincada entre as crenças que os indivíduos enunciam e a pertença a instituições religiosas. Assim, os indivíduos podem enunciar esta ou aquela crença sem que isso implique um qualquer regime de adesão a um movimento, grupo, seita, igreja, ou religião. Mas o inverso é, também, frequente; por exemplo, alguém pode dizer-se católico sem que isso signifique a aceitação da integralidade do credo cristão. Seguindo a expressão de Grace Davie, poder-se-á falar, pois, de “crer sem pertencer”<sup>14</sup>; mas também é verdade que pertencer não conduz, necessariamente, à adesão a um sistema de crenças. Deve falar-se, nesta situação, de “divórcio entre a ordem da organização social e a ordem do imaginário” (cf. Lemieux, 1993: 32)<sup>15</sup>.

Este é o regime em que se pode participar numa instituição e desenvolver crenças que lhe são estranhas. Veja-se, entre os cristãos, a popularidade das doutrinas reincarnacionistas como solução plausível para o além da morte, sem que tal se julgue incompatível com a escatologia cristã. Aliás, a próprias crenças cristãs podem ser interpretadas no quadro de um imaginário que é preenchido por ideias exógenas ao cristianismo – como, por exemplo, as representações de Deus de tipo cósmico. Seguindo a análise do sociólogo canadiano Raymond Lemieux, observe-se que “o cristianismo, que é ainda a fonte mais importante e mais visível de bens de salvíficos no espaço cultural ocidental, sofre uma verdadeira colonização da parte de significantes que lhe são estranhos” (1993: 34). O que interessa ao indivíduo é que esses significantes sirvam a experiên-

cia espiritual que procura – fala-se, assim, de “complementaridade funcional” como uma das características mais importantes das recomposições contemporâneas do crer (cf. Milot, 1992: 123). Muitas destas colonizações não são feitas num itinerário de abandono do cristianismo, mas sim na tentativa de o tornar credível no amplíssimo mercado dos bens de salvação – a dimensão soteriológica da mensagem cristã é vertida em significantes que sejam próximos de determinadas sensibilidades do indivíduo contemporâneo<sup>16</sup>. Em tal situação, as instituições religiosas não têm garantido o monopólio da construção das identidades religiosas nem qualquer exclusividade no terreno da transmissão das representações. A diversidade e a simultaneidade das imagens e informações de âmbito religioso difundidas pelos mass media – segundo uma lógica independente dos próprios actores do campo religioso – contribui para a relativização das identidades e das ortodoxias religiosas. A pertença confessional deixou, pois, de preencher integralmente o campo da religiosidade, passando a conviver com uma pluralidade de itinerários que perseguem a satisfação de necessidades. Neste contexto, as Igrejas históricas continuam a ser vistas como as depositárias do mais importante capital simbólico-religioso, mas não de uma forma “exclusivista” (cf. Campiche, 1993a: 37s). Aliás não deve perder-se de vista que a plasticidade que caracteriza as atitudes religiosas “inclusivistas” (disponíveis para integrar dentro do seu imaginário crente referentes simbólicos exógenos) não se desenha na vertigem do puro indeterminismo, concretiza-se antes no quadro de uma coerência imaginária que tem como berço residual a tradição que organizou a socialização religiosa do indivíduo – espécie de lealdade para com a tradição religiosa “materna”. E é sociologicamente importante observar que os novos enunciados religiosos tomam o lugar de outros sem que isso signifique uma ruptura com a tradição religiosa que se reclama confessionalmente, exemplo acabado desta era pós-confessional onde se multiplicam as práticas de individualização do crer. Neste campo, é particularmente interessante observar os resultados da observação sociológica num país pluriconfessional como a Suíça (cf. Campiche *et al.*, 1992).

Quadro 1 – Adaptado a partir de Campiche, 1993b: 56.



