

A secularidade do mundo actual

1. O “fenómeno da secularização”

Karl Popper, na sua obra traduzida em português sob o título *Em busca de um mundo melhor*, e datada de 1988, reflectindo acerca “daquilo em que crê o Ocidente”, refere-se ao cristianismo nos seguintes termos:

“A nossa sociedade não é uma sociedade cristã (...). E compreende-se que assim seja. A religião cristã exige de nós uma pureza de comportamento e de pensamento que só pode ser totalmente alcançada pelos santos. Daí que se tenham malgrado sempre as inúmeras tentativas de uma ordem social inteiramente animada pelo espírito do Cristianismo. Conduziram sempre, e necessariamente, à intolerância e ao fanatismo (...).

Evidentemente não é a ideia do Cristianismo que gera o terror e a desumanidade. É sobretudo a ideia de uma ideia única, a crença numa crença única e exclusiva (...).

Esses entusiastas bem intencionados que sentem o desejo e a necessidade de unificar o Ocidente sob a liderança de uma ideia inspiradora, não sabem o que fazem. Ignoram que estão a brincar com o fogo — que é a ideia totalitária que os atrai.

Não, não é da unicidade de ideias, mas da sua multiplicidade, do pluralismo, que nos devemos orgulhar, no Ocidente. E à pergunta ‘Em que acredita o Ocidente?’ podemos dar agora uma primeira resposta, provisória. É que podemos afirmar orgulhosamente que no Ocidente acreditamos em muitas e diversas coisas, em muitas coisas verdadeiras e em muitas coisas falsas. Em coisas boas e em coisas más.

A minha primeira resposta provisória à pergunta ‘Em que acreditamos no Ocidente?’ é, pois, uma alusão a um facto quase trivial: acreditamos numa quantidade de coisas. Este facto trivial é, no entanto, de importância transcendente”¹.

¹ Karl R. POPPER, *Em busca de um mundo melhor* (Lisboa 1989), 191-192.

Este “facto trivial” a que se refere Popper constitui o objecto da nossa reflexão, uma vez que é elucidativo do fenómeno a que, habitualmente, se chama “secularização”. Embora o título desta comunicação fale de “secularidade”, esta revela-se-nos, actualmente, no seu sentido forte, como “secularização”. Trata-se de uma realidade complexa porque encerra em si mesma uma multiplicidade de significados. Reenvia, antes de mais, a um fenómeno político: a separação entre a Igreja e o Estado. Constitui a afirmação da autonomia de ambas as instâncias em face uma da outra, o fim dos estados confessionais e o respeito pela pluralidade de opções religiosas, sem o reconhecimento privilegiado de nenhuma delas. Poderia traduzir-se no célebre adágio francês: “uma Igreja livre num Estado livre”, máxima ilustrativa do processo de laicização.

No entanto, esta é apenas a face visível da secularização. A sua faceta mais profunda parece ser a redução da Igreja e da fé à esfera do privado. Sem o suporte público garantido pelo poder temporal, o cristianismo vê-se relegado para a intimidade da fé individual. Além disso, não esqueçamos que a secularização é simultaneamente fruto e motor da afirmação exaltante da razão humana e do primado do indivíduo. A “credibilidade” da fé passa agora pelo crivo da razão do individual. Nas palavras de Metz, o burguês é o criador daquela religião “da qual a gente se serve como que de ornamento e bastidor para as festividades burguesas da vida”, religião que constitui “uma privatização ‘caseira’ do cristianismo”².

A esta privatização sócio-cultural do cristianismo corresponde, do ponto de vista teórico, a emergência da técnica e das ciências, a elaboração de saberes múltiplos, evidenciando o carácter complexo da realidade e das formas de acesso à sua interpretação. A teologia perde o estatuto de “rainha das ciências”. A religião é relativizada. Galileu preocupa-se em explicar como funciona o céu e não como se vai para o céu, constatando a fragmentação dos saberes. A secularização define-se, então, como uma “diferenciação cada vez mais subtil e precisa do real”³. Esta diferenciação traz consigo a multiplicação e pluralização de sistemas produtores de significado. O cristianismo, mais concretamente, as Igrejas, perdem o “monopólio” da organização da vida social e dos valores morais.

Portanto, e de acordo com a definição já clássica de Peter Berger, a secularização é um fenómeno com dimensões objectivas e subjectivas.

