

**A secularização na ultramodernidade católica européia: uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização**

**Jorge Botelho Moniz<sup>1</sup>**

**1. Secularização: metamorfose e ultramodernidade**

Como nos explicam Swatos e Christiano (1999, p. 211-212), o vocábulo secularização encontra a sua etimologia na palavra latina *saeculum* que quereria significar algo como uma *idade* ou *era*. Nos séculos IV e V ele ganhou o sentido de *o mundo*, provavelmente como extensão da ideia de espírito de época. Com o passar do tempo começaram a desenvolver-se concepções ambíguas para descrever o conceito, tais como: um tempo sem fim, para os crentes cristãos; o mundo lá fora, por oposição à situação de clausura do clero regular; um estilo de vida oposto ao sagrado e à palavra de Deus; uma distinção entre o direito civil e o direito eclesiástico ou entre as propriedades públicas e religiosas; ou ainda como uma ordem mundial e um programa moral de ação individual que responderia aos problemas da humanidade sem recorrer a explicações sobrenaturais.

No mínimo, pode-se afirmar que a origem e desenvolvimento do conceito de secularização são controvertidos. O tempo não ajudou a cicatrizar o debate, antes pelo contrário, como veremos.

A intenção deste trabalho não é fazer uma investigação sobre as suas dimensões teórico-epistemológicas – esse exercício seria infrutífero face à extensa bibliografia há

---

<sup>1</sup> Doutorando em Ciência Política e mestre em Direito pela Universidade Nova de Lisboa. Bolsista da Universidade Federal de Santa Catarina no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política. Email: [jorgemoniz.fellow@gmail.com](mailto:jorgemoniz.fellow@gmail.com).

décadas desenvolvida sobre o tema. Todavia, a complexidade, ambiguidade e falta de uniformidade sobre a definição do conceito de secularização obrigam-nos a traçar um quadro operativo de três fases, de modo a alcançarmos um melhor recorte do nosso objeto de estudo.

A primeira será designada de *moderna*. Aqui situamos a sua apropriação por parte da sociologia da religião, principalmente por Weber (1978; 2003) e Tönnies (1955) entre 1900-1930. Apesar de não construírem teorias da secularização, as suas noções de declínio da dominação das instituições religiosas sobre os indivíduos e as concepções de individualismo, racionalização, mundanização e, em particular, a ideia weberiana de desencantamento do mundo foram imprescindíveis aos teóricos da secularização que fariam dela um dogma reinante neste campo de estudo. Entre eles pontuavam Wilson (1966) e a sua ideia de societalização, Berger (1967) e a libertação da dominação de instituições e práticas religiosas, Luckmann (1967) e a diferenciação institucional, a privatização da crença e a bricolagem religiosa e Martin (1969) e a pluralização e declínio da prática confessional.

A segunda é *pós-moderna* e surge, entre as décadas de 1970-2000, como resposta ao determinismo e linearidade da oposição modernidade-religião defendidos pelas teorias clássicas da secularização. Para Glasner (1977), Fichter (1981) e Hadden (1987) elas haviam sido originadas em doutrinas e/ou crenças alimentadas pelos investigadores das ciências sociais, subsistindo em dados infundados após mais de vinte anos de pesquisa. O advento da ideia de secularização como um mito sociológico obrigou à sua reformulação, desde a génese até aos seus efeitos previsíveis. Falava-se agora de retorno do sagrado (BELL, 1977; RIESEBRODT, 2000), desprivatização do religioso, destacando-se o novo protagonismo das religiões na esfera pública (CASANOVA, 1994), dessecularização (BERGER, 1999) e pós-secularização (MARTELLI, 1995).

A última etapa é a *ultramoderna*<sup>2</sup> que se desenvolve, essencialmente, a partir dos inícios do século XXI. Baseada na tese de Eisenstadt (2000) sobre as múltiplas

---

<sup>2</sup> Segundo Willaime (1998, p. 31), a ultramodernidade é uma modernidade bem-sucedida, porquanto desencantada e problematizada. Para o autor, a modernidade tornou-se desapontante a partir do momento em que começou a exercer as suas faculdades de autorreflexão e autocrítica. Transformou-se numa crítica do modernismo e do seu absolutismo utópico. A ultramodernidade, enquanto tempo de “secularização pluralista”, traz consequências para a religião (WILLAIME, 2005). Willaime diz que ela trouxe uma abertura cultural que permitiu às crenças religiosas reentrar no discurso público e revelar-se, não como

modernidades e mais sensibilizada para o particularismo ou contexto específico da cada região ou país, a secularização passa a ser interpretada como um fenômeno plural (LAMBERT, 1994; 2000) e/ou multidimensional (DOBBELAERE, 1981; 2002). O principal argumento destas múltiplas secularidades ou culturas de secularidade (WOHLRAB-SAHRA e BURCHARDT, 2012, p. 808) diz-nos que a secularização deve ser sempre entendida à luz dos distintos contextos políticos, culturais, confessionais e sócio-históricos. Tal como as outras características da modernidade, ela encontraria diversas expressões e desenvolvimentos face à pressão das múltiplas exigências e aspirações das diferentes sociedades (TAYLOR, 2007, p. 21).

As dificuldades inerentes a concepções paradigmáticas (TSCHANNEN, 1991) e de pan-teorias da secularização (TOLDY, 2013, p. 37) conduzem-nos, como demonstra a última fase de desenvolvimento<sup>3</sup>, à necessidade de procedermos a análises mais finas no que concerne às hodiernas relações do *religioso*<sup>4</sup> com a esfera pública, nas suas variegadas dimensões.

A nossa proposta não pressupõe que a teoria da secularização e os seus desígnios se tornaram obsoletos no século XXI. Cremos que ela é um bom ponto de partida para estruturar as nossas reflexões sobre a relação religião-sociedade. Todavia, concordamos com Shupe (1990, p. 26) e Pickel (2011, p. 3) quando sugerem que a teoria necessita de revisão, nomeadamente os pressupostos sobre a sua evolução unilinear e determinista. Face às grandes variações que Stepan (2011, p. 114-115) detetou nas relações entre Estado, religião e sociedade existentes nas democracias modernas e, conseqüentemente, às múltiplas expressões de secularização<sup>5</sup>, é necessária contextualização. Segundo Pickel (2011, p. 4), a secularização é sobretudo produto da circunstância. Concordamos, porque, não obstante a existência de determinados padrões de relação Estado-Igreja

---

unidades abrangentes de fé, mas como recursos simbólicos possíveis a partir dos quais novas identidades subculturais se podem formar e novos valores podem emergir.

<sup>3</sup> Apesar de não descurarmos as outras, encontramos-nos cientificamente mais próximos desta etapa.

<sup>4</sup> Face a conceitos tão controvertidos como são *religião*, *religiosidade* ou *religioso*, decidimos operacionalizá-los de duas formas. Principalmente no nível *sociocultural*, os termos designarão aquilo que Huber e Huber (2012) denominam de as cinco dimensões de análise do *religioso*, a saber: prática pública, prática privada, experiência, ideológica e intelectual. Nos outros dois sobre as dimensões *político-histórica e jurídica*, os conceitos serão interpretados à luz das suas esferas organizacionais e institucionais. Perto do que Bourdieu (1971) denominou de *campo religioso*, ou seja, uma esfera relativamente autónoma, caracterizada pela produção, reprodução e difusão de bens e serviços religiosos e, sobretudo, por um processo de complexificação institucional crescente. No resto do trabalho, a aplicação desses conceitos deverá ser feita mediante a interpretação destas duas definições.

<sup>5</sup> Em rigor, Stepan (2011, p. 115) usa a expressão “múltiplos secularismos”. Contudo, pelo facto de esse conceito ser mais restrito (sobretudo associado à esfera política) e não abranger a totalidade da dimensão do fenómeno que pretendemos estudar adotaremos o termo “múltiplas secularizações”.

(Bhargava, 2011, p. 96-105; Stepan, 2011, p. 117-135), as vicissitudes históricas de cada país e os seus processos políticos de construção de identidade parecem conduzir a secularizações dependentes de cada percurso histórico (*path dependence*), incluindo os seus contra efeitos. O atual desafio científico passa então, no nosso ver, pelo descodificar da diversidade desses processos.

É nesta fresta deixada aberta pela sociologia da religião que a ciência política, pela sua interdisciplinaridade inata e pelas suas capacidades analíticas, descritivas, comparativas e de sistematização dos fenômenos políticos e sociais, deve intervir. Assim sendo, a originalidade da nossa contribuição prende-se com a introdução de um elemento operativo e mensurável que, aplicado a um grupo de países determinado e assente em critérios analíticos práticos, nos permita aferir da hipótese da secularização na ultramodernidade europeia (Willaime, 2006).

A nossa proposta de análise traz-nos várias inquietações que levamos para o início da dissertação: faz sentido ainda falar da secularização? Se sim, de que tipo? Poder-se-ão detetar subtipos de secularização? Existirá alguma coisa como um tipo particular de secularização? Se sim, poder-se-á falar de uma secularização católica ou de outro género? Como devemos examinar esta forma particular de secularização? Quais as dimensões empíricas a analisar e quais os seus critérios de escolha? Como proceder à inferência das proposições da nossa pesquisa?

De forma a podermos dar resposta a tamanha inquietude iremos, na primeira fase do trabalho, selecionar e justificar os nossos casos de estudo; na segunda, com recurso à matriz comparativa, entraremos nas dimensões de análise do nosso objeto de pesquisa; e, na terceira, apresentaremos os resultados e benefícios decorrentes de uma forma de investigação, de recorte mais fino, como a que propomos.

Para já, prestemos atenção à etapa preambular.

## **2. Sobre os casos de estudo**

A escolha dos nossos casos de estudo respeita critérios amplos e objetivos não só com o fim de oferecer maior consistência científica ao objeto de estudo – a secularização –, mas essencialmente para permitir a sua melhor compreensão.