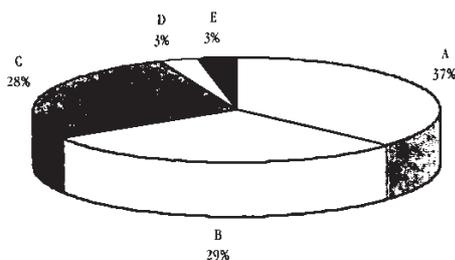
<sup>14</sup> “The terms ‘believing’ and ‘belonging’ are not to be considered too rigidly. The disjunction between the variables is intended to capture a mood, to suggest an area of enquiry; a way of looking at the problem, not to describe a detailed set of characteristics. Operationalizing either or both of the variables too severely is bound to distort the picture [...]. But the question very quickly becomes semantic, for it is clear that we need some way, if not this one, of describing the persistence of the sacred in contemporary society despite the undeniable decline in churchgoing. ‘Believing without belonging’ seems to me as good a way as any of doing this” (Davie, 1994: 93s.)

<sup>15</sup> Isto que resulta evidente dos estudos realizados na Europa e no Québec, está também presente nos EUA. Segundo o estudo de Robert Wuthnow (cf. 1992), 80% dos americanos afirmam não necessitar de Igrejas, nem de outros grupos religiosos para realizarem a sua vida religiosa.

<sup>16</sup> Assim se explica que Lemieux tenha observado, no seu estudo sobre as crenças no Quebec, que, no terreno, as contestações aos discursos normativos das Igrejas tenham pouca representatividade e progrida o número das adaptações (cf. Lemieux, 1992b).

O que parece, pois, ser fundamental não é a negação de uma tradição ou a renúncia a um sistema de crenças, mas sim a reivindicação de autonomia face às instituições religiosas que tinham a função de gerir o sagrado, “representar” a religião ou manipular a questão do sentido. Neste quadro se desenvolve uma religiosidade que, em razão do primado que concede à experiência individual – em detrimento da tradição –, e da fluidez dos compromissos comunitários que assume, acaba por dar lugar a uma diluição das diferenciações confessionais. É este amorfismo doutrinário que leva alguns a falar de uma relativa desideologização das práticas contemporâneas do crer e a sublinhar o seu carácter estético e pragmático (cf. Willaime, 1992: 164s). Neste contexto, o pluralismo religioso assenta imediatamente na perspectiva do indivíduo e não tanto na anterioridade plural das tradições religiosas. E regressemos ao caso suíço:

Quadro 2 – Adaptado a partir de Campiche, 1993a: 39.



- A – Todas as religiões cristãs têm o mesmo valor
- B – Todas as religiões cristãs têm o mesmo valor, mas eu estou habituado à minha porque aí nasci
- C – Todas as religiões cristãs merecem respeito, mas eu prefiro a minha
- D – Todas as religiões merecem respeito, mas só a minha é verdadeira
- E – Não responderam

De acordo com os resultados globais do inquérito sociológico, a identificação confessional nominal não tem uma influência determinante – os resultados são muito próximos se compararmos as respostas dos católicos e dos protestantes declarados – e apenas um terço da população considera que subsistem diferenças doutrinárias decisivas entre as várias Igrejas, mesmo que metade dos católicos e metade dos protestantes inquiridos se insira numa rede familiar e de amizade confessionalmente homogênea, tal facto é visto como consequência do papel das identidades confessionais na socialização dos indivíduos e não como consequência de uma clara diferenciação ideológica (a diluição dos estereótipos confessionais é um dos mais eloquentes testemunhos). Mas esta observação não pode escamotear que a percepção das diferenças confessionais se torna cada vez mais importante à medida que restringimos os dados ao grupo dos crentes praticantes, o que permite concluir que a distância face ao espaço comunitário-ritual incrementa a diluição das diferenças confessionais. Os resultados desta investigação na Suíça permitem mesmo concluir que o maior factor de diferenciação no plano religioso, qualquer que seja a pertença confessional, é a prática religiosa (cf. Campiche, 1993: 37-47).