² Johann Baptist METZ, *A fé em história e sociedade* (São Paulo 1981), 44 e 45.

³ Cf. Paul VALADIER, *L'Église en procès. Catholicisme et société moderne* (Paris 1987), 2.

Objectivas enquanto constitui “a subtracção às Igrejas cristãs de sectores anteriormente sob o seu controle ou influência”; subjectivas porque “se opera uma secularização da própria consciência”⁴.

Podemos, no entanto, perguntar-nos se o cristianismo, e em particular, as suas instituições, apenas sofrem passivamente estas transformações, ou se tais mudanças sociais não conduzem igualmente a “movimentações” de tipo religioso.

2. A secularização, um conceito ambíguo

O conceito de secularização reveste-se de uma certa ambiguidade, proveniente do próprio facto de se tratar da interpretação de uma realidade de significados múltiplos, por vezes pouco objectiváveis e passíveis de várias leituras.

No entanto, se reflectirmos mais profundamente sobre o seu núcleo central – a subtracção do mundo à influência dos símbolos e instituições religiosas – verificamos o seu carácter relacional. De facto, “antes de ser uma noção sociológica, a secularização, reivindicada ou rejeitada, é uma questão religiosa”⁵. O conceito de “secularização” situa-se no contexto duma linguagem teológica, enquanto antítese do “religioso”. Compreender uma sociedade moderna à luz do paradigma da secularização é interpretá-la a partir duma perspectiva religiosa. Sendo assim, colocam-se-nos vários problemas, sendo que o principal consiste em perguntarmo-nos sobre a possibilidade de, como cristãos no mundo, fazermos uma análise do próprio mundo a partir dos seus olhos e não apenas uma leitura “a negativo”. A modernidade medir-se-á apenas pelos seus elementos pró e contra fé? A secularização será apenas a antítese da “Cristandade” ou a modernidade terá algo mais a dizer à nossa condição de cristãos?

À semelhança das questões levantadas por Paul Valadier, podemos perguntar-nos:

“‘Tomar-se século’ (secular) não suporá uma referência social teocrática? Este vocabulário não reflectirá, subrepticamente, um questionamento do mundo moderno ‘emancipado’, portanto tirado a ferros da insubordinação

⁴ Cf. Peter BERGER, *La Religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle* (Paris 1971), 174 e 175.

⁵ Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental* (Paris 1986), 192.

e desagregação do universo social que se toma como modelo? Mas, não será que, ao fazê-lo, se está a consagrar negativamente a autoridade da religião, a alimentar a nostalgia de um universo homogêneo e reconciliado?”⁶.

No fundo, a leitura da realidade a que chamamos “secularização” está condicionada pelo modelo de relação Igreja/mundo que acalentamos. Muitas vezes, o “paradigma perdido” de certo tipo de análises da modernidade parece ser o da “Cristandade”, isto é a nostalgia do retorno a uma “*res publica christiana*”, a um controlo do cristianismo e das suas expressões institucionais sobre a totalidade da vida social e política, tal como se experimentou (ou imaginou?) na Idade Média⁷.

De facto, a secularização (assim como o seu contraponto: a Cristandade) é um fenómeno sujeito a diversas leituras pelos próprios cristãos. Ensaçando uma breve caracterização desta variedade de perspectivas, concluímos a possibilidade de as agrupar em duas grandes tendências:

– para alguns, que podemos situar no contexto da nostalgia da Cristandade já referida, a secularização significa a desarticulação da sociedade. Sem referências religiosas, produz-se uma crise de identidade, a nível global e pessoal. Numa palavra: sem fundamento em Deus, o mundo dissolve-se⁸. Subjacente a esta análise parece existir a esperança secreta de que este fenómeno seja passageiro e que seja possível arrepiar caminho e retornar a uma sociedade “bem ordenada”. Não deixa de ser curiosa a análise feita por alguns sociólogos e politólogos da actualidade no sentido do reconhecimento de sinais de “reafirmação da identidade religiosa” nas três religiões abraâmicas, como se se tratasse de uma “desforra” de Deus...⁹.

