



TEOLOGIA E POLÍTICA – UM TRONCO E DUAS RAÍZES*

* Apresentação feita no Painel Direito e Religião – Teologia e Instituições Políticas. Pró-Memória. Cinquentenário da Universidade Presbiteriana Mackenzie, em 12 de abril de 2002.

*Todo homem está sujeito às autoridades superiores;
não há autoridade que não proceda de Deus;
e as autoridades que existem foram por ele instituídas.
(Romanos 13,1)*

Antonio Gouvêa Mendonça

Doutor em Ciências Sociais.

Professor titular no programa de mestrado em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

RESUMO

Este artigo procura demonstrar a íntima relação entre religião em suas expressões teológicas e institucionais políticas, especialmente na construção do Estado. O Estado mostra sempre as características da religião que está nas suas bases históricas.

PALAVRAS-CHAVE

Religião; Teologia; Política; Estado.

ABSTRACT

This article tries to demonstrate the intimate relationship among religion in your theological expressions and the political institutions, especially in the construction of the state. The state always demonstrates the characteristics of the religion that it is in your historical bases.

KEYWORDS

Religion; Theology; Politics; State.

O Pe. Ramon Ortiz, nos velhos tempos em que eu andava pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de São Bento ouvindo aulas de Leonardo Van Acker e Alexandre Correia, repetia com certa constância em suas aulas de Filosofia Social, em latim, o trecho central deste verso do apóstolo Paulo: *omnis potestas a Deo*. Se a redescoberta da Bíblia promovida pela Reforma Religiosa do século XVI provocou uma das maiores revoluções da história, essa sentença do Apóstolo não ficou atrás, pois esteve no centro, de maneira expressa ou oculta, de todo o debate que, partindo da própria

Reforma, ocupou pelo menos três séculos de discussões, primeiro teológicas e depois filosófico-teológicas, em torno do tema indivíduo e Estado. De fato, até pouco antes do início da Segunda Guerra Mundial, teólogos alemães reuniram-se em Barmen, bairro da cidade de Wuppertal, Alemanha, e redigiram uma declaração de fé (Declaração Teológica de Barmen, 1934) estabelecendo a resistência contra a tentativa de absorção das igrejas evangélicas pelo Estado nazista, firmando obediência exclusiva à Palavra de Deus. Tentava o Estado alemão unificar as igrejas a fim de dominá-las melhor. O Sínodo Confessional, no preâmbulo do documento, reafirma o senhorio de Cristo e a obediência à Bíblia. Quase em meados do século XX a relação conflituosa entre religião e Estado volta à tona lembrando o que ocorreu desde o Império Romano em que os cristãos tiveram que, com sacrifício, declarar o senhorio de Cristo diante das pretensões dos imperadores. Consta que o redator principal da Declaração de Barmen foi Karl Barth, por sinal um teólogo reformado, o maior teólogo do século XX na opinião de Hans Küng (Rosino Gibellini, *A teologia do século XX*, 1998, p. 31).

O texto de Paulo se insere exatamente no contexto da relação da igreja nascente com o Império Romano em que os imperadores assumiam sempre o lugar dos deuses e contra eles os cristãos contestavam: Cristo é Senhor! Com muitas variantes, embora, como se vê, o problema teológico-político cruza-se e entrecruza-se ao longo da história ocidental. Além do episódio da Declaração de Barmen, o período pós-guerra do século passado ensejou larga produção filosófica sobre as profundas mudanças em curso, mas contou também com a contribuição do pensamento teológico voltado para a política.