Também a eufemização das diferenças confessionais deve compreender-se neste contexto em que as organizações tradicionais do sentido têm perdido o seu monopólio e se difractam em grupos, grupúsculos, movimentos, redes mais ou menos fluidas que concorrem, quais segmentos diversificados de um produto, no mercado das ofertas de experiência. Temos assim a emergência de uma multidão de “pequenas narrativas” (cf. Lemieux, 1993: 35) que vão constituindo o tecido da intimidade, do bem-estar pessoal, bases para a formação de comunidades de vida afectiva, frágeis sob o ponto de vista institucional, mas ágeis na resposta às vagabundagens da subjectividade emergente<sup>17</sup>.

Neste contexto de recomposição individual do “pluriverso” das crenças é, talvez, mais fácil compreender que os resultados dos estudos empíricos revelem a existência de uma relativização da pertença institucional, conduzindo, por vezes, a uma assimetria entre a pertença e a adesão ideológica: por exemplo poder-se-ão encontrar sensibilidades protestantes na Igreja católico-romana e sensibilidades católico-romanas no seio das Igrejas protestantes; dito de outra forma, a diferente localização institucional dos indivíduos pode não conduzir a marcantes divergências ideológicas, e profundos dissentimentos ideológicos podem sobreviver no seio de uma mesma instituição eclesial. Isto quer dizer que a tendência cultural para a afirmação do indivíduo e da sua subjectividade obrigou as instituições a criarem no seu interior espaços de heterodoxia. Este quadro explica, talvez, que a actual desconfessionalização do sentimento religioso não conduza necessariamente à desconfessionalização da pertença religiosa – os indivíduos permanecem ligados à Igreja em que foram socializados independentemente da evolução das suas próprias crenças. E este é mais um dos fenómenos interiores às ambiguidades da “desinstitucionalização” do religioso, fenómeno que tem contribuído para uma certa fractura do ecumenismo: disjunção entre os itinerários do ecumenismo institucional e situação do ecumenismo nas bases (cf. Willaime, 1992: 173-176).

A experiência pode ser um lugar de resistência às regras impostas por uma tradição, mas ela tem tanto mais necessidade de se inscrever num sistema simbólico sólido quanto se apresenta ineficaz no desenvolvimento de solidariedades grupais. Neste sentido, se interpreta a persistência aparentemente paradoxal dos ritos e do ensino religiosos (baptismo, ensino religioso, funerais cristãos, etc.), que, mesmo neste contexto de recomposição individual das crenças, continuam a desempenhar um importante papel de socialização (cf. Liliane Voyé, 1991). No mesmo sentido se devem interpretar aqueles dados do inquérito sociológico que explicitam a consciência de que as Igrejas continuam a ter uma clara relevância e

<sup>17</sup> Assim o religioso, antes presente como uma ordem de significação numa relação íntima com uma ordem do mundo, passa a ser vivido como um jogo de significações inscritas num mercado de bens salvíficos. Fala-se de mercado, não em sentido propriamente metafórico, mas no sentido de “mercado de bens simbólicos”, segundo a expressão de Pierre Bourdieu (cf. 1971), porque também a oferta de sentido é mercadoria, isto é, é afectada pelas estratégias de produção, difusão e consumo (as considerações de Pierre Bourdieu e Jean Baudrillard sobre mercado de arte podem ser, a este nível, elucidativas).



plausibilidade sociais (por isso mesmo, nesta análise se atribui primazia ao conceito de “recomposição individual do religioso” sobre a ideia de “privatização da religião”, sintagma tão caro às sociologias da secularização). Observem-se, no caso suíço, as respostas à pergunta “Pode dizer-nos o que aconteceria se a Igreja Católica e a Igreja Protestante desparecessem na Suíça?” (% de respostas afirmativas):

Quadro 3 – Adaptado a partir de Campiche, 1993b: 62.