Ao nível metodológico, propomos uma análise comparativa mais sensível aos contextos e percursos histórico-culturais de cada país. Contrariamente ao que sucedeu

no passado, não pretendemos usar um caso específico para, a partir daí, formular generalizações acerca do *religioso*. Pelo contrário, despojando-nos de pretensões universalistas, falamos da interação entre Estado, religião e sociedade num contexto específico. Como sugerimos, no que concerne à religião, o mundo não é plano. Ou seja, cremos que ela atua de maneira assaz diferente em distintos contextos e que isso dificulta a regra do *ceteris paribus* – a constância do nosso objeto de estudo. Por isso, recorreremos ao desenho de investigação dos sistemas mais similares, no qual comparamos casos que pareçam, formalmente, o mais semelhante possível e, a partir daí, maximizamos as diferenças da nossa amostra.

Assim sendo, escolhemos casos de estudo que se afiguram capazes de oferecer melhores condições teórico-analítico-metodológicas e maior consistência epistemológica à nossa hipótese de partida. Os países selecionados foram Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polônia e Portugal<sup>6</sup>. A sua escolha foi baseada em três critérios essenciais que passamos a examinar.

O primeiro critério funda-se no fato de serem todos os países com separação Estado-Igreja. Sem exceção, as relações entre o *temporal* e o *espiritual* baseiam-se, formalmente, em princípios de separação, igualdade, neutralidade e aconfessionalidade. Genericamente, em Portugal estes preceitos vêm plasmados no nº 4 do artigo 41º e no artigo 13º da Constituição e nos artigos 2º; 3º e 4º da Lei da Liberdade Religiosa (LLR); na Eslováquia no artigo 1º e nº 3 do artigo 24º da Constituição; na Áustria no nº 1 do artigo 7º da Constituição; em Espanha nos artigos 14º e 16º; em Itália nos artigos 7º e 8º da Constituição; e, por fim, na Polônia no artigos 25º e 53º da Constituição. Todavia, elas também se desenvolvem com base no preceito legal da cooperação. Em Portugal este princípio vem plasmado no artigo 5º da LLR e artigo 1º da concordata; na Espanha no nº 3 do artigo 16º da Constituição e no artigo 7º da LLR; na Eslováquia no nº 5 do artigo 4º da lei 308/1991 sobre liberdade religiosa, emendado pela concordata de 2000; na Áustria no artigo 15º da lei de bases do direito constitucional; na Itália nos artigos 7º e 8º da Constituição; e na Polônia nos nº 3 a 5 do artigo 25º da Constituição. É, de certa forma, aquilo que Stepan (2000, p. 37) chama de tolerâncias gêmeas (*twin tolerantions*) – os limites mínimos de liberdade de ação estabelecidos pelas instituições políticas

---

<sup>6</sup> Estamos cientes de que os países selecionados passaram por processos de democratização diferentes: Itália e Áustria nas décadas de 1940-1950; Portugal e Espanha, década de 1970, e Eslováquia e Polônia, inícios da década de 1990. Esses momentos diferentes de maturidade democrática serão tomados em conta no desenvolvimento da nossa investigação.

relativamente às autoridades e comunidades religiosas e vice-versa. Ou seja, um estágio de secularidade, mas onde existe uma relação amigável ou positiva entre o *político* e o *religioso* (*ibid.*, p. 42).

O segundo concerne a sua tipologia de relacionamento Estado-Igreja. Os casos de estudo estão perto do que Bhargava (2011, p. 105-108) designa por distância acordada (*principled distance*), na medida em que lhes é permitido um tratamento diferenciado das várias igrejas e confissões religiosas. Esta tipologia é baseada na separação com lei especial, hierarquização de igrejas e liberdade religiosa (MATOS, 2013, p. 93-100)<sup>7</sup>. Para uma melhor compreensão deste modelo devemos analisá-lo à luz do esforço de regulamentação estatal das igrejas por meio de uma ou mais leis especiais – p. ex., as concordatas<sup>8</sup>, as leis de liberdade religiosa ou acordos formais com as confissões religiosas. Com base nestes elementos, desde que se obedeça ao *princípio de fato* (critérios de representatividade ou longevidade), as autoridades públicas passam a poder, legitimamente, tratar de maneira diferente as diferentes igrejas.

O derradeiro critério diz respeito à sua condição sociocultural. Não obstante os fenômenos de secularização aqui perceptíveis, selecionámos apenas países de maioria católica apostólica romana. Em traços gerais, os países eleitos apresentam elevadas taxas de integração em confissões religiosas (média de 88%); apesar de todas estarem a perder integrantes da fé católica, têm tendência para o imobilismo religioso (também 88%); apresentam uma frequência relativa a atos religiosos, apesar de discrepante, bastante viva (45%), em particular durante a infância (75%, aproximadamente); e manifestam uma crença em Deus ainda muito presente (média de 86%) (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010).

---

<sup>7</sup> Alguns exemplos clássicos de países europeus de maioria católica foram excluídos da nossa análise. São os casos de França que não possui hierarquização de igrejas nem liberdade religiosa (devido à perseguição das seitas); da Irlanda que apresenta uma separação Estado-Igreja sem lei especial; da Bélgica cuja ausência de liberdade religiosa também é afetada pela perseguição às seitas; da Eslovénia e do Luxemburgo que não apresentam hierarquização de igrejas; e, por fim, do Mónaco e Liechtenstein que possuem igrejas de Estado e onde, no caso do primeiro, ainda falha a liberdade religiosa (MATOS, 2013, p. 93-100).

<sup>8</sup> Uma concordata pode ser designada como um convênio, acordo ou tratado bilateral assinado entre o Estado da Cidade do Vaticano (representada pelo Papa ou, por vezes, pelos bispos da Igreja católica) e outros Estados com personalidade jurídica internacional (LEITE, 2000, p. 423). É difícil avançar com uma descrição breve de todas as suas dimensões controvertidas. No entanto, podemos dizer que a Santa Sé, pelo fato de estar sediada no Vaticano, pode emergir com personalidade jurídica internacional de pleno direito e celebrar convenções ou contratos internacionais. Isso sucede, mesmo que a Igreja católica não seja um Estado, no sentido próprio do termo (MACHADO, 1993, p. 89-90).

Com base nestes três critérios operativos e nas considerações que tecemos sobre eles, cremos estar em condições de mergulhar, mais profundamente, nos dimensões de estruturação e discriminação que envolvem o nosso objeto de estudo.

Comecemos, então, pela última.

### 3. Dimensão sociocultural

Neste nível de análise investigaremos, com recurso a estudos estatísticos longitudinais, as relações recíprocas entre o *religio* e a *societas*. O exame e a interpretação dos níveis de religiosidade subjetiva permitir-nos-ão melhor compreender a evolução das dimensões sociais da religião e religiosa da sociedade.

Comecemos com o caso austríaco<sup>9</sup>. A Áustria tem hoje, segundo dados de 2014, 5,27 milhões de pessoas que se consideram católicas (KATHOLISCHE KIRCHE, 2015), aproximadamente, 61,5% do total da população. É o país, dos seis selecionados, que menor percentagem de católicos apresenta. Esse número tem vindo a decrescer desde a década de 1960, na qual apresentava valores próximos dos 90% do total da população, mas acentuou-se nos inícios da década de 2000 – em 2001 apenas 73,6% (POTZ, 2008, p. 417). Outras denominações religiosas tradicionais austríacas têm seguido o mesmo caminho. Os protestantes e luteranos são cada vez mais minoritários: com 6,2% de fiéis nas décadas de 1950-1960, 4,7% em 2001 (*Ibid.*) e, em apenas onze anos, 3,7% em 2014 (EVANGELISCHE KIRCHE, 2015). Inversamente assiste-se à ascensão, moderada, de outras confissões religiosas como a islâmica – 4,3% para 6,2% entre 2001 e 2009 (JANDA e VOGL, 2010, p. 6)<sup>10</sup>.

No caso eslovaco a formação das convicções religiosas foi progressivamente reposta, por meio de um regresso às fontes que foram marginalizadas ou destruídas durante o período anterior a 1989 (MORAVČÍKOVÁ, 2008, p. 526). A Eslováquia é um dos casos mais singulares dos países selecionados visto que, logo a seguir à libertação comunista e com o advento da liberdade religiosa, entre o período 1991-2001 não só se registou um aumento de 11% no número de pessoas que se consideravam religiosas (de 72,8% para 84,1%), como também praticamente todas as confissões

---

<sup>9</sup> O caso austríaco é, neste campo, de particular difícil análise. Os dados sobre religião foram excluídos desde 2001 dos censos nacionais. Consequentemente, os dados passaram a ser levantados pelas estruturas internas das próprias confissões religiosas.

<sup>10</sup> A Igreja ortodoxa greco-oriental é a quarta confissão mais representada no país. Em 2010 representava 2,3% do total da população. Aproximadamente 190 mil de fiéis (PEW RESEARCH CENTER, 2011).

beneficiaram de um incremento de fiéis (*Ibid.*, p. 528-529)<sup>11</sup>. Por exemplo, a Igreja católica de 60% para 69%; a protestante de Augsburg de 6,2% para 6,9%; a católica grega de 3,4% para 4,1%; a ortodoxa de 0,6% para 0,9%; entre dezenas de outras. Não obstante, as principais confissões têm sentido dificuldades em manter esses indicadores. Atualmente, a católica possui apenas 62% do mercado religioso, o que representa dentro dos países selecionados o segundo menor valor percentual, e a católica grega 3,8% também no período de 2011 (Central Intelligence Agency). Por seu turno, a segunda maior representante do mercado religioso, a igreja protestante, viu aumentar o seu número de fiéis para 8,2% (*Ibid.*).

