
A REGULAÇÃO ESTATAL DA CRENÇA NOS PAÍSES DA EUROPA OCIDENTAL

Philippe Portier

“Na Europa, somos todos laicos” (Poulat 1990). Emile Poulat queria dizer, com essa frase, que os povos europeus não se unem somente por solidariedades econômicas, mas que também compartilham um entendimento comum da convivência, que busca seu fundamento na filosofia política da modernidade. Três traços importantes permitem definir esse *ethos* europeu.

Em primeiro lugar, esse *ethos* se apoia em uma certa concepção do sujeito. No mundo pré-laico, aquele anterior à grande ruptura dos séculos XVIII e XIX, o homem é pensado como criatura de Deus. Ele não tem nenhuma autonomia: em tudo que faz, deve respeitar os deveres impostos por quem lhe deu a existência. No universo moderno, o homem, pelo contrário, afirma-se como seu próprio criador, “o autor dos seus próprios dias”, como dizia Shakespeare em *Coriolano*. Os direitos tornam-se mais importantes e superam os deveres. Vemos o efeito disso no âmbito da religião: cada um deve ser livre para determinar à vontade suas crenças sem que sua escolha (ou não-escolha) cause qualquer tipo de discriminação. A essa figura do sujeito corresponde uma figura inédita do Estado. Na era teológico-política, o poder político encontra seu princípio de instituição na transcendência. Originário da providência divina, ele está a serviço da ordem de Deus e lhe cabe escrever no direito positivo os decretos da lei numinosa. Nada disso subsiste no mundo laico: proveniente da vontade dos seres que ele dirige, o poder está a serviço do homem e de seus direitos.

Sua função, assegurando a ordem e a paz, é simplesmente permitir que cada um construa, como bem entender, seu próprio universo de vida. Acrescenta-se a isso uma nova concepção da Igreja. Antigamente, ela tinha o *status* de uma instituição abrangente: dotada de um privilégio de veridicção, ela dava a cada um na sociedade os critérios de ação justa e recebia, a despeito dos conflitos de interesse que às vezes opunham as duas potências, o apoio do Estado. No mundo moderno, ela é somente uma instituição setorial. Sua palavra não é mais a verdade, mas uma opinião como as outras, que pode muito bem ser ignorada pela ordem política, em sua soberania. O sociólogo inglês James Beckford (1989) resumiu assim essa mudança: “Outrora a Igreja era uma instituição social; hoje ela não é mais do que um recurso cultural”.

Essa nova teoria da convivência¹ apresenta, pode-se imaginar, um problema prático: que lugar conceder às organizações religiosas neste mundo, agora dissociado da transcendência? Como, neste sistema político voltado para suas próprias razões, organizar a relação entre o Estado e as Igrejas? Encontramo-nos confrontados com a questão das trajetórias de acesso à modernidade. A entrada pela variável religiosa permite confirmar a hipótese desenvolvida, a partir de outros critérios, pela pesquisa sócio-histórica (o modo de articulação das classes sociais, como nos trabalhos de Barrington Moore (1966); ou o modo de construção do poder político, como nos de Stein Rokkan (Seymour e Rokkan 1970)): nem todas as sociedades políticas adotaram, longe disso, o mesmo itinerário. Como lembrava David Martin em sua *Teoria Geral da Secularização* (1978), o problema da articulação do político e do religioso deu lugar, na Europa Ocidental, no momento em que se impõe a civilização da subjetividade política, a duas respostas jurídicas (susceptíveis, aliás, de aplicações idiossincráticas conforme as sociedades), que correspondem globalmente à divisão religiosa do continente. Nos países católicos, criou-se, não sem conflito geralmente, um sistema de tipo separatista: foi sobre o fundamento de uma dissociação institucional com a igreja dominante – romana – que a modernidade encontrou sua forma nesses países. Nos países não-católicos, manteve-se, pelo contrário, apesar da expansão do Iluminismo, um modelo de religião de Estado (ou nacional), caracterizado pela compenetração contínua da instituição política e da instituição eclesial.

O esquema produzido por David Martin (1978), que remete a hipóteses de uma “modernidade plural”², permitiria dar conta do período imediatamente contemporâneo? Focando a análise nos países da Europa Ocidental, gostaríamos de propor uma abordagem distinta. Sem dúvida, o estado presente do Direito leva-nos a atestar parcialmente a “tese da divisão”: ao exame, os modelos nacionais há pouco mencionados ainda se distribuem em torno de dois grandes tipos ideais há pouco definidos, cujas grandes estruturas eles conservam. No entanto, não poderíamos ignorar a mudança fundamental que está surgindo nas últimas décadas. Os países da Europa Ocidental não ficam presos à recondução absoluta do mesmo. Eles saem com cada vez mais facilidade da “trilha de dependência” (Pierson 2000) que os ligava a seu passado para convergir em direção a um modelo compartilhado de organização da

relação Igrejas/Estado. A partir de agora, é uma posição mediana que os caracteriza: entre o separatismo rígido e o confessionalismo não-igualitário³, a “Europa da religião” se constrói (tendencialmente) em torno de um sistema de separação flexível, com base no duplo princípio de igualdade e de reconhecimento⁴.

Um universo fragmentado

Estabilidade dos modelos: essa é, então, a primeira lição que deve ser tirada da análise dos direitos nacionais das religiões. Os países não-católicos continuam sendo regidos, na maioria das vezes, por uma fórmula de confessionalidade (também chamada, às vezes, de “pluralismo elitista”); os países de cultura católica seguem, por sua vez, fiéis ao modelo de separação, caracterizado por um “pluralismo igualitário”⁵. Lembremo-nos desta advertência: o que segue é uma tipologia geral, que não pretende ignorar o fato de que cada uma das experiências nacionais tem sua própria singularidade, determinada por um distanciamento maior ou menor diante do Centro romano, pela constituição mais ou menos rápida da estrutura estatal, pela orientação geral das produções intelectuais, pela adesão mais ou menos precoce ao capitalismo e pela diversificação interna do campo religioso⁶.