Nesta breve intervenção, de maneira desprezenciosa, vamos tentar fazer uma rápida viagem partindo do pensamento teológico-político da Reforma até seus reflexos na atualidade. Será, naturalmente, um vôo rasante, sem os perigos desse, porque será, espero, bem calculado. Esse cálculo poderá ser sentido ao final. Passaremos por uma análise do pensamento dos reformadores, detendo-nos mais em Calvino e seus seguidores para, em seguida, tentarmos uma projeção desse pensamento na formação de instituições políticas modernas

ou, como queiramos, pós-modernas. Nossa análise parte do pressuposto de que todas as instituições humanas erigem-se sobre o sentimento religioso, isto é, de que acima dos poderes humanos há um poder, seja ele qual for, que exige obediência para que “tudo te vá bem sobre a terra”, como nos lembra Max Weber.

1. O DEBATE TEOLÓGICO-POLÍTICO NO PERÍODO DA REFORMA

Entre o célebre 31 de outubro de 1517, data emblemática da Reforma, e quase todo o final do século XVI, os reformadores empenharam-se em desenredar o emaranhado *imbroglio* entre o que dizia a Bíblia sobre a autoridade civil e as lutas contra os poderes constituídos que ameaçavam constantemente a permanência da própria Reforma. Defender a Reforma, que, como diziam com toda convicção os próprios reformadores, havia recuperado a verdadeira religião, contra poderes políticos que ameaçavam destruí-la com apoio na mesma Bíblia defendida a todo custo por eles era o dilema crucial que passou a exigir de Lutero, Calvino e das melhores mentes dos seus partidários um esforço intelectual sobre-humano.

Um dos historiadores contemporâneos muito citado quando se trata dessa questão é Quentin Skinner (*As fundações do pensamento político moderno*, 1996). Esse autor, como não poderia deixar de fazer, partindo do Renascimento, dedica a maior parte do seu extenso livro à análise da influência da Reforma na formação do pensamento político moderno. O acesso de Skinner a documentos por nós desconhecidos e de difícil acesso (não temos a vantagem de viver na Europa) torna perigosa qualquer crítica ao seu trabalho, que nos parece, embora, um tanto confuso e tão indeciso nas conclusões quanto as mesmas indecisões que ele aponta em Lutero, Calvino e respectivos seguidores, ao discutir o problema levantado por Paulo, mas nem por isso podemos deixar de lado autor tão importante. Vamos tentar resumir, o que é penoso, as vias pelas quais os reformadores se esforçaram para escapar do di-

lema em que estavam colocados entre a obediência ao preceito bíblico da aceitação passiva e os desmandos das autoridades tirânicas ou a resistência pela força, ou revolucionária, quando a desfaçatez se tornava insuportável, principalmente em questões de religião.

Não se pense, entretanto, que o problema do texto de Paulo só vem à tona nas lutas da Reforma. Já no século XIII Tomás de Aquino lutou com ele. Tomás entendia, na sua obra *Summa Theologica*, que Deus quis que houvesse governo, mas permitiu que os homens escolhessem sua forma. Distingue duas formas de tirania: o tirano *a titulo*, isto é, aquele que usurpa o poder, e o tirano *ab exercitio*, isto é, o soberano cuja origem é legítima, mas que abusa posteriormente do seu poder. Tomás entende que o tirano *a titulo* pode tornar legítima sua soberania se governar com justiça, buscando o bem de seus súditos; por outro lado, admite que, em casos de abusos extremos do soberano, se sua ação política e pessoal tornar-se insuportável, é lícita aos súditos a rebelião. Quanto ao árduo problema da relação entre Igreja e Estado, Tomás afirma que cabe à Igreja a direção das almas e ao Estado a dos corpos. Entretanto, em caso de conflito cabe ao Papa julgar o soberano quanto a erros cometidos porque o pontífice *utriusque potestatis apicem tenet*. Nesse caso, o problema para Tomás não foi tão grande como o foi para os reformadores, porque esses, recusando liminarmente o poder do Papa, ficaram sem instância decisória a não ser a Bíblia, cujos problemas de interpretação já sabemos. Em outra obra, *De regimine principum*, Tomás defende a monarquia desde que seja atenuada, isto é, que haja representantes naturais do povo (nobres, eclesiásticos, representantes de comunas etc.) que o defendam dos abusos do soberano. Parecem estar aqui em germe os tais magistrados inferiores, objeto de discussão no período da Reforma.