Em Espanha, o catolicismo é a única religião com forte presença social. Contudo, essa proposição deve ser analisada à luz duma sociedade cada vez mais secular. A morte do General Franco (1975) e a consequente transição democrática (culminada na Constituição de 1978) acentuou essas mudanças. O número de católicos diminuiu a cada ano – 83,5% (1998), 80,3% (2002); 77,3% (2006); 76,4% (2010); 69,3% (2015) –, algo que representa a maior descida entre os países selecionados (Centro de Investigaciones Sociológicas). Ao invés disso, o número de não-crentes e ateus vem aumentando gradualmente (*Ibid.*). Por sua vez, a diminuição das práticas religiosas tem-se acentuado, representando uma das maiores quedas do mundo ocidental entre 1981 e 2001 (NORRIS e INGLEHART, 2011, p. 74). Pelo fato de apresentar o mercado religioso mais flexível dos países selecionados, não é possível detetar um aumento significativo de outras confissões religiosas (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010). Entre 2006 e 2015, por exemplo, o número de crentes doutra religião manteve-se nos 1,9%, embora com flutuações nesse hiato<sup>12</sup>. As religiões minoritárias mais representadas são principalmente a muçulmana, mas também a protestante e ortodoxa (AA.VV., 2012, p. 49).

A Itália é também um país majoritariamente católico. Dados estatísticos apontam que em 2010 a percentagem de católicos, embora em decréscimo, se situasse nos 83% (*Ibid.*: 47). Dos países selecionados a Itália era aquele que, em 2001, maior percentagem de católicos possuía, mas atualmente a situação é diferente. A desafetação religiosa no país tem sido feita, quase exclusivamente, às custas do catolicismo (EUROPEAN

---

<sup>11</sup> Contrariamente à sua congénere checa que, segundo dados de 2011, mantém uma forte tradição ateuista e agnóstica (aproximadamente, 35%) e uma fraca expressão católica (não além dos 10,5%) (CZECH STATISTICAL OFFICE, 2012).

<sup>12</sup> Cf. barómetros mensais do CIS entre 2006-2015.

VALUES STUDY, 2010). Inversamente, outras confissões religiosas têm despontado: o islamismo (3,7%) e o protestantismo (1,3%) (PEW RESEARCH CENTER, 2011; AA.VV., 2012, p. 47). A Itália é um país que mantém taxas de participação religiosa elevadas, face a outras congêneres – é um dos países em que os jovens mais regularmente frequentam serviços religiosos (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010) e foi o único país europeu onde a taxa de participação religiosa semanal aumentou entre 1981-2001 (NORRIS e INGLEHART, 2011, p. 74). Coincidentemente, ou não, foi um dos raros Estados em que a crença em Deus se manteve estável entre 1975-2001 e não em declínio como é tendência (*Ibid.*: 90).

Por seu turno, os países do leste europeu que desde 1989 se libertaram do comunismo apresentam grandes variações em matéria de identificação religiosa. Entre eles, a Polónia é aquele no qual as pessoas mais se consideram religiosas (95,5%) (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010). Em 2011, 87,6% da população se definia católica romana<sup>13</sup> (AA.VV., 2013, p. 99) – o valor que menos variação negativa sofreu entre os países selecionados no período 2001-2010. Ainda em 2001 foi considerado o país mais religioso da Europa, estando apenas atrás de Malta em matéria de participação religiosa (BOROWIK, JEROLIMOV e ZRINŠČAK, 2004, p. 13). No entanto, a queda do comunismo produziu alguns efeitos secularizantes, como o decréscimo da participação e da identificação religiosa, a quebra de confiança na ação política e social católica e, principalmente, mutações na hierarquia de valores derivadas da mudança geracional. A opinião sobre a Igreja enquanto instituição, porém, permanece positiva (73%) e algumas tradições tendem a continuar – tal como a resistência ao casamento fora da religião católica (RAMET, 2014, p. 26-27). A Polónia é um caso de imobilismo religioso católico quase perfeito, não havendo espaço para pluralismo religioso – 1,3% ortodoxos, 0,4% protestantes e 0,4% outras confissões religiosas (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010).

Em Portugal o catolicismo triunfante do século XV e a ausência histórica de experiências pluralistas religiosas, a partir de então, marcaram de forma indelével o monolitismo religioso nacional. Apesar da descida sentida no pós-Revolução de 1974 (15%), a percentagem de católicos em período democrático estabilizou, encontrando-se

---

<sup>13</sup> O grupo dos católicos poloneses engloba os católicos gregos, arménios e bizantino-eslavo. Todos reconhecem o Papa como chefe da Igreja católica.

hoje nos 81%<sup>14</sup>. A segunda menor perda percentual dos países selecionados<sup>15</sup>, para a instituição na qual os portugueses afirmam mais confiar (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010). O segundo maior grupo religioso é, na verdade, o sem-religião (crentes sem religião, ateus e agnósticos)<sup>16</sup>. No total representam 6,85% da população (subida de 42%, a maior no período 2001-2011) (INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, 2002, p. 538; 2012, p. 530). As restantes comunidades religiosas são, conseqüentemente, minoritárias, desafiando com pouca força o monolitismo católico. Não obstante a subida gradual desde a década de 1980 (36% até 2011), nomeadamente dos grupos protestantes e das Testemunhas de Jeová, os seus números são ainda residuais (3,9% em 2011)<sup>17</sup> (*Ibid.*). A prática religiosa, apesar da tendência decrescente e do seu atual cariz heterodoxo, sincrético e pessoal, estabilizou principalmente em inícios da década de 1990, sendo uma das maiores dos países selecionados (EUROPEAN VALUES STUDY, 2010).

Em suma, podemos afirmar que todos os nossos casos de estudo têm sofrido com o fenômenos de deslocação e recomposição dos níveis de religiosidade subjetiva que, até certo ponto, têm vindo a desafiar o monopólio das religiões tradicionais, principalmente nas últimas décadas. A manutenção duma maioria católica romana e a existência de mercados religiosos, tendencialmente, não muito dinâmicos, não tem impedido as minorias religiosas de viver períodos de ascensão moderada. Esta situação deve-se, sobretudo, à perda de aderentes que a Igreja católica, inversamente, tem sofrido. Não obstante as diversas mutações do *religioso* nestas sociedades, continua a ser evidente que a religião, em sentido lato, e até as expressões de religiosidade subjetiva e de prática religiosa continuam a ter um impacto, no mínimo, considerável na vida dos indivíduos.

#### 4. Dimensão político-histórica

Este ponto pesquisa as vicissitudes históricas e as idiossincrasias políticas de cada um dos nossos casos de estudo. A observação do desenvolvimento da relação entre o *religio* e a *civilitas*, nomeadamente após a transição democrática, e da influência das

---

<sup>14</sup> Cf. censos do INE – Instituto Nacional de Estatística entre 1981-2011.

<sup>15</sup> O mercado religioso nacional, a par da Polónia, é um exemplo de imobilismo religioso quase perfeito.

<sup>16</sup> O fato de Portugal nunca ter experimentado uma visão religiosa moderada entre católicos e não-católicos (p. ex. o protestantismo) repercute-se na ascensão deste grupo.

<sup>17</sup> Esses cultos religiosos proliferam, esmagadoramente, nas regiões urbanas (p. ex. Lisboa e Vale do Tejo).

diferentes matizes políticas e culturais na sua definição atual são um local privilegiado para entrarmos no segundo nível de análise do fenômeno da secularização.

Voltemos ao caso austríaco. A Áustria tem uma forte tradição concordatária. A primeira concordata data de 1448 e esteve em vigor durante quase quatro séculos. A segunda concordata, de 1855, por vicissitudes históricas com o primaz e com o Papa teria vida curta e seria formalmente abolida em 1874 (POTZ, 2006, p. 11-14; 2008, p. 417-419). A terceira e atual concordata e o seu protocolo adicional de 1933<sup>18</sup> representaram um inglório esforço do chanceler Engelbert Dollfuss para evitar a expansão do nazismo ou do marxismo à Áustria, no contexto da Primeira República (1919-1938). Todavia, com a anexação da Áustria à Alemanha, em 1938, Hitler declara a concordata nula e as relações Estado-Igreja deixam de existir no plano contratual. A revogação manter-se-ia durante quase vinte anos. Terminada a guerra, em 1945, várias questões se levantaram sobre a manutenção dos preceitos concordatários firmados durante a ditadura, em especial, a lei matrimonial. A pacificação das relações Estado-Igreja, iniciada em 1952 com o *Mariazeller Manifesto*, permitiria, em 1957, o reconhecimento pelo governo austríaco da concordata de 1933<sup>19</sup>, embora com atualizações<sup>20</sup> (POTZ, 2006, p. 13-14).

Na Checoslováquia a *Revolução de Veludo* e a conseqüente queda do comunismo, em finais de 1989, findaram com o controle estatal sobre a religião na federação. Prontamente a Igreja católica agiu no sentido de reavivar o conservadorismo e catolicismo de um povo que ainda se encontrava federado a uma dominante, industrializada e altamente secular República Checa (MULIK, 2006, p. 167-168; MORAVČÍKOVÁ, 2008, p. 531). A pressão do Vaticano<sup>21</sup> culminaria na assinatura da Concordata de 2000. Todavia, o documento não é mais do que um tratado-quadro que estipula a criação de outras quatro concordatas que regulem as forças armadas, as escolas, o financiamento e a objeção de consciência (*Ibid.*, p. 533). Apesar de toda a

---

<sup>18</sup> Entrariam em vigor antes mesmo da nova Constituição de 1934.

<sup>19</sup> As relações Estado-Igreja na Áustria são, portanto, reguladas atualmente pela concordata de 1933, visto que a sua validade se encontra hoje reconhecida a nível nacional e internacional.