Os regimes de confessionalidade

Abordemos o caso dos países confessionalistas. Seu sistema de regulação⁷ da crença se articula em torno de dois grandes princípios. O primeiro é o de hierarquização: nos países que o adotaram, uma religião – ou, às vezes, duas, como na Finlândia – distingue-se das outras; sendo tomada como “religião do Estado”, ou “religião dominante”, ou “religião oficial”, recebe por isso responsabilidades e imunidades particulares. O segundo é o de tolerância. Nem todas as religiões se beneficiam do mesmo “reconhecimento” estatal, no entanto, possuem o direito de existir civilmente: a lei lhes concede, em princípio, plena liberdade de organização e comunicação e sanciona qualquer discriminação no que concerne a seus membros isoladamente. Esta frase resume a situação: “A liberdade dos cultos sem dúvida, mas não sua igualdade”⁸. Esse sistema caracteriza a zona protestante da Europa⁹. A Suécia fazia parte dele até 2000; a Finlândia e a Inglaterra ainda o aplicam; assim como, com certeza, a Dinamarca. Neste país, que podemos usar como exemplo, tudo está submetido ao artigo 4 da Constituição de 1953, ainda em vigor: “A Igreja Evangélica Luterana é a Igreja nacional dinamarquesa, por isso ela tem o apoio do Estado”. Esse apoio se manifesta em dois níveis. No nível simbólico, sem dúvida. Por exemplo, é confiado à instituição luterana o cerimonial da coroação real, no qual se exprime a dimensão cristã do imaginário nacional; ainda é atribuída a ela a gestão dos cartórios e dos cemitérios. Além disso, o ensino religioso, inicialmente “evangélico”, é considerado uma disciplina comum dos programas de ensino. No nível financeiro,

acontece o mesmo. O Estado assume em seu próprio orçamento a quase totalidade das despesas de funcionamento e de equipamento da Igreja nacional apoiando-se, em parte, no imposto confessional recolhido junto aos luteranos declarados. As outras religiões só podem se beneficiar de subvenções pontuais e unicamente para atividades sociais, educativas ou culturais. Como em todos os sistemas de confessionalidade, essa oficialização passa por um controle: as regras internas da *Folkkirke* devem ser validadas por um ato do Parlamento (ou por um decreto real); os pastores, integrados à administração do Estado e pagos por ela, devem prestar contas de sua atividade ao Ministério da Igreja¹⁰.

Vemos um esquema de organização similar em ação na zona ortodoxa da Europa. Na Bulgária e na Romênia definitivamente e, de modo ainda mais claro, na Grécia¹¹. Promulgada em 1975, sob os “auspícios da Santíssima Trindade una e consubstancial”, a Constituição grega consagra claramente a posição privilegiada da Ortodoxia¹²: “A religião dominante na Grécia é a Igreja Ortodoxa Oriental de Cristo”. Mesmo princípio, mesmos efeitos. Primeiro, a instituição religiosa recebe o apoio simbólico do Estado. As autoridades – o Presidente da República, o primeiro-ministro, os parlamentares – devem fazer um juramento, no momento em que assumem o cargo, diante do primaz da Igreja Ortodoxa, em nome da “Santíssima Trindade”¹³; o arcebispo de Atenas preside às sessões de abertura do Parlamento, e o sistema de educação tem como objetivo, conforme a formulação do Artigo 16 da Lei Fundamental, assegurar o “desenvolvimento de uma consciência nacional e religiosa”. Na Grécia, a Igreja não paga imposto; resta que o orçamento do Estado subvenciona anualmente a Igreja Ortodoxa e assalaria seus sacerdotes e seus empregados leigos. Em 2004, o governo do socialista Konstantínos Simitis suprimiu até mesmo o imposto que incidia desde 1945 sobre os rendimentos da Igreja¹⁴. Esse apoio tem sua contrapartida jurisdicionalista: os funcionários religiosos são nomeados pelo Ministério da Educação e de Assuntos Eclesiásticos. Quanto aos Atos do Santo Sínodo, eles devem ser registrados pelo parlamento e publicados no *Diário Oficial* para entrar em vigor. Entretanto, esse controle é bastante nominal, tão poderosa é a hierarquia episcopal. Por outro lado, ele é exercido mais fortemente sobre os outros cultos: o proselitismo, que permitiria que as religiões minoritárias estendessem sua influência, é proibido pela Constituição (artigo 13) e a legislação, que data, nesse ponto, do regime Métaxas do fim dos anos 1930 – impõe-lhes, quando procuram construir um local de culto, a obtenção de um parecer favorável do bispo ortodoxo local além do acordo do Estado.

Podemos nos interrogar sobre a manutenção desse sistema de compenetração institucional herdado da era teológico-política. Como ele resistiu à expansão de um regime político cuja singularidade é encontrar em si mesmo, longe de qualquer normatividade divina, seus próprios princípios? Duas razões parecem se combinar. Sem dúvida, uma razão social: nas zonas não-católicas da Europa, a população sempre se opôs à idéia de uma relegação da Igreja nacional ao espaço privado até um período

bem recente. Maciçamente agrupada em torno dessa religião, frequentemente (salvo na Grã-Bretanha, com mais de 90% da população), ela fez disso o próprio símbolo de sua identidade coletiva. Ao decretar a separação, o Estado teria arriscado tomar uma medida extremamente impopular. Soma-se a isso uma razão doutrinal. Para conquistar sua soberania, esses Estados não precisaram romper o laço que os ligava às confissões dominantes, protestantes ou ortodoxas. De fato, elas quase não foram um obstáculo para a emancipação do Estado: incitadas por uma “teologia da secularidade”, que as levou a se voltar (de maneira dominante) para a gestão de questões espirituais apenas, elas admitiram de bom grado, no mínimo mais facilmente do que a Igreja Romana, que o Estado pudesse determinar à vontade a política do país (Portier 2010a).

Os regimes de separação

A opção dos países católicos (ou aqueles com grande presença católica) foi completamente diferente. Foi a fórmula da separação que o Estado escolheu quando se tratou de entrar na modernidade, por razões simetricamente opostas àquelas que, nos demais países, explicam a manutenção da confessionalidade. Primeiramente, neles, o governo não se deparou com a mesma teologia. A Igreja Romana – ao menos até o Concílio Vaticano II – apoiou-se incessantemente na filosofia bellarminiana do “poder indireto” e, assim, sempre reivindicou um direito de controle na determinação dos assuntos temporais: o direito positivo devia estar submetido ao direito divino-natural, do qual o Magistério reivindicava ser o intérprete autêntico. Em seguida, a religião não foi percebida, na área em questão, como o fundamento exclusivo da consciência nacional; ela mostrou-se até mesmo, pelo menos na história recente, como o motivo de sua cisão (basta lembrar da “guerra das duas França”, da “guerra das duas Espanha” ou, de forma específica, do *Kulturkampf* alemão¹⁵). Eis por que isso não podia deixar de levar à ruptura: não percebemos como o Estado poderia ter perseverado na aliança com uma instituição eclesiástica que, dissociada de grande parte da população, o contestava assim no seu projeto de independência. Globalmente, dois princípios caracterizam o sistema separatista. De um lado, o princípio do distanciamento do Estado: no sistema confessionalista, o Estado intervém no modo de organização das Igrejas, pelo menos no da Igreja oficial; isso já não acontece no regime separatista: as forças religiosas são autônomas em seu funcionamento. De outro lado, o princípio de igualdade confessional. Esse modelo, pelo menos em princípio, recusa a idéia de uma hierarquização dos cultos: consideradas de maneira similar pelo poder, as religiões devem dispor (tendencialmente) de prerrogativas e imunidades (relativamente) similares. Embora tenham aderido a essa norma geral de funcionamento, os sistemas de separação não são totalmente idênticos¹⁶. Uma cartografia mais precisa permite detectar nesses sistemas duas subcategorias. Alguns países adotaram um regime de separação flexível; outros, um regime de separação mais rígido. A “separação flexível”, identificável principalmente nos países do Norte