– para outros, a secularização constitui a “chance” do cristianismo, uma vez que abre o caminho a um “cristianismo adulto”, des-sacralizado, liberto de apoios sociológicos, concentrado no essencial da autenticidade da sua mensagem¹⁰. Do ponto de vista teológico, esta tendência correspondeu, numa primeira fase, às teologias da morte de

⁶ Paul VALADIER, *L'Église en procès*, 24.

⁷ Cf. Giuseppe ALBERIGO, *Hégémonie institutionnelle dans la chrétienté?*, in *La chrétienté en débat* (Paris 1984), 27-44. Cf. ainda a posição de Paul VALADIER para quem tal sociedade nem sequer corresponde à realidade da Idade Média, constituindo pouco mais do que fruto do imaginário: *L'Église en procès*, 32.

⁸ Cf. Paul VALADIER, *op. cit.*, 32-33; 41-43. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme?*, 192.

⁹ Cf. por exemplo, Gilles KEPEL, *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la conquête du monde* (Paris 1991).

¹⁰ Cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *op. cit.*, 192.

Deus (inspiradas em Bonhoeffer). Reconhece-se que não é o cristianismo que está em crise, mas sim as suas instituições¹¹. Procura-se um diálogo com a modernidade com a preocupação de identificar nela os sinais da presença do próprio cristianismo, ainda que numa forma não institucionalizada. A questão está em manter um equilíbrio que permita não resvalar para o secularismo.

As duas tendências mencionadas reivindicam, igualmente, uma leitura diversa do Concílio Vaticano II, nomeadamente no que diz respeito à análise do processo de secularização, tal como é feita pela *Gaudium et Spes*.

Sem pretender entrar na complexidade das questões relacionadas com a recepção do Concílio pela comunidade dos crentes e na sua aplicação institucional na Igreja [sobre a qual existem, aliás, textos muitos interpelativos¹²], procurar-se-á abordar brevemente a perspectiva conciliar sobre o tema em questão.

3. A “justa autonomia das realidades terrenas” (GS 36) na perspectiva do Concílio

Se optássemos por uma abordagem da perspectiva conciliar acerca do tema em questão reduzindo-a a uma interpretação estrita do seu conteúdo textual, correríamos o risco de ficar com uma visão demasiado estreita do que representou a renovação proporcionada pelo Concílio. O próprio facto de se ter optado por um Concílio pastoral, já diz muito do seu significado para uma relação Igreja/mundo, colocada a partir dos pressupostos da tolerância e da aprendizagem mútua. Esta atitude de *aggiornamento* intuída pelo Papa João XXIII, presidiu a todo o processo conciliar, chegando até a ser formulada como crítica aos “profetas da desgraça”, numa passagem do discurso papal de abertura do Concílio que vale a pena recordar aqui:

“No exercício quotidiano do Nosso ministério apostólico, chegamos aos ouvidos insinuações de almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discrição e moderação. Nos tempos actuais não

¹¹ Cf. Johann Baptist METZ, *A fé em história e sociedade*, 6.

¹² Cf. por exemplo: Giuseppe ALBERGIO; J.-P. JOSSUA, *La réception de Vatican II* (Paris 1985). De carácter mais pastoral: Casiano FLORISTAN, *Vaticano II. Um Concílio Pastoral* (Lisboa 1990). Cf. ainda o texto final do SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS DE 1985, *Viver o Concílio*, F.d.S. Secretariado Geral do Episcopado (Lisboa 1985).

vêm senão prevaricações e ruínas; vão repetindo que a nossa época, em comparação com as passadas, tem piorado; e comportam-se como quem nada aprendeu da história, que é também mestra da vida, e como se no tempo dos Concílios Ecuménicos precedentes tudo fosse triunfo completo da doutrina e da vida cristã, e da justa liberdade da Igreja.

Mas a Nós parece-nos que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo.

Na ordem presente das coisas, a misericordiosa Providência está-nos levantando para uma ordem de relações humanas que, por obra dos homens e a maior parte das vezes para além do que eles esperam, se encaminham para o cumprimento dos seus desígnios superiores e inesperados, e tudo, mesmo as adversidades humanas, converge para o bem da Igreja”¹³.