Em linhas gerais, parece que Lutero e Calvino, mais levados pelos seus juristas do que pela vontade deles mesmos, acabaram cedendo, em certos momentos, à teoria do direito constitucional em que se reconhecia a prerrogativa dos “magistrados inferiores” de resistir e mesmo depor os magistrados superiores no caso de abuso de poder. Essa tese, entretanto, trazia em si outro problema teórico: donde procedia a auto-

ridade dos magistrados inferiores? Eram ordenados por Deus ou eleitos pelos homens? No primeiro caso, também estariam impedidos de se rebelar contra os magistrados superiores; no segundo caso, sendo representantes do povo, portanto não ordenados, não tinham autoridade alguma. O debate, inçado de dificuldades, foi com o passar do tempo sendo encaminhado para uma concepção mais democrática em que a participação popular na defesa de seus direitos foi sendo reconhecida, partindo do pressuposto de que Deus não pode ser injusto com seus filhos. Vamos acompanhar superficialmente, para os objetivos que temos, o pensamento de Calvino e o calvinismo.

2. O PENSAMENTO TEOLÓGICO-POLÍTICO DE CALVINO NAS *INSTITUTAS*

Vamos nos ater ao que diz Calvino no Capítulo VI das *Institutas*, edição de 1536 (“Da liberdade Cristã, do poder eclesiástico e da administração política”). O centro dos argumentos de Calvino é a liberdade cristã, tema também tratado por Lutero. Para Calvino, os cristãos não estão obrigados a nada, a não ser a obediência à lei de Deus. Coisas secundárias (*adiáforai*) da vida, e mesmo eclesiásticas, não deviam constrianger os cristãos. Obrigações impostas pela religião, como festas, cerimoniais e penitências, assim como regras de ordem secundárias emanadas pelas autoridades não devem afastar os cristãos da lei única que é *amar a Deus com todo o nosso coração, com toda nossa alma e com todas as nossas forças*.

Calvino afirma que a liberdade cristã consiste em três partes. A primeira refere-se à libertação do cristão em relação a toda lei, porque ela não o justifica em nada e, por consequência, em relação a todo cerimonial e, principalmente, ao cumprimento da lei pelas obras. Isto é, ninguém é justificado pelos seus atos. A segunda consiste em que as consciências obedeçam à lei, não por obrigação, mas, libertos do jugo dela, obedeçam por si mesmos a vontade de Deus. Ilação possível desse ponto de vista de Calvino é que a lei de Deus é uma lei natural (talvez trazida de Agostinho) e que pode ser obedecida

sem coerção e constrangimento por todos os seres humanos. Se as leis humanas são justas porque provêm da vontade de Deus, a obediência a elas é causa de liberdade. A terceira parte consiste em que a liberdade cristã, diante de Deus, não obriga a consciência do cristão a praticar coisas terrenas e secundárias (*adiáforai*), impedindo-o de obedecer alegre e livremente à vontade de Deus. Para o pensamento político moderno, o conceito teológico de liberdade como um dos fundamentos da Reforma tornou-se fundamental.

O capítulo VI das *Institutas* expressa os anseios de Calvino pelo reconhecimento, por parte dos soberanos de seu tempo, do que a Reforma estava fazendo para recuperar a “verdadeira religião”. Daí o sentido da extensa e bela dedicatória que ele faz em sua obra ao rei Francisco I da França, datada de 23 de agosto de 1535, tendo em vista o sofrimento dos protestantes na França e, quem sabe, tentando explorar os litígios do rei com Carlos V e o próprio Papa. Daí o seu esforço para descrever com clareza as relações entre o poder eclesiástico e a jurisdição do Estado. Para ele, o homem está sujeito a um duplo governo: o espiritual que significa o ânimo, ou vontade, interior (reino espiritual), e o político, que envolve reis e leis distintas que ordenam os costumes exteriores. Um reino espiritual e uma jurisdição terrena.