e da Europa Central (Alemanha, Áustria, Bélgica, Países Baixos), define, no âmbito, é claro, da dissociação de instâncias, um sistema de cooperação entre as Igrejas e o Estado: o governo se recusa a admitir a existência de uma “religião oficial”; contudo, ele se mostra “benevolente” para com as instituições eclesiásticas, às quais concede às vezes, com base em um dispositivo de tipo concordatário ou ao menos em acordos contratuais – por exemplo, na Itália, na Áustria e na Alemanha –, uma dimensão propriamente pública. A Alemanha fornece uma boa ilustração disso. Primeiramente, a Lei Fundamental (1948) reconhece nesse país, expressamente, a importância social do fato religioso: ao mesmo tempo em que faz do domingo, dedicado ao “recolhimento espiritual”, um dia obrigatoriamente de descanso, ela chama o povo alemão à sua “responsabilidade diante de Deus e dos homens” e, conforme os termos retomados da Constituição de Weimar, dá às Igrejas a possibilidade de atingir o *status* de “corporação de direito público”¹⁷. Além disso, o poder público subvenciona as instituições religiosas. Os *Länder* podem, sem risco de serem sancionados, apoiar financeiramente as manifestações que elas organizam e as construções que iniciam. Além disso, um poder legal de taxação lhes é reconhecido logo que se beneficiam do *status* de corporação de direito público: é a administração fiscal que intervém, recolhendo junto a seus membros e por sua conta esse imposto confessional. Sobretudo, as Igrejas são convocadas a intervir no espaço estatal. Elas organizam nas escolas públicas as disciplinas de religião, que a Lei Fundamental de 1949 alçou a disciplina regular nos cursos de ensino fundamental e médio¹⁸. O Estado não hesita, além disso, em associá-las à reflexão e à ação das instâncias políticas, tanto em nível central quanto em nível local. Vemos isso no que concerne à assistência social: as Igrejas constituem uma peça central no dispositivo do Estado-providência; no que diz respeito também à formação da opinião pública: elas são integradas aos organismos de controle da mídia e fazem oficialmente parte da formação dos funcionários. Lembramo-nos *in eodem sensu* da demanda que lhes foi feita pelo governo Merkel, em 2007, de contribuir para a “reconstrução da ética escolar”¹⁹.

O regime de “separação rígida” marca essencialmente²⁰ a França, mesmo que no passado tenhamos conhecido uma tendência análoga na Itália (no momento do *Ressurgimento*), em Portugal (anos 1910) e, principalmente, na Espanha (anos 1930). Esses traços são simetricamente opostos àqueles do regime de separação flexível. Em primeiro lugar, a República Francesa não admite nenhum tipo de reconhecimento particular do fato religioso. Com exceção da referência – inspirada pela filosofia dos Iluministas – ao Ser supremo na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Constituição de 1958 não evoca em momento algum a figura de Deus nem a importância da espiritualidade. Além disso, as instituições religiosas não podem reivindicar nenhum *status* de direito público: devem se organizar segundo as regras do direito privado, seja na forma de associações comuns (lei de 1901), seja na forma de associações de culto (lei de 1905). A questão do financiamento indica outra diferença: no modelo francês, os cultos não podem, em princípio, ser sustentados

pelo Estado. É isso que precisa fortemente o Artigo 2 da lei de 9 de dezembro de 1905, em contradição com o “dispositivo concordatário” estabelecido em 1801-1802: “A República não subvenciona nem assalaria nenhum culto”. Enfim, resta a intervenção das religiões no espaço público. Pode-se admitir, sem dúvida, que as forças confessionais se organizam à vontade e atribuem até uma expressão social à fé que defendem. No entanto, sabe-se que permanecem afastadas da esfera estatal. Um exemplo entre vários: em toda a Europa existem disciplinas de religião no ensino público; não é o caso na França (exceto na Alsace-Moselle, ainda submetida ao regime concordatário herdado de Napoleão Bonaparte), onde se considera, a partir da III República (1870-1940), que a moral natural é suficiente para fundar a ética da nação. Vários observadores acreditaram poder ver, ao longo desses últimos anos, uma reafirmação desse objetivo de relegação do religioso nas posições do governo francês, muito diferentes daquelas do governo alemão, durante o debate que precedeu o voto da lei de 15 de março de 2004, sobre a proibição do porte de signos religiosos na escola pública, ou durante a discussão de 2005 sobre a referência, no tratado da Constituição da União Europeia, às “raízes cristãs da Europa”.

Pelo menos duas razões parecem ter desempenhado um papel na construção dessa separação estrita. A primeira é de ordem cultural: a filosofia do Iluminismo – com d’Holbach, Helvétius e Diderot – adquiriu facilmente um conteúdo irreligioso na França: como dizia Hegel (1983), “por não ter passado pela Reforma, ela assumiu uma direção oposta à Igreja” e militou, então, para que o Estado, encarnação da razão, se dissociasse o mais claramente possível desta. Isso não aconteceu na Alemanha (ou nos Países Baixos): lá, a forte presença do protestantismo, mais alinhado com os requisitos do individualismo moderno, levou os filósofos da subjetividade – lembremos de Kant ou de Fichte – a pensar na adesão religiosa não como um fator de alienação, mas como uma experiência desejável, e até necessária, da existência, à qual a sociedade deveria dar seu devido valor. A segunda razão é de ordem política; a laicidade francesa se impôs no âmbito de uma democracia conflituosa: o campo católico, em “guerra” com o campo republicano, não teve muito acesso à esfera da decisão governamental antes dos anos 1940 e, portanto, nem pode defender seus interesses confessionais como teria desejado. Não foi o mesmo caso – da Alemanha à Bélgica, dos Países Baixos à Áustria, nos países do norte da Europa. Neles, como bem mostrou Arend Lijphart (1977), a democracia se tornou “consociativa”: constituídos em “pilares”, os católicos puderam chegar aos escalões superiores do Estado e obter, pela negociação com as elites de outros “pilares” (socialistas, liberais, e às vezes protestantes), uma resposta mais favorável às suas reivindicações.

Um movimento convergente

Os direitos das religiões dos diferentes países europeus ainda dependem muito de suas matrizes primordiais, portanto. Essa ligação não é uma simples relíquia do

passado: nela se expressa evidentemente uma parte da identidade das nações. Aliás, os autores do Tratado de Lisboa, que veio modificar o Tratado sobre a União Européia, como se observa implicitamente, como que “santuarizaram” o *status* nacional das religiões: “A União, diz o artigo 17, respeita e não prejudica o *status* de que se beneficiam, em virtude do direito nacional, as Igrejas e as associações ou comunidades religiosas nos Estados membros”. Resta que essa distribuição geográfica há pouco proposta é sem dúvida menos precisa hoje em dia do que antigamente: uma dinâmica de convergência em andamento desde os anos 1960-1970, que vem “neutralizar” as áreas de referência. Pode-se dizer que emerge progressivamente um modelo compartilhado de laicidade, que responde aos critérios de igualdade e de publicidade dos pertencimentos, próprios ao regime de separação “flexível”. Essa transformação dos regimes de regulação da crença vem de uma evolução cruzada. Os países confessionais repudiaram o monoteísmo religioso para se abrir – tendencialmente – a um pluralismo igualitário. Os países de separação “flexível”, por sua vez, reduziram o seu tropismo exclusivista para desenvolver uma política do reconhecimento.