<sup>20</sup> O casamento tornou-se uma questão civil e o apoio financeiro à Igreja passou a ser considerado um assunto privado. Mas, com o tempo, mais acordos bilaterais foram concluídos – em 1960, sobre a regulação da lei das propriedades; em 1962, sobre assuntos escolares; e em 1960, 1964 e 1968 sobre matérias organizacionais.

<sup>21</sup> Primeiramente, com a visita papal de Abril de 1990 onde o Papa simbolicamente, depois de voar de Praga, beijou o chão como se tivesse chegado a outro país; depois, com a acentuação por parte da conferência episcopal checoslovaca e dos bispos eslovacos da ideia abstrata de direito à autodeterminação, sem recorrer a um eventualmente problemático referendo; e por fim, a relação alcançada entre catolicismo e nacionalismo eslovaco.

polêmica, nomeadamente com a *concordata de consciência*<sup>22</sup> que conduziu à interferência da União Europeia e à queda do governo em 2006, até à presente data apenas os dois primeiros foram firmados (em 2002 e 2004, respetivamente), permitindo a instauração de capelarias militares e a gestão escolar pela Igreja católica e o seu financiamento público (MULIK, 2006, p. 176-180; MORAVČÍKOVÁ, 2008, p. 543-544).

Em Espanha, desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) existia um mal-estar entre Franco e a Igreja católica por causa das importantes mudanças doutrinárias aí assumidas. A concordata de 1953 tornara-se um documento anacrónico. A abertura democrática evidenciaria de modo dramático como ela não se coadunava com as exigências da sociedade espanhola. Era necessário revê-la. A importância da reforma fica provada pela celeridade com que o assunto foi tratado na transição democrática (IBÁN, 2008, p. 150; 2009, p. 314). Antes ainda do simbólico Acto 1/1977, sobre a reforma política, havia sido firmado um acordo com a Santa Sé. A revisão de 1976, que terminaria com o patronato real e com os privilégios eclesiásticos, garantiu a prossecução das relações concordatárias (BLANCO, 2006, p. 201-202). Desde Dezembro de 1979 que existem quatro acordos de natureza concordatária ratificados com o Vaticano<sup>23</sup> – sobre matérias legais, financeiras, assistência militar e sobre a educação e assuntos culturais. Muitos têm sido os seus desafios jurídicos, mas também as críticas apontadas por, alegadamente, concederem benefícios injustos à Igreja católica (CONCORDAT WATCH, 2008). Têm surgido questões sobre a ingerência da Igreja nos currículos escolares; sobre a inviolabilidade dos seus registos documentais da era franquista e a interferência, indireta, em processos judiciais; ou sobre as isenções das propriedades eclesiásticas, inclusive comerciais e acerca do ininterrupto financiamento público da Igreja (IBÁN, 2008, p. 161-162).

Por seu turno, o *Risorgimento* italiano provocou a ideia de incompatibilidade entre Igreja e patriotismo. Além disso, os seus preceitos liberais, em particular a Lei das

---

<sup>22</sup> Desde 2004 que o Vaticano procura fazer ratificar a concordata sobre a objeção de consciência que possibilitaria alargar o significado original do seu significado (recusa à guerra) – a recusa de fazer algo contrário à doutrina católica. Isso possibilitaria que a consciência católica fosse livremente exercida sem responsabilidade pelos danos causados a terceiros. Para especialistas da União Europeia, isso representa uma sobreposição aos direitos humanos e, como tal, não deve ser tolerada.

<sup>23</sup> Apesar da sua denominação diferente estes quatro acordos são e pelo de natureza concordatária e são considerados pelo Tribunal Constitucional e pelo Supremo Tribunal espanhol como tratados internacionais.

Garantias de 1871 e a Lei de 1873<sup>24</sup> potencializariam a *questão romana* (VENTURA, 2006, p. 116; CATROGA, 2010, p. 552-553). Todavia, a fraqueza do Estado italiano aliada à força que o Vaticano preservava não permitiu, como em França, o surgimento duma religião civil ou secular. Sem surpresas, o processo de separação foi interrompido e, a partir da I Grande Guerra, surge uma aproximação institucional. A ascensão ao poder, em 1922, do partido fascista e antiliberal é marcada por uma reconciliação com a Igreja católica (FERRARI, 2008, p. 222). A conclusão dos acordos de Latrão (1929), além da criação do Estado do Vaticano, restituía-lhe parte dos privilégios perdidos durante o período liberal. Novamente, as demais confissões religiosas passavam apenas a ser toleradas. O final da II Grande Guerra e a conseqüente democratização do país, a Constituição liberal de 1948 e o final do sistema de religião do Estado, não abalam porém a concordata de Latrão (*Ibid.*, p. 222-223; VENTURA, 2006, p. 118-119). Só depois de um importante processo de secularização iniciado, no campo jurídico, na década de 1970 e culminado na década de 1980<sup>25</sup> se dá uma reforma no direito civil eclesiástico e a assinatura da nova concordata (1984), enfim, harmonizada com os princípios constitucionais de liberdade e igualdade no campo religioso (*Ibid.*, p. 223; *Ibid.*, p. 120).

Na Polônia, se, por um lado, com o final da I Grande Guerra as relações do novo Estado com a Igreja católica foram consideradas de grande importância, assinando-se a primeira concordata (1925); por outro lado, a ascensão comunista no pós-II Grande Guerra culminou na anulação das relações concordatárias e trouxe uma política de eliminação das confissões religiosas do espaço público (RYNKOWSKI, 2006, p. 136-137; RYNKOWSKI, 2008, p. 452-453). Após essa fase, as relações Estado-Igreja foram reconstruídas gradualmente, a partir do zero. Entre 1950-1970 existe apenas um *modus vivendi* entre ambos e a Igreja católica concentra-se, apenas, em defender os seus interesses (propriedades ou prerrogativas). A partir de 1974 surge um protocolo que reatava as relações diplomáticas com o Vaticano e a Igreja – através das ações dos cardeais Wysznski e Wojtyla –, alargando o seu campo de atividades sociais e

---

<sup>24</sup> Sobre a indenização por expropriação da Igreja católica de Roma e sobre a perda de personalidade jurídica das comunidades religiosas, respetivamente.

<sup>25</sup> Referimo-nos, principalmente, às leis sobre o divórcio de 1970, à lei sobre o aborto de 1978 e ao acórdão do Tribunal Constitucional (203/1989) sobre o reconhecimento da laicidade como princípio do sistema constitucional.

culturais<sup>26</sup> (*Ibid.*, p. 453). No final do regime comunista, em 1988, é redigido um projeto de concordata que é imediatamente suprimido após 1989 pela perspectiva dum melhor acordo. Tal como em 1918 a questão da concordata afigurava-se urgente. Se em 1991 já havia um projeto de concordata, em 1993 esta seria mesmo assinada, apesar de, por variegados motivos legais e políticos, a sua ratificação só ter chegado em 1998, meses após a entrada em vigor da Constituição<sup>27</sup> (RYNKOWSKI, 2006, p. 145-147).

Por fim, atentemos ao caso português. É longa a tradição política nacional de relações com a Igreja católica. Desde o ato de vassalagem de 1143, às onze concórdias do período 1210-1642, até às inúmeras concordatas assinadas durante a formação do território<sup>28</sup> (BRITO, 2006, p. 155-156; CANAS, 2008, p. 471). A falta de experiências pluralistas no campo religioso (*Ibid.*; VILAÇA, 1997, p. 278), tanto na corte como no povo, trouxe a abertura da primeira fresta na muralha legislativa nacional. Com a monarquia constitucional (1820-1910) o catolicismo passava a ser a religião oficial do Estado. O advento do republicanismo (1910-1926), do jacobinismo e das leis laicistas desequilibrariam, porém, esse secular equilíbrio Estado-Igreja<sup>29</sup>. Com a ditadura (1933-1974) e a Constituição de 1933 houve o propósito de afastar o sistema de religião oficial e de reconhecer a liberdade religiosa. No entanto, mas não se hesitou em reconhecer o catolicismo como o sustentáculo moral da nação portuguesa com a revisão constitucional de 1935. A concordata de 1940 e o seu acordo missionário seriam a expressão máxima do catolaicismo salazarista. Enfim, a transição democrática (1974) e a Constituição de 1976 abriram portas a um novo Portugal (AZEVEDO, 2002, p. 14). Todavia, as relações com a Igreja manter-se-iam (no plano formal) iguais. A vigência dos diplomas legais de 1940 seria apenas tocada pelo protocolo adicional de 1975<sup>30</sup>,

---

<sup>26</sup> Essa ação foi bem-sucedida, sendo reconhecida pelos poloneses como um dos motivos para o colapso da Polónia comunista. A boa opinião pública sobre a intervenção da Igreja, logrou-lhe forte crédito nos primeiros anos do período democrático.

<sup>27</sup> Nesse ano o governo polonês procurou fazer algumas alterações à concordata sob forma de protocolo adicional, mas o Vaticano rejeitou e a concordata seguiu com a mesma força de 1993. Em 2007, como resultado da concordata, é assinado um acordo sobre as capelanias militares, embora esse acordo tenha sido feito com a conferência episcopal polonesa e não com a Santa Sé.

<sup>28</sup> A primeira data de 1289, mas muitas outras existiram em 1737 e 1745, sobre a instituição do patriarcado de Lisboa; 1778 e 1848 sobre nomeações e deposições irregulares de bispos; e 1928 e 1929 sobre o padroado na Índia, Macau e Timor.

<sup>29</sup> Além da Constituição de 1911 que já consagrava a não-confessionalidade do Estado e a liberdade de consciência dos cidadãos, a Lei da separação do Estado e das igrejas, do mesmo ano, viria a dar corpo ao gravíssimo conflito religioso aberto pelos republicanos.

<sup>30</sup> Introdução da dissolubilidade do casamento católico.

perdurando até ao século XXI, quando a LLR - Lei da Liberdade Religiosa (2001) empurrou Estado e Igreja para uma nova concordata nascida em 2004.