A liberdade cristã no reino espiritual não se opõe às leis do Estado, mas às potestades que para si usurpam os chamados pastores da Igreja e que são verdadeiros e cruéis verdugos. Cristo libertou seus fiéis de todas as observâncias eclesiásticas. Ao governo temporal deve ser destinado aquilo que fazem entre si os homens, isto é, as relações de ordem política e social. O governo civil tem também certas obrigações que se podem chamar religiosas, vigiando para que não se levantem idolatrias e sacrilégios contra Deus, isto é, que toda verdadeira religião contida na lei de Deus seja respeitada publicamente. Essa concessão ao Estado tendia a diminuir o fosso entre o espiritual e o terreno. Mais tarde, essa prerrogativa que Calvino concedia ao poder civil seria a garantia a ser dada por esse à liberdade religiosa, assim como o respeito às religiões. O exemplo desse princípio no Brasil foram as garantias dadas pelo Governo Imperial ao exercício do culto protestante, embora com restrições por causa da hegemonia legal da Igreja Católica. A história nos

mostra que, em meio aos conflitos e perseguições que os protestantes sofreram no momento de sua inserção no Brasil, as autoridades nacionais e locais sempre fizeram valer os direitos legais dos protestantes.

Quanto à administração política, Calvino divide-a em três partes: o *magistrado*, protetor e guardião das leis e vigário de Deus, isto é, que governa pelo poder a ele outorgado por Deus; as *leis*, segundo as quais ele governa, sendo a lei um magistrado mudo que tem como princípio o amor a Deus e ao próximo; o *povo*, que deve ser pelas leis governado e obediente ao magistrado como se fosse Deus mesmo, mas que, se o magistrado afastar-se de Deus em seus atos, deve ser simplesmente ignorado porque, antes de tudo, deve-se obedecer a Deus (“Antes importa obedecer a Deus do que aos homens”, Atos 5,29). O grande princípio geral da teologia de Calvino da Soberania de Deus constitui a base desta tese. Desse princípio se infere e se entende o porquê da grande dificuldade que os cristãos têm, principalmente os de tradição calvinista, de formar partidos políticos, porque, nesse caso, perdem o poder de crítica aos demais e ficam, eles mesmos, sujeitos aos embates das conjunturas políticas. Quanto à filiação partidária, ela é útil e necessária, embora seja extremamente difícil para a ética cristã ajustar-se ao jogo político, tal a sua perversidade em muitos casos.

3. CONCEPÇÃO DE SOCIEDADE E ESTADO SOB O PONTO DE VISTA TEOLÓGICO EXEMPLOS COMPARATIVOS

Já há algum tempo, isto é, desde Vianna Moog, costuma-se, com insistência, comparar as evoluções históricas do Brasil e dos Estados Unidos. Não vou entrar em nenhuma apologia desse ou daquele modelo sociopolítico a partir de valores religiosos. Minha intenção é chamar a atenção, se possível distanciando-me de valorações impertinentes, para o fato de a religião configurada em sistema, ou sistemas, de pensamento teológico ser capaz de moldar de maneira dife-

rente dois Estados que se originam mais ou menos no mesmo tempo e situação histórica. Embora a colonização sistemática do Brasil e dos Estados Unidos tenha ocorrido com uma diferença de setenta anos, a comparação é possível, dadas as circunstâncias do mundo ocidental naquele período. Ao que parece, o que realmente estabeleceu a diferença na trajetória histórica e institucional dos dois países foram as motivações. No caso do Brasil, o motivo foi a exclusiva exploração econômica sem nenhum projeto de vida ou, no melhor dos casos, de um gozo das condições edênicas que a terra oferecia, como diz Sérgio Buarque de Holanda; por outro lado, o exemplo da colonização norte-americana mostra uma colonização por pessoas que aliavam o desejo do usufruto de liberdade religiosa a um projeto de vida, à construção de uma sociedade modelada segundo o projeto do reino de Deus, uma “cidade edificada sobre o monte” (Mt 5,14). No primeiro caso, uma espécie de realismo em que se usufrui o que já existe; no segundo, um idealismo aliado ao racionalismo pragmático em que aquilo que se deseja está por fazer.