Um processo de desconfessionalização

A desconfessionalização atingiu, em primeiro lugar, os países católicos. A Itália sem dúvida²¹: pelo Tratado de Latrão celebrado entre o papa Pio XI e Benito Mussolini, a religião católica havia sido transformada em “religião do Estado”, com todos os privilégios que resultavam disso (em matéria de direito matrimonial, de organização da educação, de financiamento de cultos). Ora, esse regime de preferência – mantido, com algumas adaptações jurisprudenciais, na própria República – agora já não funciona mais. No início dos anos 1980, o governo renegociou com a Santa Sé (Concordata de 1984) os termos da presença da instituição romana no espaço público: o catolicismo não é mais a religião do Estado; conservadas, as disciplinas de educação religiosa oferecidas nas escolas públicas não são mais obrigatórias; o direito eclesial do casamento não prevalece mais sobre o direito civil. Paralelamente, sem que todos os privilégios (principalmente simbólicos) do catolicismo tenham sido remanejados, o poder público concedeu a outros cultos, em matéria de financiamento e de educação, prerrogativas inéditas²². O mesmo aconteceu na Espanha (Rozenberg 2000; Itçaina 2007), segundo uma lógica de laicização mais acentuada, em todo caso desde a volta da Esquerda socialista ao poder, em 2004²³. Rompendo com a constituição de 1931, o franquismo havia restaurado os “direitos ancestrais” da Igreja Romana: reconhecida como a “única religião da nação espanhola” pelos *fueros* de 1945, eles mesmos confirmados pela concordata de 1953, o catolicismo se viu dotado “conforme a lei divina e o direito canônico” de prerrogativas particulares (controle do ensino público, subvenções estatais, participação na elaboração da legislação civil etc.). Mas tampouco na Espanha o sistema perdurou. A Constituição de 1978, finalizada pelos acordos com o Vaticano de 1976 e 1979, veio dar um fim ao modelo confessionalista: mesmo

invocando “manter relações de cooperação com a Igreja Católica” (artigo 16), ela estabelece que a Espanha já não possui mais uma “religião do Estado”. Apoiando-se nesse princípio e no de igualdade das crenças e das convicções que o acompanha, o governo Zapatero começou a substituir, nas escolas públicas, uma disciplina tradicional de ensino religioso (mantida como disciplina facultativa) por uma disciplina de educação para a cidadania, e também a excluir os símbolos religiosos do espaço estatal. Além disso, as outras confissões gozam, a partir de agora, de direitos que até recentemente lhes eram negados em matéria financeira (financiamento da construção de lugares de culto, por exemplo) e educativa (possibilidade de aulas de ensino religioso nas escolas públicas).

A situação também é significativa nos países de confessionalidade não-católica. Às vezes, a desconfessionalização se fez oficialmente. É o caso da Suécia, por exemplo: até os anos 1990, ela se organizava segundo um modelo de articulação Igrejas/Estado próximo ao modelo dinamarquês. Desde 1º de janeiro de 2000, também aderiu a um sistema de dissociação aberta. A Igreja Luterana continua, certamente, sendo sustentada pelo Estado, mas não se beneficia mais do *status* que lhe dava prerrogativas exclusivas (na gestão de organizações administrativas ou na obtenção de financiamentos públicos), próprias de “religião nacional”: tirando seu peso histórico e sociológico, é uma Igreja comum, sem mais direitos e deveres do que as outras confissões. Às vezes, a desconfessionalização se operou de maneira implícita. Esse é, notadamente, o caso na Inglaterra. O país parece ter conservado seu modelo tradicional: a despeito dos apelos frequentes em favor do “desestabelecimento”, lá, a Igreja Anglicana continua sendo a religião da Coroa, submetida ao “poder temporal” da rainha. No entanto, sua prioridade não é mais a mesma: os cultos minoritários, do catolicismo ao islamismo, dos diversos protestantismos ao judaísmo, gozam, em termos de subvenções (dessa forma, existem escolas católicas do Estado e, há alguns anos, escolas muçulmanas e sikhistas financiadas por fundos públicos) e também em termos de acesso aos espaços de decisões políticas ou mesmo de organização do cerimonial nacional (cada vez mais aberto ao ecumenismo) de direitos cada vez mais parecidos com aqueles da Igreja oficial²⁴. A Grécia, é verdade que com um pouco mais de resistência, passa por uma evolução parecida. Certamente, o projeto de separar a Igreja do Estado, formulado na virada dos anos 1970 para 1980 pelo primeiro-ministro socialista Georges Papandréou ainda não foi concluído. O fato é que o direito das religiões é afetado, nesse caso, pela dinâmica da igualdade. Vejamos alguns exemplos, como a questão do proselitismo. Apoiado na Constituição, que o proscreeve no artigo 13, o direito penal havia feito dele um delito repreensível, suscetível de sanções. Tratava-se de manter o país no seu *status* de santuário ortodoxo. Hoje em dia, isso não acontece mais. Desde a metade dos anos 1990, depois da famosa sentença (Kokkinakis contra a Grécia, 1993) do Tribunal Europeu de Direitos Humanos por denúncia das Testemunhas de Jeová, o ministério público não concede mais ações por motivo de proselitismo. As carteiras de Identidade nacionais? Até pouco tempo,

elas mencionavam a filiação religiosa. Mesmo com a oposição de uma grande parte da hierarquia da Igreja Nacional, no início dos anos 2000, a legislação foi revogada nesse ponto, depois que o Tribunal de Estrasburgo declarou que ela estava em contravenção contra a Convenção Européia dos Direitos Humanos. Quanto ao ensino religioso nas escolas públicas, desde essa época ele é facultativo e, desde 2008, pode ser confiado a professores não-ortodoxos. Mesmo a gestão da morte sofreu uma secularização: os cemitérios foram municipalizados nos anos 1980 e a cremação, proscrita pela Igreja Nacional, é autorizada desde 2006²⁵.