Nos casos de estudo ora analisados as relações Estado-Igreja não se mantiveram estáticas. Pelo contrário, foram desafiadas e reinterpretadas pelos diferentes momentos políticos e sociais de cada país. Todavia, alguns elementos são transversais a praticamente todos. Em especial, relevamos as longas tradições, nuns mais noutros menos, contratuais com as igrejas, nomeadamente a católica; a capacidade das confissões religiosas, após as transições para a democracia, de (re)conquistarem para si espaço vital e incontornável nas novas sociedades democráticas; e o fato de o advento da democracia, da liberdade religiosa e da separação não terem impedido a cooperação com o *religioso*. Neste contexto, um aspeto que consideramos igualmente relevante é o fato de em todos os Estados examinados existirem concordatas. Mais importante do que esse fenómeno *per se* é a constatação de que esse tratado internacional, assinado com a Santa Sé, já existia antes da redação das Constituições das respetivas repúblicas (p. ex., Portugal, Itália e Áustria), mesmo que posteriormente tenha sofrido alterações, ou de ter sido negociada e definida, embora não ratificada, antes da promulgação da lei fundamental (p. ex., Polónia e Espanha). Estamos em crer que este fator marcou de forma indelével as atuais relações de cooperação entre o Estado e a Igreja católica e, por consequência dos princípios democráticos que o primeiro se vê obrigado a arregar em matéria religiosa – liberdade, não discriminação e igualdade –, entre ele e as demais confissões religiosas radicadas nos diversos países.

## 5. Dimensão jurídica

Através do último nível de análise que propomos entender-se-á qual o enquadramento jurídico que os Estados hodiernos – seculares – oferecem às diferentes igrejas e confissões religiosas. Para melhor compreendermos esta dimensão, a nossa análise focar-se-á em particular na estratificação ou hierarquização que a legislação nacional, mas também a internacional (p. ex., as concordatas), de cada um dos países selecionados estabelece e os tipos de escalões de discriminação *ex lege* face ao *religio* que ela permite ou, no mínimo, favorece.

Apesar de a cooperação contratual na Áustria ser apenas possível com a Igreja católica, as relações do Estado não se esgotam aí (POTZ, 2006, p. 11). No caso

austríaco as igrejas e cultos são consideradas coletividades de direito público *sui generis*<sup>31</sup> e encontram-se hierarquizadas por um sistema de paridade em degraus, típico germânico (POTZ, 2008, p. 423). No topo da pirâmide e de acordo com a lei de 1874, encontram-se as associações religiosas oficial e historicamente reconhecidas. O seu estatuto é regulado por leis específicas. Para a Igreja católica, por exemplo, a concordata de 1933. Mas, outras igrejas se encontram nesse patamar, é o caso da minoritária Igreja protestante através da autoproclamada lei protestante de 1961 que lhe oferece um estatuto igual à anterior, mas também da Igreja ortodoxa com a lei de 1967, dos israelitas pela disposição de 1984, dos muçulmanos pela lei de 1988 e do rito oriental através da lei de 2003 (POTZ, 2006, p. 15-17; 2008, p. 424-427). Na base da hierarquia, através duma lei de 1998, situam-se as associações – *comunidades confessionais religiosas* (*Ibid.*, p. 427-428). Estas têm direito à aquisição de personalidade jurídica, mas sem o estatuto de coletividades de direito público. O mesmo se passa com os cultos que, a partir de 2002, passaram a poder adquirir o estatuto de associações.

Na Eslováquia, após o desmembramento federativo, o Estado reconheceu convenções bilaterais e internacionais sobre direitos humanos e liberdades fundamentais que constrangeram a Constituição de 1992 a assumir, através dos artigos 1º e 24º, a separação, a liberdade religiosa e de consciência como princípios fundamentais da relação Estado-Igreja (MULIK, 2006, p. 168-170). Com base nestes artigos, as igrejas e comunidades religiosas são reconhecidas como instituições públicas *sui generis* (MORAVČÍKOVÁ, 2008, p. 538). A lei considera-as como pessoas jurídicas iguais. Contudo, o surgimento da concordata de 2000 demarcaria a Igreja católica das demais confissões ao nível de direitos, segurança e benefícios (*Ibid.*, p. 533-534). Em 2002 o Estado ofereceu às igrejas e cultos registados um acordo de diferente natureza jurídica, mas praticamente idêntico em matéria de conteúdo. Onze delas assinaram a convenção em 2003<sup>32</sup> e em 2011 já eram 18 (ONDRASEK, 2011). Novos movimentos religiosos como a Zazen Internacional, a Igreja da cientologia, entre centenas de outras que aproveitaram a queda do comunismo para se instalar no território, não se podem registar como comunidades reconhecidas pelo Estado por não cumprirem os critérios necessários (p. ex., o número de fiéis) (MULIK, 2006, p. 174-175; MORAVČÍKOVÁ,

---

<sup>31</sup> De acordo com o artigo 15º da lei de bases do direito constitucional – *Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger*: StGG.

<sup>32</sup> Entre elas: a Igreja apostólica, baptista, adventista, protestante, católica-grega, testemunhas de Jeová e ortodoxa (MULIK, 2006, p. 172-174; MORAVČÍKOVÁ, 2008, p. 540).

2008, p. 239-241). Segundo Moravčíková (*Ibid.*, p. 536), existe na Eslováquia um equilíbrio nas relações Estado-Igreja entre paridade e cooperação. Ou seja, algo entre a separação estrita e um sistema de direito civil eclesiástico.

Por seu turno, em Espanha a Constituição de 1978 declara a não-discriminação por motivos religiosos (artigo 14º), o não-estabelecimento de igrejas ou neutralidade e a cooperação com as confissões religiosas, com especial menção para a Igreja católica (artigo 16º). Não obstante tais disposições, a assinatura de acordos com as confissões religiosas aumentou no período pós-1978. Em particular, depois da publicação da lei da liberdade religiosa de 1980 e com o acordo com as confissões minoritárias de 1992 (IBÁN, 2008, p. 151-154; BLANCO, 2006, p. 203-208). Houve três acordos concluídos: com a Igreja protestante e as comunidades judaica e muçulmana. Os cultos minoritários são, assim, considerados ao mesmo nível da Igreja católica, apesar de esse ser um estatuto jurídico meramente instrumental (IBÁN, 2008, p. 153). Por exemplo, contrariamente ao conteúdo diverso e eficaz das concordatas, os acordos das confissões minoritárias podem ser unilateralmente modificados pelo parlamento. O sistema jurídico atual, em matéria de direito das religiões, reflete ainda a influência do confessionalismo católico<sup>33</sup> e estratifica os cultos através dum sistema piramidal (BLANCO, 2006, p. 200 e 220-223; IBÁN, 2008, p. 154-158). Em primeiro lugar, a Igreja católica com o máximo de direitos oferecido pelos acordos concordatários; em segundo, os cultos individuais que concluíram acordos; em terceiro, todos os cultos registados, mas sem acordo especial; e em quarto lugar, outros que ainda não dispõem de estatuto particular.

À semelhança do caso espanhol, a Constituição italiana consagra nos seus artigos 7º e 8º a liberdade igualdade dos indivíduos em matéria religiosa e o sistema de cooperação entre o Estado e as confissões religiosas. Os preceitos constitucionais acentuam implicitamente a preponderância dos acordos estabelecidos com a Santa Sé e, conseqüentemente, ajudam a estratificar o direito civil eclesiástico italiano (VENTURA, 2006, p. 119-124; FERRARI, 2008, p. 223-227). São quatro os escalões que podemos encontrar. No topo, a Igreja católica pelo estatuto particular oferecido pela concordata

---

<sup>33</sup> Lembremos, v.g., que os acordos entre o Estado e as confissões religiosas não são um desenvolvimento exclusivo do princípio constitucional do artigo 16º, visto que a Santa Sé já possuía um acordo concordatário assinado com o Estado espanhol na fase pré-constitucional (1976).

de 1984 e por várias outras disposições importantes<sup>34</sup>. Numa posição intermediária, as associações como comunidade religiosa que assinaram convenções *intese* (acordos de direito interno) com o Estado<sup>35</sup>. Elas possuem um estatuto jurídico semelhante, se não igual, ao do Vaticano. Na base da pirâmide encontramos as associações de fato cuja prática religiosa se desenvolve sem autorização estatal<sup>36</sup>. Estes grupos são regulados pela lei nº 1159/1929 e/ou disposições de direito geral que lhe estão associadas e, como tal, continuam excluídos de certos tratamentos preferenciais importantes (p. ex., financiamento, ensino ou capelanias).

Na Polônia, a noção de separação Estado-Igreja surge depois de 1989 com a lei sobre a liberdade de consciência e religião. A fonte mais importante de direito eclesiástico polonês, a Constituição de 1997<sup>37</sup>, apresenta também essa ideia de autonomia, mas com cooperação (RYNKOWSKI, 2006, p. 138-139; 2008, p. 454-456). No seu artigo 25º, além de assegurar a igualdade entre confissões religiosas e a neutralidade estatal, garante a cooperação com a Igreja católica mediante acordos internacionais concluídos com a Santa Sé e com as outras igrejas e confissões religiosas por meio de acordo entre os seus representantes. Estes acordos ou estatutos, assinados entre 1928 e 1997 com quinze igrejas ou cultos registrados<sup>38</sup>, foram firmados antes de a Constituição entrar em vigor, ou seja, nenhum deles cumpre as condições do número 5, do artigo 25º, consubstanciando-se apenas como atos unilaterais do Estado e não tendo qualquer valor de acordo ou convenção (*Ibid.*, p. 139-143; *Ibid.*, p. 457-459). Na Polônia, o sistema de registo das confissões religiosas é também o principal mecanismo de diferenciação entre as comunidades religiosas (*Ibid.*, p. 457). No topo da hierarquia, a Igreja católica com a concordata como tratado internacional; abaixo, mas não formalmente, os cultos com estatutos assinados com o Estado; num lugar intermediário,

---

<sup>34</sup> Sobre as pessoas morais eclesiásticas e os bens (1984); a instrução religiosa católica nas escolas públicas (1985); a proteção da vida eclesiástica e religiosa (1996); e a assistência espiritual às forças da polícia (1999).