As convulsões políticas na Inglaterra no tempo da Pós-Reforma foram incentivo para a emigração de puritanos para a América (1620). Emigram levando consigo as instituições de governo e o direito comum inglês, que encontram na América a liberdade necessária para o desenvolvimento da democracia e do individualismo, tudo isso montado sobre o forte lastro dos princípios religiosos do calvinismo republicano. Após tentativas de constituir um governo teocrático, os peregrinos acabaram por optar por um governo civil com o pressuposto do consentimento popular expresso por meio de contratos. Os contratos sociais estendem-se pela Nova Inglaterra como base e origem da organização política. A ausência próxima de reis e nobres ajuda a estabelecer a idéia de governo do povo. São exemplos desses contratos o Mayflower Compact (1620), as Fundamental Orders of Connecticut (1639) e a Newport Declaration (1641). O mesmo princípio pactual livre atinge a organização eclesiástica em que cada congregação elege seus ministros. O *self-government* consubstancia a soberania popular. A teoria do contrato valoriza o indivíduo tanto na Igreja como no Estado, pois tanto esse como aquela se formam mediante o consentimento voluntário. Em suma, as instituições

eclesiásticas e políticas abolem toda hierarquia em favor de um sistema de relacionamento voluntário de caráter horizontal em que o peso do Estado relativiza-se em muito. Realiza-se assim o ideal da “res-pública”. Ainda, a racionalidade do ter de fazer para a glória de Deus constituiu o paradigma da ação em um mundo em que tudo estava para ser feito.

A tradição brasileira, como extensão da portuguesa, ao contrário, manteve a mentalidade do Estado hierárquico piramidal descendo do rei, passando pela nobreza, depois substituída pela aristocracia rural e depois burguesa, e uma extensa base popular praticamente excluída do sistema e, por isso, desorganizada e dependente das benesses vindas de cima. Quanto à religião, o Estado se confundia com a Igreja pelo regime regalista. O rei é o dono de tudo e dele tudo é esperado e, como consequência, erige-se o Estado patrimonial que tudo açambarca e distribui como benesses. A verticalidade das relações entre o povo e o Estado limita as relações horizontais possibilitadas pelas associações livres, cujos ensaios caminham com dificuldade. O Estado patrimonialista favorece o paternalismo político em que as sombras dos reis ainda se vislumbram.

Em suma, usando a linguagem de Max Weber, no caso dos Estados Unidos, a ética ascética do protestantismo puritano, que vai além da simples ética do trabalho, caminha na direção da “recriação” do mundo sob o impulso da racionalidade objetiva de promover a glória de Deus sem magia e sem mistério, em que a relação entre as pessoas é ditada pela severidade inexorável das regras, como diz Weber em seu ensaio sobre as *Seitas protestantes e o espírito do capitalismo*. Nesse ensaio, Weber usa o conceito de “confiança intersubjetiva” regulada por regras fixadas pelas associações voluntárias, em que as mais importantes eram as igrejas (seitas). No caso da Igreja Católica, hegemônica na criação das instituições brasileiras, o pertencer à Igreja dá-se pelo nascimento, isto é, sem intervenção da vontade, o que não gera deveres horizontais, mas obrigações verticais que se encerram na relação direta do fiel com as mediações sacerdotais. Configura-se assim uma dupla relação vertical de dependência entre os indivíduos: de um lado, com o Estado e, de outro, com a Igreja.