Esta atitude diante do mundo, considerada, hoje, “ingénua” por alguns, permanece, provavelmente, como o núcleo duro da recusa do Concílio por todos aqueles que tiveram dificuldade em compreender este movimento de “aproximação da Igreja à história”. De facto, para muitos autores, já na época conciliar, a concepção histórico-evolutiva da Igreja, a leitura da sua realidade como “acontecimento”, constitui o conceito-chave do Concílio e a principal fonte de conflitos, já então visíveis, entre as várias tendências na aula conciliar. Esses conflitos haveriam de se agudizar no pós-Concílio¹⁴. Fazendo a Igreja “descer do céu à terra”, o Concílio aceita os desafios que o próprio processo histórico lhe coloca e reconhece que a comunidade eclesial é *semper reformanda*.

Embora a leitura que a *Gaudium et Spes* faz dos sinais dos tempos esteja marcada pela realidade dos anos 60, o método de prescrutar os indícios de Deus nos acontecimentos, “conhecendo e compreendendo o mundo em que vivemos” (GS 4), permanece actual. A expressão “sinais dos tempos” é “uma referência fundamental graças à qual se reconhece positivamente a história como o ‘livro’ autêntico onde se pode discernir a emergência do Reino”¹⁵.

Tendo presentes estes pressupostos metodológicos, debruçemo-nos brevemente sobre a leitura conciliar do processo de secularização. Convém lembrar que o Concílio não utiliza nem esta expressão, nem os termos “laicismo” ou “secularismo” porque os considera ambíguos

¹³ Discurso pronunciado a 11/10/1962. Cf. DC 1387 (1962) 1380.

¹⁴ Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Os leigos no Povo de Deus*, in *O Mistério da Igreja* (Lisboa 1965), 157-170. Para uma caracterização das várias correntes em presença na Aula Conciliar, cf. Boaventura KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, vol. III, *Segunda Sessão* (Set.-Dez. 1963) (Petrópolis 1964), 9, 10 e 11.

¹⁵ Cf. Giuseppe RUGGIERI, *Foi et histoire*, in *La réception de Vatican II*, 135.

e de difícil compreensão para certas culturas ¹⁶. No entanto, os textos referem-se à “justa autonomia das realidades terrenas” (GS 36), entendendo-se com esta expressão que “as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando” e que “é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia”. Conclui-se daqui que o Concílio reconhece a legitimidade da diferenciação de domínios e que este reconhecimento se fundamenta teologicamente na própria autonomia da criação (incluindo a da humanidade), que não se confunde com o Criador, mas possui leis próprias de autocondução. No mesmo número, a *Gaudium et Spes* deplora “certas atitudes de espírito que não faltaram entre os mesmos cristãos, por não reconhecerem suficientemente a legítima autonomia da ciência”.

No entanto, o Concílio distingue entre autonomia e “independência”, entre diferenciação e separação. Numa linguagem que já nos é habitual, poderíamos dizer que o Concílio distingue entre “secularização” (ou laicização) e “secularismo” (ou laicismo), isto é, distingue as realidades positivas, da sua evolução extrema na linha da ruptura. O reconhecimento da autonomia da criação não significa um corte com o Criador (cf. GS 36; 43).

Esta breve análise é, aliás, coadjuvada pela “secularidade” dos temas reflectidos na *Gaudium et Spes* (família, cultura, vida económica, política, relações internacionais...) e pelo reconhecimento dos bens trazidos pela sociedade à Igreja (enriquecimento cultural, competência humana, mesmo dos não crentes, e até oposições e perseguições – GS 44). O mesmo apreço pela justeza da “autonomia” do mundo está implícito no reconhecimento da liberdade religiosa, indício evidente do despojamento da Igreja relativamente a qualquer intenção de monopólio sobre as sociedades. Neste sentido, como lembra Paul Valadier, o Concílio não reivindica uma situação de privilégio, “não institui a Igreja como guardiã da sociedade” ¹⁷.

Parece poder concluir-se do espírito conciliar uma atitude de “auto-implicação” dos cristãos nas realidades do mundo, atitude que passa por dois momentos construtivos: uma leitura crítica e um questionamento do contributo a dar a este processo cultural a que chamámos “secularização”. Uma vez que tal expressão parece colocar quem a enuncia numa atitude de contraste (laico/religioso), optemos, então,

¹⁶ Para uma informação acerca da forma como a questão é colocada na LG, cf. Teresa Martinho PEREIRA, *A questão da identidade laical à luz da Lumen Gentium e dos desenvolvimentos pós-conciliares* (Lisboa 1990).