• As pessoas sós passariam a sofrer mais	(87 %)
• Os marginalizados ficariam entregues a si próprios	(71 %)
• Muitos já não saberiam que sentido dar à vida	(68 %)
• Haveria menos ajuda ao desenvolvimento	(60 %)
• O clima social conheceria mais tensões	(56 %)
• Haveria uma menor empenhamento a favor da paz	(47 %)
• As pessoas seriam mais activas na transformação da sociedade	(33 %)
• Respeitar-se-ia menos a lei	(32 %)
• Haveria menos conservadorismo	(28 %)
• O dinheiro passaria a ser a coisa mais importante	(27 %)
• Existiria menos um obstáculo ao progresso económico	(14 %)

Reunindo os dados em dois campos, um campo em que se atribui às Igrejas uma influência perniciosa e outro em que se assinala a sua relevância social, podemos facilmente concluir que o segundo é maioritário. Os resultados confirmam a persistência do estereótipo que associa religião e actividade humanitária, associação que dificilmente se explica no quadro dos discursos sobre a privatização do religioso (cf. Campiche, 1993b: 64). Este facto parece dar razão a Roland Campiche quando observa que o binómio público/privado designa representações sociais e não factos sociais. No caso dos Suíços, as representações do religioso incluem a relevância social das próprias Igrejas, o que não quer dizer que se lhes atribua a capacidade de serem a matriz da ordem social.

### Concluindo

A hipótese interpretativa que aqui se apresenta – que o ecumenismo perdeu a base social que explica a sua génese – partiu da observação de algumas das metamorfoses do crer no campo religioso na demanda de uma compreensão dos paradoxos que habitam os itinerários do ecumenismo cristão. Verificando que o ecumenismo cristão está marcado na sua génese por uma ideologia da mudança social e pela necessidade de adaptação das Igrejas ao paradigma pluralista moderno, observou-se que, paradoxalmente, ele próprio contribuiu para uma “reconfessionalização” das identidades eclesiais. Acrescentem-se a este facto as recentes estratégias de endurecimento “identitário” e os diferentes itinerários da recomposição individual das crenças que acompanham o fenómeno de “desinstitucionalização” do religioso, e poder-se-á falar, não de declínio do ecumenismo, mas, pelo menos, de adaptação da exigência ecuménica às novas realidades sócio-religiosas.