Constatamos que não se trata, nos dois tipos de regiões que acabamos de analisar – católica e não-católica –, de desenvolver uma laicidade estritamente dissociativa. Tanto na Itália quanto na Espanha, na Suécia como na Grécia, é (tendencialmente) uma separação flexível que ganha forma, fundada em um reconhecimento público do fato religioso. As crenças não são relegadas à esfera privada dos indivíduos; em sua pluralidade e no respeito cada vez mais afirmado dos direitos dos não-crentes, elas têm vocação para serem sustentadas positivamente pela força estatal. No princípio dessa mutação, encontramos um duplo processo. A desconfessionalização certamente veio “de cima”. O Direito da União, assim como o do Conselho Europeu são ambos inspirados pela axiomática do “diferencialismo igualitário”: eles entendem, preservando contudo as formas nacionais de regulação do crer, que todos os cidadãos possam afirmar sua identidade cultural e religiosa e que, portanto, todas as crenças, mas também todas as convicções²⁶, possam dispor das mesmas possibilidades de expressão. Há incidências concretas que decorrem disso: foi exatamente sob influência das condenações por discriminação infligidas pelo Tribunal Europeu de Direitos Humanos que a Suécia e a Grécia evoluíram e que talvez amanhã evolua a Itália, condenada em novembro de 2009²⁷, principalmente sobre a questão dos crucifixos nos espaços públicos²⁸. Mas a desconfessionalização também veio “de baixo”. As sociedades mudam: a Suécia, a Grécia e a Noruega tinham antes uma forte homogeneidade religiosa²⁹. Hoje isso já não acontece mais. Em seu interior instalam-se núcleos – frequentemente importantes – de populações exógenas, principalmente muçulmanas, ou populações descrentes (ou crentes de outras maneiras) afastadas da religião majoritária. Era necessário que o Direito se adaptasse a essa conjuntura, tanto mais que, no âmbito das diferentes confissões dominantes, o *ethos* do reconhecimento igualitário se torna cada vez mais significativo³⁰.

Um processo de reassociação

Evocava-se acima um movimento cruzado. De fato, os países de separação estrita, como a França, são afetados por um fenômeno paralelo de reassociação³¹. A França construiu, na III República, um modelo de regulação apoiado na divisão do privado e do público: as diferenças religiosas devem poder se afirmar na esfera privada; elas não deveriam penetrar o espaço público, reservado somente à operação da razão

natural. Alguns elementos desse esquema continuam sem dúvida existindo ainda hoje: até a perenidade da lei de separação de 1905 atesta esse fato, assim como a legislação de 2004 sobre os signos religiosos na escola pública. Contudo, não se pode ignorar as mudanças que o atingiram desde os anos 1960. Marcel Gauchet resumiu a mudança introduzida ao longo das quatro últimas décadas em uma frase: na França, “o público se privatizou, enquanto o privado se publicizou” (Gauchet 1999). Dois indícios permitem demonstrar isso. O primeiro concerne ao financiamento das atividades eclesiais. O direito francês fez uma leitura bem extensiva do artigo 2 da lei de 1905. A República, que “não deveria subvencionar nenhum culto”, financia fortemente, por intermédio dos contratos estabelecidos pela lei Debré de 1959, o setor privado de educação: as escolas católicas são as primeiras envolvidas, mas também as escolas judaicas e algumas muçulmanas. O mesmo acontece com as associações de caráter esportivo, cultural ou social ligadas às diferentes confissões. As próprias atividades religiosas são financiadas. As entidades públicas que possuem esses locais de culto são encarregadas da manutenção e restauração dos mesmos, desde a lei de 13 de abril de 1908. Auxílios à construção foram sendo progressivamente adicionados (terrenos colocados à disposição, garantia de empréstimos e até mesmo subvenções diretas, como em Rennes ou Evry ao longo dos anos 1980). Além disso, diversas medidas fiscais, adotadas entre os anos 1980-2000 e que resultaram em exonerações de impostos, permitem garantir subvenções indiretas às associações de culto. Trata-se, estimam os especialistas de finanças públicas, no total, de uma quantia de mais de 9 bilhões de euros destinados às Igrejas, principalmente à Igreja Católica, a cada ano (Sagesser 2009).

Segundo indício: a publicização das pertenças religiosas. Ela se manifesta no âmbito do espaço escolar. É verdade que a lei de 15 de março de 2004 proibiu o uso de signos “ostensivos” ou “militantes” de pertença religiosa na escola pública. A exibição de “símbolos discretos”, mas “visíveis”, que alguns quiseram proscriver, continua sendo possível em contrapartida. Além disso, a jurisprudência (e a regulamentação) dá aos alunos o direito de obter autorizações para ausência por obrigação confessional. Várias pesquisas também mostraram que as práticas das administrações, em sua base, frequentemente respeitam as crenças, em matéria, por exemplo, de determinação dos cardápios escolares ou datas de provas. A promulgação de uma regulamentação muito favorável à instalação de capelanias que atuam fora do horário letivo nos estabelecimentos de ensino médio (decreto de 1960 confirmado por uma circular de 1988), assim como o desenvolvimento, desde os anos 1990-2000, do ensino do fato religioso na escola pública, também fazem parte desse salto qualitativo. Mas outros locais públicos também estão implicados: a lei de 4 de março de 2002 relativa aos direitos dos pacientes e a de 24 de novembro de 2009 sobre os estabelecimentos penitenciários lembraram toda a importância da liberdade religiosa nos hospitais e na prisão, o que levou a administração a desenvolver os serviços de capelania, abrindo-se, aliás, cada vez mais ao islamismo nos espaços mencionados.

Acrescentemos o fato de que a própria esfera da decisão estatal não está isenta da intervenção das Igrejas. É uma inovação da V República de Charles de Gaulle: as instituições confessionais participam cada vez mais das diferentes “redes de ação pública”, dos diferentes “fóruns” de reflexão e de decisão nos quais a norma coletiva é elaborada. A institucionalização da relação entre o governo e a Igreja Católica em 2002³² e a criação do Conselho Francês do Culto Muçulmano em 2003, entre outros elementos, marcam essa tendência forte, acentuada ainda mais no governo de Nicolas Sarkozy³³, da vida política francesa.

Essa reconfiguração das maneiras de agir é sem dúvida um efeito da abertura progressiva da consciência francesa a um entendimento mais “diferencialista” da existência. A maneira de pensar o sujeito mudou. Considerava-se, na época do republicanismo forte, que os homens deviam se definir por sua razão abstrata e se desvincular de suas afiliações de base, para então se fixar à sua essência. Ora, essa crença diminuiu ao longo das últimas décadas: hoje, admite-se que a identidade de cada um possa estar ligada a uma memória, depender de um enraizamento prévio, que deve necessariamente ser considerado. Soma-se a essa concepção inédita do sujeito uma nova abordagem do Estado. No modelo de antes, considerava-se o Estado como o “instituidor do social”: ele devia elevar seus administrados ao nível da generalidade pública. A opinião pública o apreende agora como o “escriba da opinião”: não mais o vendo em função diretora, coloca-o exclusivamente a serviço das singularidades que emergem da sociedade³⁴. Disso se vai tranquilamente à questão da transformação do regime francês de laicidade: se ele não estivesse aberto ao reconhecimento positivo das afiliações confessionais, teria estado em desarmonia com essa nova situação axiológica, estando ademais ela mesma ligada a uma nova situação sociológica (a expansão do pluralismo religioso e conviccional na sociedade) e institucional (a ponderação performativa do Direito das organizações internacionais). Mesmo sem questionar o princípio da “pluralidade das modernidades”, o movimento duplo que acabamos de descrever – desconfessionalização em um lugar, reassociação em outro – produz homogeneidade: ele delinea, ainda timidamente, os traços de um sistema europeu de regulação da crença. No fundo, três grandes princípios permitem descrever seu modo de agenciamento. Primeiramente, o princípio da igualdade: ao contrário das tradições confessionalistas, hoje em dia a Europa Ocidental admite cada vez menos que os cultos não possam ser tratados de modo igual pelas instituições políticas. Em seguida, o princípio da positividade: a igualdade não deve ser vivenciada na indiferença do Estado. Entende-se que as religiões possam se beneficiar, simbólica e financeiramente, do apoio do poder público. Laicidade de “benevolência”, portanto, e de maneira alguma de “neutralidade”. Enfim, o princípio da razoabilidade. A abertura do espaço público à presença ativa da crença não pode ser feita sem certas condições. É importante que o religioso respeite uma normatividade superior: a dos direitos humanos (aos quais se acrescentam os requisitos da “ordem pública”). O filósofo americano Michaël Walzer explicou recentemente que o futuro