¹⁷ Paul VALADIER, *op. cit.*, 29.

por uma abordagem da modernidade e da sua relação com o cristianismo, procurando as potencialidades da realidade actual e o lugar que nela ocupam as referências religiosas.

4. A religião na modernidade

Será que não caímos na tentação duma leitura superficial da modernidade quando a identificamos como uma total ausência de referências religiosas? “Advento da razão”, será a modernidade evidência da irracionalidade do cristianismo? Terá o cristianismo cumprido a sua função, chegando a uma fase de eclipse natural? Teremos, de facto, chegado à época do total “desencantamento do mundo”, como preconiza Marcel Gauchet¹⁸? Dar-se-á o caso das nossas análises acerca das consequências da modernidade serem mais ficcionais do que reais? Por outro lado, não haverá no cristianismo fenómenos típicos da modernidade e, para alguns, já da pós-modernidade? Colocando a questão no limite do absurdo: será mesmo verdade que Deus morreu?

Não nos cabe fazer uma análise filosófica da questão. No entanto, a partir da nossa perspectiva teológica, é lícito procurar fazer uma leitura dos sinais dos tempos inscritos na modernidade.

Algumas das suas principais características estão hoje a ser sujeitas a um “processo” instaurado pelos seus próprios “filhos”. Tal é o caso da crítica da modernidade feita pelos filósofos da pós-modernidade, mesmo sendo herdeiros das suas conquistas.

Antes de embarcarmos com demasiada facilidade em leituras “apocalípticas” do vazio das nossas sociedades modernas, como se tal as caracterizasse “tout court”¹⁹, deveremos indagar acerca da possibilidade de encontrar algum sentido na modernidade, tanto mais quanto o “canto de sereia” de certas leituras deste tipo parece encantar alguns grupos religiosos emergentes na actualidade.

Dito de outra forma, ainda que façamos uma leitura da actualidade vendo nela uma secularização radical, não nos passaria pela cabeça sonhar com um ideal de sociedade pré-científica, pré-tecnológica, ou pré-democrática, por exemplo, ainda que reconheçamos como escândalo os excessos provocados não tanto pelas suas potencialidades, como,

¹⁸ Cf. Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris 1985).

¹⁹ Cf. a sua vulgarização por Gilles LIPOVETSKY, *A era do vazio. Ensaios sobre o individualismo contemporâneo* (Lisboa 1989).

sobretudo, pelo facto de tais domínios nem sempre se colocarem num horizonte ético que garanta a sua humanização. De facto, reconhecemos que fazemos parte de um mundo cujas conquistas são ambíguas. Mas o retorno parece não ser possível. Mesmo diante da queda das ideologias, cujas leituras também têm pecado, provavelmente demasiadas vezes, por um excesso de simplismo, haveremos de compreender que a queda do Muro não legitima a afirmação do corrector de “Wall Street”, “extasiado” diante da ideia da ganância como uma coisa boa.

Aliás, a este propósito poderá dizer-se que, em sociedades como as nossas, caracterizadas pela fuga para a frente, a contestação, melhor dito, o debate constante não facilita a adesão a instituições de tipo religioso, marcadas pela obrigação de fornecer imediatamente o sentido, tantas vezes, o sentido único. Uma sociedade de crítica permanente tem, sem dúvida, dificuldades em assumir valores eternos... E aqui se coloca uma das principais questões lançadas pela modernidade à religião. Parafraçando Miguel Esteves Cardoso (num dos seus momentos de lucidez), “é raro encontrar-se um ateu decente”²⁰, isto é, parece estar ultrapassado o “drama do humanismo ateu”, uma vez que, numa época que recusa dogmatismos, o ateísmo caducou. Agora, o drama que enfrentamos é o da indiferença, campo de sentimentos e motivos fluídos, flutuando entre a incredulidade, o agnosticismo, o cepticismo, ou uma fé selectiva (que crê em verdades parciais). O pluralismo facilita esta indiferença: vivemos numa feira de ideias que podemos visitar, apreciar, mesmo provar, mas às quais não se adere.