### Referências bibliográficas

- ASHFORD S., N. TIMMS: *Wath Europe Things. A Study of Western European Values*, Aldershot, Dartmouth, 1992.
- BASSET Jean-Claude: *L'Oecuménisme au regard de l'histoire des Religions*, in Olivier Fatio et al., 1993, 67-80.
- BAUBÉROT Jean: *Le Retour des buguenots*, Labor et Fides, Cerf / Genève, Paris, 1985.
- BAUDRILLARD Jean: *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris, 1972.
- BERGER Peter: *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, in *Social Research* 30/1, 1968, 433-442.
- BEYER Peter: *Religion and Globalization*, Sage Publications, London, 1994.
- BIZEUL Yves: *Sécularisation et oecuménisme ou "sécularisation" de l'oecuménisme? Les oecuménismes chrétiens entre la modernité et la postmodernité*, in Jean-Paul Willaime (éd.), 1989, 39-52.
- BOESPELUG François, Yves LABBÉ: éd.: *Assise, dix ans après (1986-1996)*, Cerf, Paris, 1996.
- BOUDON Raymond: *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris, 1977.
- BOURDIEU Pierre: *Le Marché des biens symboliques*, in *L'Année sociologique*, 1971, 49-126.
- BRUCE Steve: *A House Divided. Protestantism, Schism and Secularization*, Routledge, London / New York, 1990.
- CAMPICHE Roland J.: et al., *Croire en Suisse(s)*, 1992; LAUSANNE: *L'Age d'Homme*. (1993a), *Catholiques et protestants: deux identités érodées*, in O. Fatio et al., 31-48. (1993b), *La religion, une affaire privée?*, *ibidem*, 49-66.
- CERTEAU Michel de; avec Jean-Marie DOMENACH: *Le Christianisme éclaté*, Seuil, Paris, 1974. *La Faiblesse de croire*, Seuil, Paris, 1987.
- CULLMANN Oscar: *L'Unité par la diversité*, Cerf, Paris, 1986.
- CURRIE Robert: *Methodism Divided. A Study in the Sociology of Ecumenicalism*, Faber, London, 1968.
- DANTE Grace: *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Blackwell, Oxford, 1994. *Idem*, Danièle HERVIEU-LÉGER: éd., *Identités religieuses en Europe*, La Découverte, Paris, 1996.
- FATIO Olivier: et al., *Pour sortir l'oecuménisme du purgatoire*, Labor et Fides, Genève, 1993.
- HERVIEU-LEGER Danièle: *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Cerf, Paris, 1986. *Renouveaux émotionnels contemporains. Fin de la sécularisation ou fin de la religion?*, in *Idem*/Françoise Champion éd., *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Centurion, Paris, 1990, 217-248.
- KEPEL Gilles: *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à reconquête du monde*, Seuil, Paris, 1991.
- LEMIEUX Raymond: *Coyances et incroyances: une économie du sens commun*, in André Charron/Raymond Lemieux/Yvon R. Théroux, *Coyances et incroyances au Québec (Centre d'information sur les nouvelles religions)*, Fides, Montréal, 1992, 11-86. *Comment "croire" est-il possible aujourd'hui? Imaginaire de la foi et foi en l'imaginaire*, in Camil Ménard/Florent Villeneuve (éd.), *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, Fides, Montréal, 1993, 31-68.
- LEUBA Jean-Louis: éd., *Perspectives actuelles sur l'oecuménisme (Académie Internationale des Sciences Religieuses)*, Artel, Louvain-la-Neuve, 1995.
- MBEMBÉ J. Achille: *Va-t-on reconstruire une Europe chrétienne? Questions africaines préalables*, in Paul Ladrière / René Luneau (éd.), *Le retour des certitudes. Evénements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris, 1987, 179-193.
- MEHL Roger: *Traité de sociologie du protestantisme*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1965. *Le Catholicisme français dans la société française actuel*, Le Centurion, Paris, 1977.

- MILOT Micheline: *Typologie de l'organisation des systèmes de croyances*, in *Idem/ Raymond Lemieux (éd.), Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique* (Cahiers de recherches en sciences de la religion 11), Université du Laval, Québec, 1992, 115-133.
- RICOEUR Paul: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986.
- SAINSAULIEU Renaud: *Charisme et crise institutionnelle*, in Jean Séguy et al., *Voyage de Jean Paul II en France*, Cerf, Paris, 1988, 185-192.
- SÉGY Jean: *Les conflits du dialogue*, Cerf, Paris, 1973. *Charisme de fonction et charisme personnel: le cas de Jean Paul II*, in *Idem et al., Voyage de Jean Paul II en France*, Cerf, Paris, 1988, 11-34.
- TOURAINÉ Alain: *La voix et le regard*, Seuil, Paris, 1978.
- VOYÉ Liliane: *Les jeunes et le mariage religieux: une émancipation du sacré*, in *Social Compass* 38/4, 1991, 405-416.
- WILLAUME Jean-Paul: *Profession: Pasteur. Sociologie de la condition du clerc à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle*, Labor et Fides, Genève, 1986. Éd., *Vers de nouveaux oecuménismes*, Cerf, Paris, 1989. *Le voyage de Jean Paul II comme hiérophanie acculturée*, in *Idem (éd.), Strasbourg, Jean Paul II et l'Europe* (Centre de sociologie comparée des religions en Europe), Cerf, Paris, 1991, 15-30. *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Labor et Fides, Genève, 1992. *L'ambivalence oecuménique de Jean Paul II*, in René Luneau/Patrick Michel (éd.), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*, Albin Michel, Paris, 1995, 191-224.
- WILSON Brian: *Religion in Secular Society. A Sociological Comment*, Penguin, Baltimore, 1966. *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford University Press, London, 1976.
- WUTHNOW Robert: *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society*, Eerdmans Publishing Co, Grands Rapids, 1992.