pertence à invenção de um “universalismo de contigüidade” (idem 1992). A expressão convocava a fixar os seres em um regime ubiqüitário de existência: é preciso, ressaltou, que cada um possa manifestar sua pertença a coletivos particulares (étnicos, regionais, religiosos) e atestar, ao mesmo tempo, sua pertença ao universal de uma comunidade política. Sem dúvida, é apoiando-se nesse modelo que a Europa, mesmo mantendo mais de um traço dos sistemas originais de regulação da crença, tenta hoje compor seu viver conjunto.

Tradução: Luana Limas

Revisão de tradução: Patrícia Reuillard

Revisão técnica: Emerson Giumbelli e Paola Lins de Oliveira

Referências Bibliográficas

- AGALOPOULLO, Pénélope. (2011), “Droit et religion en Grèce. Autour des lois bioéthiques”. In: B. Feuillet e P. Portier (dir.). *Droit, éthique et religion*. Bruxelles: Bruylant.
- BAUBÉROT, Jean; MILOT, Micheline. (2010), *Laïcités sans frontières*. Paris: Seuil.
- BAUER, Julien. (1999), *Politique et Religion*. Paris: PUF.
- BECKFORD, James. (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin and Hyman.
- BERGER, Peter; DAVIE, Grace; FOKKAS, Effie. (2008), *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variations*. London: Ashgate.
- BROGLIO, Francesco Margiotta. (2004), “La laïcité en Italie, pays concordataire”. In: J. Baubérot (dir.). *La laïcité à l'épreuve, Religions et libertés dans le monde*. Paris: Universalis.
- CHAMPION, Françoise. (2006), *Les laïcités européennes au miroir du cas britannique XVIe-XXe siècle*. Rennes: PUR.
- CÔTÉ, Pauline. (2003), “Autorité publique, pluralisation et sectorisation en modernité tardive”. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 121: 19-40.
- DÜBCEK, Inger. (2005), “Etat et Eglises au Danemark”. In: G. Robbers (ed.). *Etat et Eglises dans l'Union européenne*. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.
- DURHAM, Cole; FERRARI, Silvio; SEWELL, Elizabeth. (2003), *Law and Religion in Post-Communist Europe*. Leuven: Peeters.
- EINSENSTADT, Samuel Einsenstadt. (2002), *Comparative civilizations and multiple modernities*. London: Brill.
- FORÊT, François; ITÇAINA, Xabier (eds.). (2011), *Politics of religion in Europe, Modernities in conflict*. London: Routledge.
- GAUCHET, Marcel. (1999), *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*. Paris: Gallimard.
- GORSKI, Philip. (2000), “Historicizing the Secularization Debate”. *American Sociological Review*, n°65: 138-167.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1983), *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Paris: Vrin.
- ITÇAINA, Xabier. (2007), “Catholicisme, espace public et démocratie en Espagne et en Italie”. In: F. Foret (dir.). *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- KATZENSTEIN, Peter. (2006), “Multiples modernities as limits to secular europeanization?”. In: T. Byrnes and P. Katzenstein (eds.). *Religion in an expending Europe*. Cambridge: CUP.
- KOENING, Matthias. (2005), “Politics and religion in European Nation-States. Institutionnal varieties and contemporary transformations”. In: B. Giesen and D. Suber. *Religions and Politics. Cultural*

- perspectives*. Leiden e Boston: Brill.
- LIJPHART, Arend. (1977), *Democracy in Plural Societies: A Comparative Exploration*. New Haven: Yale University Press.
- LIPSET, Seymour; ROKKAN, Stein. (1970), *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*. New York: Mac Kay.
- MADDOX, Marion. (2005), *God Under Howard: The rise of the religious right in Australian politics*. Sydney: Allen and Unwin.
- MAKRIDES, Vassilios. (2001), *Etat et religion en Grèce*. In : B. Feuillet et P. Portier (dir.). *Droit, éthique et religion*. Bruxelles: Bruylant.
- MARTIN, David. (1978), *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- MESSNER, Francis. (1990), "Liberté religieuse, neutralité et coordination entre les Etats et les Eglises. L'exemple de la République fédérale d'Allemagne". *Revue d'éthique et de théologie morale* (le supplément), n°175: 95-117.
- MONSMA, Stephen; SOPPER, Cristophe. (1997), *The Challenge of Pluralism: Church and State in Five Democracies*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- MOORE, Barrington. (1966), *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*. Boston: Beacon Press.
- PAPATHATIS, Costas G. (1994), "Church and state in Greece". *Revue européenne des relations Églises-États*, I: 53-59.
- PEREZ-AGOTE, Alfonso. (2010), "Religious Change in Spain". *Social Compass*, 57: 224-234.
- PIERSON, Paul. (2000), "Path dependence, increasing returns and the study of politics". *American Political Science Review*, n°94 (2): 252-267.
- PORTIER, Philippe. (2005), "Les mutations de la laïcité française. Eléments d'analyse cognitive". *Bulletin d'Histoire Politique*, vol. 13, n° 3: 29-40.
- _____. (2010a), "Modernités plurielles ? Une analyse longitudinale des régimes de régulation du croire dans les démocraties stabilisées". In: M. Milot, P. Portier, J. P. Willaime (dir.). *Pluralisme religieux et citoyenneté*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- _____. (2010b), "L'Amérique et la France face à 'l'esprit de religion'. Retour sur une comparaison toquevillienne". *Social Compass*, n° 57: 180-193.
- _____. (2011a), "Les politiques religieuses dans les pays de tradition catholique majoritaire". *Revue de théologie de Louvain*, 42/2: 169-190.
- _____. (2011b), "Les politiques religieuses dans les pays de tradition catholique majoritaire". *Revue de théologie de Louvain*, 42/3, no prelo.
- POULAT, Emile. (1990), "En 1990, la laïcité pour une confession majoritaire: le catholicisme". In: H. Bost (ed.). *Genèse et enjeux de la laïcité*. Genève: Labor et Fides.
- ROZENBERG, Danièle. (2000), "Espagne: l'invention de la laïcité". *Sociétés contemporaines*, n°37: 35-51.
- SAGESSER, Caroline. (2009), "Le financement public des cultes en France et en Belgique: des principes aux accommodements". In: F. Forêt (dir.). *Politique et religion en France et en Belgique. L'héritage chrétien en question*. Bruxelles: Editions de l'Université de Bruxelles.
- SARKOZY, Nicolas. (2004), *La République, les religions et l'espérance*. Paris: Cerf.
- SORENSEN, J. P. (1997), *The Evangelical Lutheran Church in Denmark*. Copenhagen: The Council of Inter-Church relations.
- TILLY, Charles. (1975), *Dimensions of State Formation and Nation Building: The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: PUP.
- TYRELL, Hartmann. (2008), "Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie". In: M. Koenig, J. P. Willaime (dir.). *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*. Hamburg: Hamburger Edition.
- WALZER, Michaël. (1992), "Les deux universalismes". *Esprit*, n.187: 114-133.
- _____. (1996), *Traité sur la tolérance*. Paris: Gallimard.