Curiosamente, assistimos a um fenómeno nascido desta insatisfação duma realidade exclusivamente presente, mas que a mimetiza. Como dizia Chesterton, “desde que os homens deixaram de acreditar em Deus, isso não significa que não acreditem em nada; acreditam em tudo”. Parafraçando este pensamento, Umberto Eco afirma: “Desde que os jovens deixaram de acreditar na revolução e na razão hegeliana e marxista, isso não significa que acreditem na razão capitalista ou na lógica formal: crêem no misterioso”²¹. Aqui se inscrevem certo tipo de fenómenos caracterizados por alguns sociológicos como uma religiosidade de “tipo emocional”²², por outros como “um cocktail religioso”²³. Fruto da modernidade, estes grupos recusam-na utilizando as

²⁰ Miguel Esteves CARDOSO, *Valha-nos Deus*, in *Expresso* (Março 1987).

²¹ Umberto ECO, *O Irracional, o Misterioso, o Enigmático*, in *Balanço do Século*, org. Fernando Gil (Lisboa 1990), 105.

²² Cf. por exemplo, Danièle HERVIEU-LÉGER, *Vers un nouveau christianisme? Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité*, in *Christianisme et modernité* (Paris 1990), 295-316.

²³ Cf. por exemplo, Paul VALADIER, *op. cit.*, 70.

suas armas. Mas não me cabe fazer uma análise deste problema (que será colocado, de novo, ao longo da semana). Basta concluir esta referência com um comentário de Umberto Eco no *Pêndulo de Foucault*: “As pessoas estão famintas de planos, se lhes ofereceres um atiram-se logo a ele como uma matilha de lobos. Tu inventas e elas acreditam. Não se deve suscitar um imaginário maior do que aquele que já existe”²⁴.

A diversidade de fenómenos e de questões aqui colocadas são certamente passíveis de várias leituras. Parece-me ser possível puxar um fio que provavelmente percorre todo o tecido: uma humanidade que continua a procurar “sentido”, ainda que não coloquemos a expressão com letra maiúscula ou com artigo definido.

Esta afirmação pode ser contestada em si mesma. Não vivemos numa época que “passou a certidão de óbito” a relatos de pretensão universal, ou global? Não é verdade que o céu foi esvaziado? E pior do que isso, não é verdade que, tendo-o feito, afinal o mundo não se desmoronou? Não está provado que Deus é metafisicamente inútil, que podemos viver bem sem Ele, que se Ele existe “o problema é d’Ele”?

A estas questões podemos contra-argumentar com outra: acreditamos mesmo na radicalidade de tais afirmações? Uma “angústia existencial” radical não conduziria a um suicídio colectivo? Se Nietzsche procurava Deus com uma lanterna, não poderemos nós procurar um ateu puro, com a mesma lanterna? Não será impossível sobreviver sem qualquer horizonte de sentido?

“Seria temerário avançar que Deus pode falar aos homens através das realidades não directamente religiosas, ‘ligá-los’ a Ele através dos seus interesses matrimoniais, profissionais, estéticos, aparentemente totalmente ‘secularizados’ e, no entanto, exigentes perante a sua consciência? (...) Os caminhos através dos quais Deus vem ao encontro do homem são múltiplos (...)”²⁵.

A fragmentação do sentido pode não significar a sua extinção, nua e crua. Simplesmente, parece já não se reconhecer à fé religiosa e, sobretudo, às instituições religiosas, a capacidade para polarizar o significado da totalidade da existência, naquilo que constituiria “o Sentido”, o absoluto. Então, poderá levantar-se uma questão: será que a demanda religiosa terá que passar pelos caminhos da “profanidade”, se quisermos, da “secularidade”? Por outras palavras, para se chegar a encontrar Deus, terá que se fazer caminho através das coisas profanas? E por fim, será este um percurso totalmente desconhecido para o cristianismo?

²⁴ Umberto ECO, *O Pêndulo de Foucault* (Lisboa 1989), 534.

²⁵ Paul VALADIER, *op. cit.*, 72.

5. Será o cristianismo a “primeira forma de secularização”?

Será o cristianismo a “primeira forma de secularização”? Qual o fundamento bíblico para tal afirmação? Qual o “sentido bíblico da laicidade”?