<sup>35</sup> Entre elas, a igreja valdense (1984), os adventistas do 7º dia (1986), as assembleias de deus (1986), a união das comunidade judaicas e baptistas (1987 e 1993) e os luteranos (1993).

<sup>36</sup> É o caso do Islão ou da Cientologia, cujas doutrinas práticas religiosas, segundo a interpretação dominante, se encontram em contradição com a ordem pública.

<sup>37</sup> Além de ter conseguido fazer assinar a concordata antes da Constituição entrar em vigor, fazendo com que o sistema legal polonês se tivesse que conformar a ela, também o texto constitucional, foi fortemente influenciado pela Igreja católica. Além do número 3, do artigo 25º, onde explicitamente surge a definição de acordo concordatário com a Santa Sé, encontramos no texto preambular uma *invocatio dei* e uma homenagem feita à herança cristã da nação.

<sup>38</sup> Um deles foi firmado com a Igreja católica em 1989, antes do projeto de concordata. Outros foram assinados com todos os cultos maioritários (à exceção das Testemunhas de Jeová), entre eles: ortodoxos, muçulmanos, protestantes, metodistas, baptistas, adventistas, judeus ou pentecostais.

cerca de 150 grupos religiosos registados e cuja relação com o Estado se baseia no quadro geral das relações Estado-Igreja; por fim, os restantes cultos não registados.

De igual modo, em Portugal, o sistema de relações Estado-Igreja implementado pela Constituição de 1976 assume a neutralidade, a igualdade de tratamento e a separação entre o Estado e confissões religiosas (artigo 41º). O diploma não refere qualquer forma de diálogo contratual entre Estado e igrejas nem invoca qualquer religião particular<sup>39</sup> (BRITO, 2006, p. 155). Contudo, como diz Vitalino Canas (2008, p. 477), o princípio da igualdade não é completamente aplicado e o da separação deve ser interpretado de maneira muito reservada. Se, por um lado, a LLR foi um passo importante rumo à igualdade de tratamento, permitindo às confissões religiosas estabelecer acordos com o Estado em matérias de interesse comum; por outro, a mesma lei não só não incentiva nem favorece estes acordos<sup>40</sup>, como ainda estabelece um lugar privilegiado para a Igreja católica (artigo 58º), mantendo a força das Concordatas de 1940 e 2004<sup>41</sup> (BRITO, 2006, p. 163-164). O direito português estabelece, por conseguinte, uma hierarquização entre igrejas e cultos (CANAS, 2008, p. 480-485). No cume, as igrejas e cultos instalados à longa data ou *radicados* no país<sup>42</sup> – com particular destaque para a Igreja católica, por conta do estatuto particular conferido pelo tratado internacional concordatário<sup>43</sup>; depois, aqueles que se encontram registados e que possuem personalidade jurídica enquanto pessoas morais religiosas<sup>44</sup>; e, por fim, igrejas e cultos sem personalidade jurídica por consequência da ausência de registo.

Este tipo de separação Estado-Igreja com hierarquia e com lei especial é uma variante da separação à francesa, na qual existe uma ou mais igrejas destacadas. É por

---

<sup>39</sup> Contrariamente ao que sucede na Polónia ou em Espanha.

<sup>40</sup> A opinião geral da Comissão para Negociação da LLR foi de que a proliferação de acordos tende a aumentar as desigualdades (BRITO, 2006, p. 163-164). Assim, o Estado deverá evitar negociá-los se o objetivo de tais acordos puder ser alcançado pela normal aplicação da LLR.

<sup>41</sup> Situação de desigualdade que muitos defendem se encontrar de acordo com o princípio do tratamento igual face à importância social da Igreja católica em Portugal – o famigerado preceito legal do tratar o igual como igual e o desigual como desigual (ALVES, 2007, p. 35; LOPES, 2002, p. 75).

<sup>42</sup> Em 2011 eram cinquenta, entre as quais: a Igreja católica, a Aliança Evangélica Portuguesa e as comunidades islâmica e israelita (MARUJO, 2011). Os critérios para serem considerados como radicados em Portugal são: estar há 30 anos, de forma organizada, no país ou há 60 anos no estrangeiro e, pelo número de membros e pela sua história em Portugal, ser expectável que a sua estrutura perdure (CANAS, 2008, p. 483). Estas ganham direitos particulares, v.g., validade civil do casamento religioso, o reembolso do IVA, a percepção de 0,5% dos rendimentos dos contribuintes, acesso ao tempo de antena na televisão e rádio públicas, possibilidade de assegurar cursos de religião e moral nas escolas públicas, entre outros.

<sup>43</sup> A própria aquisição de estatuto de pessoa jurídica moral é adquirida de maneira diferente, visto que a Igreja católica e os demais cultos se encontram sujeitos a regimes jurídicos diferentes. O estatuto da Igreja é reconhecido pela assinatura dum convenção de direito internacional e o das outras igrejas através do registo de cultos criado pelo decreto-lei 134/2003.

<sup>44</sup> Em 2013 eram mais de 730, um aumento de 11% face a 2010 (GUERREIRO e BALASTEIRO, 2013).

esse motivo que, normalmente, se considera que este sistema não concretiza o critério da separação. Em verdade, se, por um lado, a hierarquização deixa intacta a liberdade religiosa, por outro, afeta a igualdade de oportunidades entre as confissões religiosas.

Nos países ora examinados pudemos detetar dois padrões de hierarquização ou de discriminação de igrejas. Primeiramente, os casos austríaco e eslovaco onde existem dois escalões diferentes: as igrejas oficialmente reconhecidas (as igrejas católica, protestante ou ortodoxa, *inter alia*), com particular destaque para a católica por causa do tratado internacional concordatário; e as associações, i.e., as comunidades confessionais religiosas na Áustria e todas as confissões que não cumprem requisitos básicos (p. ex., o número mínimo de fiéis) na Eslováquia. Nos restantes quatro países, existem, *grosso modo*, quatro escalões de hierarquização. No cume da pirâmide, apesar de não formalmente<sup>45</sup>, situa-se a Igreja católica por consequência da relação concordatária; abaixo encontramos as confissões religiosas que concluíram acordos com o Estado<sup>46</sup>; em terceiro lugar, os cultos registados mas sem acordo especial; por fim, as igrejas e confissões religiosas sem personalidade jurídica por consequência da ausência de registo.

## 6. Conclusão

A fase ultramoderna do debate da secularização obriga-nos a falar deste fenómeno no plural. Como nos diz Willaime (2005), vivemos um tempo de “secularizações plurais”. É portanto um período que exige um maior esforço de análises contextuais acerca do nosso objeto de estudo. O investigador consciente não pode continuar a admitir a existência de regras *a priori* que resolvam de maneira simplista a questão da secularização. Pelo contrário, deve considerar de maneira mais sensível as circunstâncias políticas, sociais e culturais das sociedades modernas. Esta consciência tem, no nosso ver, alguns ganhos epistemológicos. Em primeiro lugar, mantém a base

---

<sup>45</sup> Nos casos português e polonês a distinção entre o primeiro e o segundo nível não existe no plano formal. No entanto, pela força do tratado internacional concordatário, com carácter supraconstitucional, a Igreja católica surge destacada das demais confissões religiosas registadas (RYNKOWSKI, 2008, p. 457-459; CANAS: 2008, p. 478-485).

<sup>46</sup> É o caso das igrejas radicadas historicamente em Portugal (v.g. a aliança evangélica e as comunidades islâmica e israelita), dos cultos individuais com acordo estabelecido com o Estado na Espanha (protestantes, judeus e muçulmanos), das *intese* na Itália (v.g., as igrejas valdense, adventista, as comunidade judaicas e baptistas) e na Polónia dos cultos com estatutos assinados com o Estado (v.g., ortodoxos, muçulmanos, protestantes, judeus ou pentecostais).

teórico-empírica da teoria da secularização. Porém, em segundo, expande o seu escopo de análise e fomenta a descoberta e interpretação de novos modelos explicativos. Por fim, permite-nos examinar a forma precisa e o conteúdo específico da secularização, oferecendo um conhecimento cientificamente mais rigoroso sobre o fenômeno de deslocação e recomposição do *religioso* em diferentes regiões do mundo.

A proposta de análise mais fina e rigorosa que oferecemos sobre os nossos casos de estudo contrapõe-se, assim, às concepções paradigmáticas ou unilineares da secularização. A complexidade e idiosincrasias inerentes a cada um dos países selecionados desafiam a construção de arquétipos exclusivamente estadocêntricos ou sociocêntricos, como sucedeu no passado. É por isso que, na perspectiva por nós desenvolvida, propomos que política e religião não são geometria, devendo-se investigar esta relação e as suas constantes mutações à luz de uma lente mais sensível a contextos regionais e culturais particulares.

Tal como fomos afirmando, o nosso estudo não coloca em questão a tese da secularização, mas considera-a a partir de uma perspectiva diferente, ou seja, como um fenômeno de deslocação e recomposição do *religioso* numa ultramodernidade europeia católica particular. Até certo ponto, pode-se afirmar que se trata de uma construção contextualista, porquanto se mostra sensível às diferentes configurações regionais ou nacionais. Todavia, não alinhamos em teorias puramente contextualistas, em especial, pelo fato de elas não oferecerem *per se* o mínimo de base comum para a resolução da questão da secularização, tornando-a demasiadamente volátil e inconclusiva (BHARGAVA, 2011, p. 108-109). Deste modo, cremos que ela deve ser entendida como um conceito multidimensional – complexo e pluralista e não unilinear ou determinista – que nos obrigue, enquanto cientistas políticos, a uma permanente reflexão sobre o novo papel que o *religioso* ganhou para si ou que lhe foi oferecido dentro das estruturas simbólicas e organizativas das sociedades hodiernas.