WILLAIME, Jean-Paul. (2009), *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de dialogue et de reconnaissance*. Lyon: Olivetan.

_____. (2010). "Pluralité religieuse et citoyenneté en France et en Allemagne". In: M. Milot, P. Portier, J. P. Willaime (dir.). *Pluralisme religieux et citoyenneté*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Notas

- ¹ Aqui, é importante diferenciar "laicidade" e "secularização". A palavra "laicidade" é considerada na sua acepção jurídica: de modo geral, ela define um sistema penal no qual o Estado é respeitado em sua soberania e no qual as liberdades de consciência e de culto também são respeitadas. Destaca-se que esse ponto de vista remete a certa concepção do Estado e da religião. De modo contrário, a palavra secularização concerne à relação sociedade/religião: ela descreve a depreciação das religiões nas crenças e nas atitudes sociais. Sobre isso, ver, por exemplo, Baubérot e Milot (2010).
- ² Essa abordagem se baseia nas análises gerais de Samuel Einsenstadt. Ver, particularmente, Einsenstadt (2002). Ver também na área mais específica da religião, Katzenstein (2006); Berger, Davie e Fokkas (2008); Forêt e Itçaina (2011).
- ³ Evidentemente, a palavra "confessionalismo" não remete ao modelo heterônomo do Antigo Regime: ela descreve aqui, através da modernidade filosófica, um modelo de associação difícil entre um Estado (que se afirma em sua própria soberania) e uma Igreja (que adere, por sua vez, ao modelo de autonomia política).
- ⁴ Para uma análise da situação da Europa Oriental, ver Durham, Ferrari e Sewell (2003).
- ⁵ A oposição entre "sistemas de pluralismo elitista" e "sistemas de pluralismo igualitário" foi extraída de Côté (2003). É importante precisar que nossa tipologia não é exclusiva de outras abordagens. A de Monsma e Sopper (1997) distingue entre os regimes de separação, cooperação e de religião do Estado (ou nacional). Essa classificação não é tão distante da nossa: as duas primeiras se integram à nossa categoria "regime de separação", que foi dividida em duas subcategorias ("separação flexível" e "separação rígida", respectivamente).
- ⁶ Ver, sobre essa questão, a obra dirigida por Charles Tilly (1975), com a contribuição de Stein Rokkan.
- ⁷ A palavra "regulação" designa aqui não só o conjunto de regras, mas também as práticas flexíveis através das quais a força pública, agora soberana e dominante, é aplicada, em função dos valores que pretende defender, ao enquadrar o movimento das atividades religiosas.
- ⁸ A frase é uma citação do "ministro da Igreja" dinamarquês, no posto de 2001 a 2004, para descrever a situação confessionalista de seu país.
- ⁹ Sobre o fenômeno da aliança entre Igreja/Estado nos países protestantes, ver Gorski (2000). Nesse texto, o sociólogo americano lembra, por um lado, que a modernidade pode ser acompanhada, ao contrário do que se afirma frequentemente, de um fenômeno de "desdiferenciação" do político; por outro lado, afirma que essa "desdiferenciação" se manifestou, principalmente, nos países luteranos (pg. 150).
- ¹⁰ Para uma apresentação mais completa, ver, por exemplo, Sorensen (1997); Dübcek (2005). O controle do Estado não é sempre uma formalidade. A ministra da Igreja em vigor de 2001 a 2004 quis, assim, acentuar seu controle sobre os saltérios e começou até mesmo um processo disciplinar contra um pastor que havia se declarado descrente.
- ¹¹ Sobre esse modelo grego, ver, por exemplo, Papathatis (1994); Makrides (2011).
- ¹² As modificações de 1986, 2001 e 2008 não modificaram esse *status*.
- ¹³ Prevista no artigo 33 da Constituição para o Presidente da República e no artigo 59 para os deputados. No entanto, é possível não se submeter a esse ritual, sendo esta a regra. Alguns deputados, os do Partido Comunista e alguns do Pasok se recusam a prestar juramento; certos