No seu comentário ao texto da *Lumen Gentium*, de que, afinal, foi o principal redactor, Mons. Philips afirmava a propósito da secularização:

“Quando a Revelação reduz o sol e a lua, o antepassado ou o imperador às suas verdadeiras dimensões e não permite a sua identificação com o Criador, encontramos-nos diante de um outro tipo de secularização de que nos devemos regozijar em nome da verdade. Poderíamos também qualificar este processo como *desmitização* ou *desdivinização*. O primeiro livro da Bíblia aplicou-se resolutamente a alcançar este objectivo. Nem os astros, nem as árvores sagradas, nem os animais, nem nenhum ser humano pode ser adorado, porque nada disto é Deus! Todas estas realidades são prisioneiras de uma época e estão ligadas a um espaço; tudo isto começou e desaparecerá. Só Deus ‘é’ e permanece”²⁶.

De facto, a fé bíblica na Criação constitui uma forma de secularização, uma vez que se atribui ao mundo o valor de criatura. O mundo não é habitado pelos deuses, o mundo não é uma parte de Deus. A criação é autónoma. Está livre para a acção humana de co-criação com Deus. Uma exegese pormenorizada dos relatos da criação no livro do Génesis levar-nos-ia a concluir que a própria estrutura e linguagem dos textos retoma imagens da mitologia que lhes era contemporânea, mas introduzindo uma diferença capital: tais elementos são despojados de toda a divinização com o objectivo de afirmar a liberdade de Deus criador e a autonomia da criação. Outros textos poderiam ilustrar a recusa duma “confusão” de papéis, ao condenarem a pretensão de a humanidade se tornar Deus (por exemplo, o relato de Gn 11 sobre a torre de Babel).

É interessante procurar tirar conclusões do que isto significa para a atitude humana diante de Deus e dos semelhantes. Uma concepção dessacralizada do mundo implica uma solidariedade à escala planetária. Deus não legitima esquemas de marginalização de povos ou de pessoas a partir de conceitos de puro ou impuro.

Não deixa de ser interessante para a nossa questão relembrar que os cristãos foram perseguidos e martirizados pelo Império Romano, em

²⁶ Mgr PHILIPS, *L'Église et son mystère au II^e Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium*, tome II (Paris 1968), 15.

grande parte, por serem considerados ateus... Evidentemente que o culto a que eram avessos era o culto do imperador, mas não passemos por alto esta associação da fé cristã a uma forma de ateísmo. Além disso, o cristianismo, no seguimento do seu fundador, nasce com o estigma da blasfêmia: Jesus Cristo “introduz” a alteridade em Deus e coloca-nos definitivamente diante de um Deus que “não atraiu para dentro de si a humanidade” mas “se deixou atrair para dentro da humanidade”²⁷. Jesus Cristo é, na sua própria carne, a Boa-Nova da presença salvadora de Deus. A encarnação significa que “o primeiro lugar onde a salvação ou o desastre ocorrem é a nossa ‘história secular’ mundial de que Deus é o criador que liberta, mas também é o veredicto sobre a história do desastre que os seres humanos protagonizaram”²⁸.

No entanto, devemos distinguir este reconhecimento da dessacralização do mundo e da salvação através da história, de uma análise do cristianismo como o fim da religião, ou como “a religião da saída da religião”²⁹.

A liberdade de Jesus Cristo diante de todos os poderes fundamenta-se na sua ligação única a Deus. Quando Jesus afirma: “Ouviste dizer, eu porém vos digo”, a sua autoridade provém da identidade com um Deus que criou a humanidade para que “tenha Vida”, de tal forma que possa ser livre diante de tudo o que diminui a vida, atrever-me-ia a dizer, mesmo diante de tudo aquilo que constitua perversão do religioso. O cristianismo não vem anunciar o fim da religião, vem dizer que Deus é maior do que todas as religiões e escreve direito por linhas tortas, por todas as linhas do mundo que Ele mesmo criou. E as religiões – para falar do cristianismo em particular: as Igrejas – são o espaço de reconhecimento, anúncio e leitura de um Deus que é maior do que todas elas. Se o não fosse, seria demasiado pequeno...

No entanto, podemos ainda perguntar-nos se a “redução” do cristianismo a uma religião não corre o risco de perpetuar dicotomias entre sagrado/profano, secular/espiritual, divergências que, precisamente em Jesus Cristo, foram ultrapassadas.

É já habitual a invocação do “dai a César o que é de César...” para justificar o divórcio entre assuntos religiosos e assuntos temporais... E se a sua leitura passasse antes pela exigência de não atribuir a Deus a imagem de César e a César a autoridade de Deus? E se daqui surgisse a

²⁷ Cf. Leonardo BOFF, *Encarnação. A humanidade e a jovialidade de nosso Deus* (Petrópolis 1985), 11.