As ciências sociais necessitam, portanto, de delimitar mais o escopo de análise do fenômeno da secularização. Neste sentido procurámos apresentar seis casos de estudo que, mediante critérios amplos, objetivos e operacionais, nos permitissem um olhar mais rigoroso sobre o nosso objeto de investigação. Os países selecionados e a introdução da matriz comparativa levaram-nos a uma reflexão mais profunda que não apenas permitiu deslindar algumas das variações que aí se encontram, mas, sobretudo, depurar as similitudes e os padrões existentes.

Quanto às últimas, as mais relevantes para a conclusão da nossa pesquisa, podemos encontrar cinco marcos centrais:

- 1) Manutenção de sociedades esmagadoramente religiosas, particularmente católicas, e de índices relativamente elevados de prática religiosa (pública ou privada), não obstante a mudança e desfragmentação das expressões tradicionais de religiosidade.
- 2) Capacidade de resiliência e adaptação do *religioso* (ao nível subjetivo) e das igrejas (ao nível prático) às diferentes vicissitudes históricas que a modernidade europeia lhes trouxe.
- 3) Cumprimento, *de jure*, de todos os requisitos legais da separação (aconfessionalidade, neutralidade, igualdade e liberdade).
- 4) Todavia, simultaneamente, sob o pretexto da promoção da liberdade religiosa e da prossecução de fins sociais comuns, aceitação do princípio de cooperação com as igrejas e confissões religiosas, através do estabelecimento de leis especiais.
- 5) Desenvolvimento de estruturas legais de hierarquização de igrejas, podendo, assim, o Estado discriminar positivamente as diversas confissões religiosas.

Os dois primeiros padrões detetados desafiam as teses primárias da secularização que afirmavam que a modernidade extinguiria a religião ou que, no mínimo, privatizá-la-ia. Os dois seguintes desafiam o princípio da separação, entendido enquanto um estágio de separação absoluta entre Estado e Igreja. O derradeiro põe em jogo o princípio da igualdade de oportunidades para todas as igrejas e confissões religiosas, criando, metaforicamente, uma ou mais igrejas de Estado.

Este equilíbrio delicado entre os conceitos de religiosidade subjetiva, separação, liberdade religiosa, cooperação institucional, igualdade entre confissões, *inter alia*, tem obrigado os nossos casos de estudo a adotar um tipo de separação dialógica, de pacto e entendimento com as igrejas. Nele os países se encontram num estado de (re)consideração contínua, mas não inconstante, sobre os limites controvertidos e permanentemente negociados do *religioso* na ultramodernidade europeia.

Estamos em crer que a complexidade do fenómeno da secularização nos condenou, enquanto cientistas sociais, bem ou mal, à visão de um horizonte sempre aberto acerca do papel que o *religioso* ganhou para si, dentro dos campos simbólico e organizacional, nas sociedades hodiernas. Esse fato traz-nos, porém, uma série de inquietações sobre o

seu estudo. Em particular, questionamo-nos: dadas as circunstâncias, com que regularidade deve esse exercício de investigação ser efetuado? Não se esgota a si mesmo a partir de um determinado momento? Estes modelos são válidos apenas para o presente ou servem como plataforma futura de discussão? Que outras dimensões de investigação podem entrar na sua observação? Quais as fronteiras físicas e teóricas da sua análise?

Com este estudo não temos a pretensão de encetar e encerrar a discussão em torno deste tipo de secularização. Tal seria impossível num tão curto espaço de reflexão. Todavia, esperamos que a introdução desta lente mais contextual, assente em critérios e níveis de análise definidos (mas não estanques), além de possibilitar pesquisas mais finas e um progresso epistemológico mais concreto da realidade social, nos permita contribuir originalmente para o debate científico em torno da secularização, servindo de referência ou inspiração para o desenvolvimento de novos modelos teórico-empíricos.

## Referências

AA.VV., “The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World’s Major Religious Groups as of 2010”. In LUGO, L. (dir.), Washington: Pew Research Center, 2012.

AA.VV., “Ludność. Stan i struktura demograficzno-społeczna - NSP 2011”, Varsóvia: Główny Urząd Statystyczny, 2013.

ALVES, D. João, “Revisão da Concordata de 1940: Algumas Notas”. In GOMES, M. S. C. (coord.), *Estudos Sobre a Nova Concordata: Santa Sé – República Portuguesa, 18 de Maio de 2004*, Actas das XIII Jornadas de Direito Canónico, 4 a 6 de Abril de 2005, (Lusitania Canónica; 11), Lisboa: Universidade Católica, 2007, pp. 29-37.

AZEVEDO, Carlos Moreira, “Momentos e Temas em Confronto nas Relações Igreja-Estado em Portugal”. In GOMES, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 9-30.

BERGER, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, Nova Jérσία: Doubleday, 1967.

\_\_\_\_\_, “The Desecularization of the World, a Global Overview”. In BERGER, P. L. (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Michigan: Grand Rapids, 1999, pp. 1-18.

BHARGAVA, Rajeev, “Rehabilitating Secularism”. In CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 92-113.

BLANCO, Miguel Rodríguez, “Religion and Law in Dialogue: The Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religions in Spanish Law”, In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Proceedings of the Conference Tubingen, 18 a 21 de Novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 197-230.

BOROWIK, Irena, JEROLIMOV, Dinka Marinović e ZRINSCAK, Siniša, “Religion and Patterns of Social Transformation – or: How to Interpret Religious Changes in Post-Communism?”. In AA.VV. (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb: Institute of Social Research, 2004, pp. 9-20.

BOURDIEU, Pierre, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue française de sociologie*, 12, 2, 1971, pp. 295-334.

BRITO, José de Sousa e, “Covenantal and Non-Covenantal Cooperation of State and Religion in Portugal”. In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Proceedings of the Conference Tubingen, 18 a 21 de Novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 155-164.

CANAS, Vitalino, “État et Églises au Portugal”. In ROBBERS, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 470-500.

CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

CATROGA, Fernando, *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*, Coimbra: Almedina, 2006.

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, “The World Factbook”, disponível em <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/>, acesso a 16.05.2016.

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, “Barómetros”, disponível em [http://www.cis.es/cis/open/cm/ES/11\\_barometros/index.jsp](http://www.cis.es/cis/open/cm/ES/11_barometros/index.jsp), acesso a 16.05.2016.

CZECH STATISTICAL OFFICE, “Population by religious belief, municipality size groups and by regions”, 2012, disponível em <https://vdb.czso.cz/>, acesso a 16.05.2016.

DOBBELAERE, Karel, “Secularization: a multi-dimensional concept”, *Current Sociology*, 29, 2, 1981, pp. 3-153.

\_\_\_\_\_, *Secularization: An analysis at three levels*, Bruxelas: P.I.E.-Peter Lang, 2002.

EISENSTADT, Shmuel, “Multiple modernities”, *Daedalus*, 129, 1, 2000, pp. 1-30.

EUROPEAN VALUES STUDY, “European Values Study 2008, 4th wave”. GESIS Data Archive, Colónia, Alemanha, ZA4757 Data File Version 1.1.0 (2010-11-30), doi:10.4232/1.10154, 2010, disponível em <http://www.europeanvaluesstudy.eu/>, acesso a 16.05.2016.

EVANGELISCHE KIRCHE, “Facts & Figures. Membership according to own census 2014”, 2015, disponível em <http://www.evangel.at/english/facts-figures/>, acesso a 16.05.2016.

FERRARI, Silvio, “État et Églises en Italie”. In ROBBERS, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 221-245.

FICHTER, Joseph, “Youth in search of the sacred”. In WILSON, B. (ed.), *The Social Impact of the New Religions*, Nova Iorque: Rose of Sharon Press, 1981, pp. 21-41.

GLASNER, Peter, *The Sociology of Secularisation. A critique of a concept*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977.

GUERREIRO, Catarina e BALASTEIRO, Sónia, “Dispara número de igrejas não católicas em Portugal”, *Sol*, 2013, disponível em <http://www.sol.pt/noticia/86160>, acesso a 16.05.2016.

HADDEN, Jeffrey (1987), “Towards desacralizing secularization theory”, *Social Forces*, 65, 3, pp. 587-611.

HUBER, Stefan, HUBER, Odilo W., “The Centrality of Religiosity Scale (CRS)”, *Religions*, 3, 3, 2012, pp. 710-724.

IBÁN, Iván, “État et Églises en Espagne”. In ROBBERS, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 147-165.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA, “Censos 2001: resultados definitivos. XIV Recenseamento geral da população”, Lisboa: INE, 2002, disponível em <http://censos.ine.pt/>, acesso a 16.05.2016.

\_\_\_\_\_, “Censos 2011, XV Recenseamento geral da população – resultados definitivos”, Lisboa: INE, 2012, disponível em <http://censos.ine.pt/>, acesso a 16.05.2016.

JANDA, Alexander e VOGL, Mathias, “Islam in Österreich”, Österreichischer Integrationsfonds, 2010.

KATOLISCHE KIRCHE, “Statistik”, 2015, disponível em <http://www.katholisch.at/statistik>, acesso a 16.05.2016.

LAMBERT, Yves, “Les régimes confessionnels et l'état du sentiment religieux”. In BAUBÉROT, J.(ed), *Religions et Laïcité dans l'Europe des Douze*, Paris : Syros, 1994, pp. 241-263.

\_\_\_\_\_, “Le rôle dévolu à la religion par les Européens”, *Sociétés Contemporaines*, 37, 2000, pp. 11-33.