- deputados muçulmanos escolheram prestá-lo sobre o Corão.
- ¹⁴ No entanto, o novo primeiro-ministro socialista Georges Papandreou, em 2010, submeteu a Igreja a uma fiscalização reforçada no âmbito de recuperação da economia grega.
- ¹⁵ É importante precisar que a Alemanha não é, obviamente, um país católico. Ela é biconfessional, com uma forte presença católica (mais de 40% da população). Sobre o conflito Igreja/Estado na Alemanha, ver Tyrell (2008).
- ¹⁶ Insiste-se que se trata apenas de princípios gerais. O Direito apresenta, na verdade, diferentes regimes de reconhecimento. Na Áustria, Itália, Alemanha ou em Portugal, por exemplo, a Igreja Católica se beneficia – apesar da igualdade dos cultos ser oficialmente declarada – de um regime político mais favorável que as outras confissões, principalmente na área dos financiamentos ou da educação. Nesse caso, tomamos a liberdade de remeter a nossos próprios artigos: Portier (2011a e 2011b).
- ¹⁷ Esse reconhecimento não concerne apenas às Igrejas católica e protestante, mas também a outras denominações como o judaísmo e os adventistas, por exemplo.
- ¹⁸ Essa possibilidade também vale para os muçulmanos.
- ¹⁹ Sobre todas essas questões, ver Messner (1990) e Willaime (2010).
- ²⁰ Para uma leitura nesse sentido, ver Bauer (1999) e Walzer (1996).
- ²¹ Sobre os movimentos de desconfessionalização na Itália, ver, por exemplo, Broglio (2004).
- ²² Desde 1985, as comunidades religiosas que fizeram acordos com os Estados têm a possibilidade de contar com uma parte do imposto de renda pago por seus membros.
- ²³ Essa lógica de laicização acentuada está relacionada com o nível mais elevado de secularização na França, em comparação com a Itália. Ver, sobre isso, Perez-Agote (2010).
- ²⁴ Aqui deve-se periodizar. Em um primeiro momento, a Igreja Anglicana influenciou as religiões minoritárias, fazendo o papel de interface entre a esfera religiosa e a política. Isso já não acontece mais hoje: as religiões minoritárias encontram-se no âmbito da representação pública em vias de conquistar sua autonomia. Viu-se isso ainda recentemente com a implementação de um “grupo de ligação com as comunidades religiosas” encarregado de “injetar ideias religiosas” nas políticas públicas, em termos de discriminação religiosa, educação ou cultura ou com a instauração de capelarias muçulmanas nas prisões, fora da capelaria anglicana. Sobre essas questões, ver Champion (2006).
- ²⁵ Poder-se-ia mostrar também que o poder político se distanciou extremamente, no âmbito da reprodução assistida, das recomendações recentes da Igreja Ortodoxa. Ver Agalopoullo (2011).
- ²⁶ Isto é, as adesões não-religiosas.
- ²⁷ É importante precisar que a Corte Europeia de Direitos Humanos anulou sua sentença de primeira instância (Lautzi vs. Itália) em março de 2011, sob a alegação de que os Estados possuem, em tese, uma ‘margem de apreciação’ e que o uso dos crucifixos não ameaçava nem a liberdade de consciência, nem a igualdade dos cidadãos italianos.
- ²⁸ Sobre o papel da lógica dos direitos humanos promovido pelas instâncias internacionais e o crescimento paralelo de uma cidadania multicultural, ver, por exemplo, Koenig (2005).
- ²⁹ O caso da Espanha e da Itália é diferente. Nominalmente católicas, as populações dos dois países considerados eram, de fato, divididas entre uma fração – dominante na época de Franco e Mussolini – que aceitava o papel diretor da Igreja e outra que a reduzia a um simples fornecedor de rituais e que, portanto, recusava os privilégios de que o Estado lhe dotava.
- ³⁰ Deve-se ter o cuidado de notar que pode haver, aqui e lá, retrações confessionalistas. A Dinamarca passou por essa reação nesses últimos anos, sob influência do Partido do Povo. Vimos o Ministério da Igreja recomendar que os professores recentralizassem sua proposta sobre a religião cristã, visto que ela é fundamental para a identidade nacional; e o governo chamar a conferência dos imãs – que havia tomado uma posição no momento das eleições – a continuar na esfera exclusiva do privado. Contudo, isso não impede que um movimento forte de equiparação dos *status* religiosos também se manifeste, a tal ponto que desde os anos 1990 evoca-se frequentemente a eventualidade

de uma separação da Igreja e do Estado. Essa idéia é defendida com muito vigor por certas forças políticas (Partido Radical, por exemplo) e por uma fração da própria Igreja, exasperada pelas interferências do ministro da Igreja anterior. A Grécia passa pelo mesmo tipo de retração, que vem, essencialmente, de alguns segmentos da Igreja Ortodoxa: “Não podemos nos unir com quem não compartilha da religião ortodoxa”, declarou em 2006 o arcebispo ortodoxo da Salônica, Mons. Anthémos (jornal *La Croix*, 9 de maio de 2006).

- ³¹ Sobre essa questão, ver Willaime (2009); Portier (2010b). Também falaremos aqui, assim como Jean-Paul Willaime, de “reconhecimento”. Nesse esquema, o Estado não se contenta em preservar a “liberdade negativa” dos crentes e das associações religiosas. Ele intervém para apoiá-los positivamente através de concessões de subvenções públicas e de novos direitos de expressão suscetíveis de se exercerem no próprio espaço estatal, e não somente na sociedade civil.
- ³² Em junho de 2002, o primeiro-ministro socialista francês Lionel Jospin decide instituir um encontro oficial anual entre o governo e os responsáveis pela Igreja Católica (núncio apostólico inclusive). Esse diálogo, saudado pelos papas João Paulo II e Bento XVI, se estabeleceu desde então como uma evolução decisiva no laicismo francês.
- ³³ O Presidente Nicolas Sarkozy produziu vários textos que visam mostrar a importância da religião (e, particularmente, do catolicismo) na regulação do social. Citemos, dentre outras alocações, reunidas no site da Presidência da República (www.elysee.fr), a alocação na sala de assinaturas do palácio de Latrão em Roma em 20 de dezembro de 2007, ou o discurso de recepção do papa em visita à França em 12 de setembro de 2008. Esses textos haviam sido precedidos por uma obra escrita de quando Sarkozy era Ministro do Interior (idem 2004). Lembremos que esse retorno ao religioso é uma forte tendência em vários Estados ocidentais. Ver, nesse sentido, para a Austrália, Maddox (2005).
- ³⁴ Sobre essa hipótese, ver Portier (2005). Deve-se acrescentar, além disso, que essa rearticulação do religioso e do político também está ligada à vontade do poder de encontrar enraizamentos estabilizadores em uma situação interna que a evolução internacional, a qual também está ligada à passagem para uma ultramodernidade construída em torno do “movimento e da incerteza” (ver sobre essa questão, Jean-Paul Willaime, *Ibid.*), torna muito volátil.

Recebido em setembro de 2010

Aprovado em fevereiro de 2011

Philippe Portier (philippe.portier@gsrl.cnrs.fr)

Diretor de estudos na École Pratique des Hautes Études (Paris-Sorbonne) e diretor do grupo Sociedades, Religiões e Laicidades no *Centre National de la Recherche Scientifique*, em Paris.

Resumo:

A regulação estatal da crença nos países da Europa Ocidental

Neste artigo, o autor analisa os regimes de regulação estatal das religiões na Europa Ocidental. No regime de confessionalidade do Estado, frequentemente adotado por países de tradição religiosa luterana e de cristianismo ortodoxo, opta-se pela assunção de uma religião oficial beneficiária de políticas públicas e arranjos simbólicos. Por outro lado, os regimes de separação constituem arranjos de demarcação mais rígidos ou mais flexíveis das fronteiras de atuação dos Estados e das religiões. Os modelos francês e alemão consistem em exemplos desses arranjos, respectivamente. O autor considera que atualmente se verifica um movimento duplo de desconfessionalização em alguns países e de reassociação em outros, que produziria uma certa homogeneidade em direção a um sistema europeu de regulação da crença, caracterizado por uma posição mediana entre o separatismo rígido e o confessionalismo não-igualitário, tendencialmente ancorado num regime de separação flexível.

Palavras-chave: laicidade, secularização, Europa Ocidental.

Abstract:

The state regulation of belief in the countries of Western Europe

In this article, the author examines the systems of state regulation of religion in Western Europe. In the confessional system of the state, often adopted by countries of Lutheran religious tradition and orthodox Christianity, the option is to assume an official religion beneficiary of public policies and symbolic arrangements. On the other hand, the separation regimes consists of arrangements of demarcation more rigid or more flexible of the boundaries of performance between states and religions. The French and the German models are examples of these arrangements, respectively. The author considers that currently there is a double movement of de-confessionalization in some countries and in other re-association, which would produce a certain homogeneity towards a European system of regulation of belief, characterized by a middle position between the rigid separatism and the confessionalism non-egalitarian, manily anchored in a flexible regime of separation.

Keywords: laicism, secularism, Western Europe.