²⁸ Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Jesus en nuestra cultura. Mística, ética y política* (Salamanca 1987), 18.

²⁹ Cf. por exemplo, Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde*.

opção cristã “pelo poder ser-sujeito solidário com todos os homens”³⁰, em nome duma liberdade “ateia” diante de todas as formas de sacralização dos poderes mundanos?

6. Desafios que se colocam ao cristianismo na sociedade actual

Daqui poderemos partir para uma reflexão acerca de alguns dos desafios que parecem colocar-se a uma presença do cristianismo na actualidade, desafios esses que implicam, também, uma reflexão dos cristãos acerca da sua própria prática.

Penso que, antes de mais, haveremos de reconhecer a questão prévia que julgo resumir a intenção desta minha intervenção: voltar as costas à modernidade, à custa de a considerar ausente ou contrária a Deus, ou ao cristianismo, implica, provavelmente, aceitar para este um estatuto de irracionalidade e de caducidade. Significa, também — utilizando a linguagem de Paul Valadier — confundir a recusa dos “símbolos simbolizantes” (Deus), com os “símbolos simbolizados” (Igreja, instituições religiosas)³¹. O revés desta medalha está na dificuldade em compreender que é possível encontrar sentido para a existência, mesmo se não se lhe atribui um sentido directamente religioso. Um descrente não é um ser infra-humano, destinado ao sem-sentido puro e simples. A questão do Sentido pleno é da ordem do excesso, se se quiser, do gratuito, não da sobrevivência.

Aqui se encontra um dos principais desafios que o cristianismo pode colocar à modernidade: Deus é o Outro. Não é útil nem inútil, como o amor também não se revela no registo do consumo, mesmo que seja para sobreviver. E o facto de Deus ser Aquele que está sempre para além de tudo o que dizemos d’Ele, constitui a fonte de toda a liberdade e resistência para não se deixar sucumbir diante de qualquer forma de totalitarismo, mesmo aquele que é constituído pela tentação em reduzir o cristianismo a um dogmatismo imobilista.

A forma que o anúncio desta gratuidade de Deus há-de assumir prende-se directamente com os modelos de presença do cristianismo na vida social. Poderemos perguntar-nos se o simples facto de estar presente na vida pública, em si mesmo, é portador de sentido. Podemos

³⁰ Johann Baptist METZ, *A fé em história e sociedade*, 93.

³¹ Paul VALADIER, *L’Église en procès*, 93.

ainda questionar-nos acerca das tentações para reeditar formas de Cristandade. Quem nos garante que o cristianismo ganha credibilidade pelo facto de ser apoiado pelo braço secular? Mas, podemos colocar outra questão, proveniente da tendência contrária: a tentação para o reduzir a uma instituição religiosa, produtora de actos de culto, não confirma a sua marginalização social, a interiorização do laicismo pelos próprios cristãos?

Todas estas questões, colocadas em sociedades particularmente sensíveis ao debate democrático e livre, colocam à Igreja a tarefa de ser reconhecida pela intenção exemplar de dialogar, quer internamente, quer com o mundo em que se encontra inserida, já que ela vive do anúncio da Palavra criadora e libertadora. Sob esta luz, os cristãos hão-de reconhecer como sinais dos tempos aqueles que são alguns dos valores típicos da modernidade: a afirmação dos direitos humanos, a tolerância, a aspiração à liberdade e à igualdade. E terão a aprender com eles. Se a nossa era é a da comunicação, a evangelização passa, certamente, pela proposta de um Deus que é comunhão e que gera fraternidade.

Por fim, a título parabólico, gostaria de contar uma pequena história, relatada por Bernard Häring, perito do Concílio e moralista de renome. Em pleno trabalho preparatório do Concílio, o Papa João XXIII recebeu em audiência a Comissão de teólogos encarregada de elaborar o material a apresentar ao Concílio. A dada altura, deixou de lado o discurso que tinha preparado para lhes dirigir e disse, com toda a convicção: “Sabei que a Igreja não é um museu”³².

TERESA MARTINHO PEREIRA

³² Cf. Bernard HÄRING, *Mi experiencia con la Iglesia* (Madrid 1990), 39.