LEITE, A., “Concordatas”. In AZEVEDO, C. M. (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 1, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, 2000, pp. 423-429.

LOPES, José Joaquim Almeida, “A Concordata de 1940 entre Portugal e a Santa Sé na Lei da Liberdade Religiosa de 2001”. In GOMES, M. S. C. (coord.), *Relações Igreja-Estado em Portugal: Desde a Vigência da Concordata de 1940*, Actas das X Jornadas de Direito Canónico, 24 a 26 de Abril de 2002, (Lusitania Canónica; 8), Lisboa: Universidade Católica, 2002, pp. 57-112.

LUCKMANN, Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Nova Iorque: Macmillan, 1967.

MACHADO, Jónatas, “A reconceptualização do regime concordatário”. In: MACHADO, Jónatas (ed.), *O Regime Concordatário entre a “Libertas Ecclesiae” e a*

*Liberdade Religiosa. Liberdade de religião ou liberdade da Igreja?*, col. *Argumentum* (6), Coimbra: Coimbra Editora, 1993, pp. 89-109.

MARTELLI, Stefano, *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo, Edições Paulinas, 1995.

MARTIN, David, “Towards eliminating the concept of secularization”, *The Religious and the Secular: Studies in secularization*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1969, pp. 9-22.

MARUJO, António, “Já há 50 confissões religiosas «radicadas» em Portugal”, *Público*, 2011, disponível em <http://www.publico.pt/portugal/jornal/ja-ha-50-confissoes-religiosas-radicadas-em-portugal-22346950>, acesso a 16.05.2016.

MATOS, Luís Salgado de, “Para uma tipologia do relacionamento entre o Estado e a igreja”. In FERREIRA, A. M. E MATOS, L. S. (orgs.), *Interações do Estado e das Igrejas – Homens e instituições*, 1ª ed., Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2013, pp. 25-106.

MORAVCIKOVÁ, Michaela, “État et Églises en République slovaque”. In ROBBERS, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2ª ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 526-556.

MULIK, Peter, “Covenantal and Non-covenantal Cooperation of State and Religions in Slovakia”, In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Convenant and Non-convenant Cooperation between State and Religion in Europe*, Proceedings of the Conference Tübingen, 18 a 21 de Novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 165-188.

NORRIS, Pippa e INGLEHART, Ronald, “Uneven Secularization in the United States and Western Europe”. In BANCHOFF, T. (ed.), *Democracy and the New Religious Pluralism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2007, pp. 31-57.

ONDRASEK, Lubomir Martin, “Financing Churches in Slovakia: Debate and Dilemma”, The Martin Center for the Advanced Study of Religion, 2011, disponível em <http://divinity.uchicago.edu/sightings/>, 16.05.2016.

PEW RESEARCH CENTER, “Table: Christian Population as Percentages of Total Population by Country”, 2011, disponível em <http://www.pewforum.org/>, acesso a 16.05.2016.

PICKEL, Gert, “Contextual secularization. Theoretical thoughts and empirical implications”, *Religion and Society in Central and Eastern Europe*, 4, 1, 2011, pp. 3-20.

POTZ, Richard, “Covenantal and Non-covenantal Cooperation of State and Religions in Austria”, In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Proceedings of the Conference Tubingen, 18 a 21 de Novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 11-17.

\_\_\_\_\_, “État et Églises en Autriche”. In ROBBERS, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l'Union Européenne*, 2<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 417-448.

RAMET, Sabrina, “The Catholic Church in Post-Communist Poland: Polarization, Privatization, and Decline in Influence”, In RAMET, S. P. (ed.), *Religion and Politics in Post-Socialist Central and South-eastern Europe. Challenges since 1989*, Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2014, pp. 25-52.

RIESEBRODT, Martin, *Die Rüccker der Religionen. Fundamentalismus und der ‘Kampf der Kulturen’*, München, 2000.

RYNKOWSKI, Michał, “Religion and Law in Dialogue: Poland”. In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion and Law in Dialogue: Covenantal and Non-covenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Proceedings of the Conference

Tubingen, 18 a 21 de Novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 135-153.

\_\_\_\_\_, “État et Églises en Pologne”. In ROBBERS, Gerhard (ed.), *État et Églises dans l’Union Européenne*, 2<sup>a</sup> ed., Trier: Institute for European Constitutional Law, 2008, pp. 449-469.

SHUPE, Anson, “The stubborn persistence of religion in the global arena”. In SAHLIYEH Emile F. (ed.) *Religious Resurgence and Politics in the Contemporary World*, Nova Iorque: State University of New York Press, 1990, pp. 17-26.

STEPAN, Alfred, “Religion, democracy and the «twin tolerations»”, *Journal of Democracy*, 11, 4, 2000, pp. 37-57.

\_\_\_\_\_, “The multiple secularisms of democratic and non-democratic regimes”. In CALHOUN, C.; JUERGENSMEYER, M.; ANTWERPEN, J. (eds.), *Rethinking Secularism*, Nova Iorque: Oxford University Press, 2011, pp. 114-144.

SWATOS, William e CHRISTIANO, Kevin, “Secularization Theory: The Course of a Concept”, *Sociology of Religion*, 60, 3, 1999, pp. 209-228.

TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, 1<sup>a</sup> ed., Cambridge: Harvard University Press, 2007.

TOLDY, Teresa Martinho, “A Secularização da Sociedade Portuguesa no Contexto das Múltiplas Modernidades”, *Didaskália*, 1, 2, 2013, pp. 23-55.

TÖNNIES, Ferdinand, *Community and Association*, trad. Charles P. Loomies, Londres: Routledge, 1955.

TSCHANNEN, Olivier, “The Secularization Paradigm: A systematization”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30, 1991, pp. 395-415.

VENTURA, Marco, “Religion and Law in Dialogue: *Covenantal and Non-covenantal Cooperation of State and Religions in Italy*”, In PUZA, R. e DOE, N. (eds.), *Religion*

*and Law in Dialogue: Convenantal and Non-convenantal Cooperation between State and Religion in Europe*, Proceedings of the Conference Tubingen, 18 a 21 de Novembro de 2004, Leuven, Paris, Dudley: Peeters, 2006, pp. 115-130.

WEBER, Max, *Economy and Society*, eds. G. Roth e C. Wittich, Los Angeles: University of California Press, 1978.

\_\_\_\_\_, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons, Nova Iorque: Dover Publications 2003.

WILLAIME, Jean-Paul, “Paradoxes du protestantisme em modernité: Entretien avec Jean-Paul Willaime”. In MONTEIL, P. O. (ed.), *La grâce et le désordre : Entretiens sur la modernité et le protestantisme*, Genève: Labor et Fides, 1998, pp. 21-37.

\_\_\_\_\_, “Situation sociale et institutionnelle des protestantismes en Europe”. Colloque du centenaire de la Fédération protestante de France, Paris, 22 octobre, 2005, disponível em <http://www.protestants.org/?id=31399>, acesso a 16.05.2016.

\_\_\_\_\_, “La Sécularisation: Une exception européenne? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions”, *Revue Française de Sociologie*, 47, 4, 2006, pp. 755-783.

WILSON, Bryan, *Religion and Secular Society. A sociological comment*, Londres: C. A. Watts & Co, 1966.

WOHLRAB-SAHR, Monika e BUCHARDT, Marian, “Multiples Secularities: Toward a cultural sociology of secular modernities”, *Comparative Sociology*, 11, 2012, pp. 875-909.

## **A secularização na ultramodernidade católica europeia: Uma proposta de análise contextual e multidimensional do fenômeno da secularização**

**Resumo:** A ultramodernidade europeia trouxe um novo entendimento sobre o conceito de secularização. Mais sensível à pluralidade das suas expressões contextuais e à sua multidimensionalidade, a sociologia da religião redefiniu-a dentro dum campo mais plural, não se entrando porém no campo empírico-factual. Este desiderato parece ter sido deixado à ciência política. A nossa investigação é, portanto, uma moção por estudos mais finos e de recorte epistemológico mais preciso acerca da deslocação e recomposição do *religioso*. Para isso selecionamos um conjunto específico de países europeus – Áustria, Eslováquia, Espanha, Itália, Polónia e Portugal – e estabelecemos determinados critérios de pesquisa – dimensões sociocultural, político-histórica e jurídica – que nos ajudarão a refletir mais rigorosamente sobre os contornos modernos deste fenômeno. Com o recurso a um tipo específico de análise sobre a secularização desejamos não somente introduzir um contributo metodológico original, mas, principalmente, responder à demanda de elementos operativos e mensuráveis para interpretá-la à luz da ultramodernidade europeia.

**Palavras-chave:** Secularização; Europa católica; Ultramodernidade.

---

## **The secularization in European Catholic ultramodernity: A proposal of contextual and multidimensional analysis of the secularization phenomenon**

**Abstract:** Europe's ultramodernity has brought a new understanding over the concept of secularization. More sensitive to the plurality of contextual expressions of this phenomenon and to its multidimensionality, sociology of religion redefined secularization within a more comprehensive sphere, despite not entering on its empirical and factual fields of analysis. This desideratum seems to have been left to political science. Our research is thus a proposal for finer studies and clearer epistemological scrutiny on the dislocation and reinstallation of the *religious*. For that purpose we have selected a particular set of European countries – Austria, Italy, Poland, Portugal, Slovakia and Spain – and we have introduced certain research criteria – sociocultural, politicohistorical and legal dimensions – that will help us to ponder more carefully on the modern contours of this phenomenon. With the introduction of this specific type of analysis on secularization we hope not only to put forward an original methodological contribution, but mainly to reply to the demand for operational and measurable elements to interpret it in the light of European ultramodernity.

**Keywords:** Secularization; Catholic Europe; Ultramodernity.

Recebido em: 10 de setembro de 2015.

Aceito para publicação em: 15 de maio de 2016.