4. TEOLOGIA POLÍTICA NO SÉCULO XX

Tenho ouvido ao longo de minha vida que religião deve estar longe da política, que teologia idem, igreja mais ainda. Essas concepções populares, mas com frequência assumidas também por líderes eclesiais e pregadores, fundamentam-se, no primeiro caso, no preconceito ético, isto é, de que os princípios da religião, na sua pureza, não se coadunam com a impureza ética e moral da política e, no segundo caso, com a concepção exclusivamente transcendental de Deus. Um Deus mais distante do que presente, afastado do mundo, cujo programa nada tem a ver com este. A teologia do século XX, especialmente a do pós-guerra, tanto católica como protestante, invocou o Deus da história e na história, como caminhante junto com os homens na obra da construção do Reino. Um teólogo presbiteriano estrangeiro, mas que produziu sua principal obra aqui e, com ela, uma revolução, ou, como dizem, um furacão, assumiu teologicamente a postura de um Deus imanente, não à moda grega, mas de uma imanência de alteridade. Foi Richard Shaull. Não pretendo falar dele, mas de dois teólogos europeus, um católico e um reformado no sentido técnico da palavra, que produziram seus principais trabalhos nas décadas de 60 e 70. Foram eles João Baptista Metz e Jürgen Moltmann.

João Baptista Metz (*Sobre a teologia do mundo*, 1968), sob a influência do diálogo entre cristãos e marxistas, começou a empregar de maneira mais precisa e técnica a expressão ou o conceito de teologia política. Para ele, a teologia política tem verso e reverso: uma parte negativa (*pars destruens*) e uma positiva (*pars construens*). O iluminismo e depois o marxismo reduziram a religião ao espaço privado, isto é, a fé transformou-se num amundanismo em que, em conseqüência, mudou o vetor da dinâmica religiosa de fora para dentro. A religião tornou-se centrípeta. O individualismo religioso tornou-se mais forte do que nunca. Ignorou-se o mundo. Coube à teologia política reagir e aprimorar o envolvimento social e público da religião, desenvolvendo uma nova relação entre teoria e práxis. São, portanto, duas as tarefas da teologia contemporânea: desconstruir aquela teologia privada e construir uma teologia para o mundo. A teologia política é, portanto,

uma teologia crítica. Se à teologia cabe essa tarefa teórica, compete à igreja fazer também a crítica da realidade social e ajudar a promover um processo libertador. Parte importante do pensamento de Metz é o conceito de “reserva escatológica”. A reserva escatológica são as promessas escatológicas da teologia cristã ao confrontar-se com o presente histórico. Elas levam não a uma relação de negação do mundo nem a uma relação de identificação, mas a uma relação crítico-dialética de todo presente histórico que se revela em caráter provisório, mas não em indiferença. Metz insiste, portanto, que toda escatologia deve tornar-se teologia política ou crítica.

É significativo que a teologia política-crítica de Metz erige-se, embora indiretamente, como crítica à impressionante reviravolta do programa protestante gerado no século XIX, que foi o pós-milenismo, para o pré-milenismo. Esse programa consistiu na mais expressiva concepção de abandono do mundo em favor de uma espera passiva do Reino de Deus. O mundo protestante, especialmente o brasileiro, ainda vive nesse clima pré-milenista.

O teólogo alemão reformado Jürgen Moltmann desenvolveu uma teologia hermenêutica política do evangelho (1968), mostrando a necessidade da passagem do horizonte estreito da história para o horizonte amplo da história do mundo. Ele entende que a teologia cristã deve assumir como horizonte hermenêutico não mais simplesmente a história do indivíduo, mas a história do mundo. A política, para Moltmann, constitui-se do amplo horizonte da vida do homem. Contrapõe história existencial à história universal. Ao desenvolver seu pensamento teológico, Moltmann aproxima-se bastante de Metz. Ele divide a história da teologia em três momentos históricos: 1) Deus representado como fundamento e senhor do Cosmo; 2) com a demolição das provas cosmológicas da existência de Deus pelo racionalismo crítico, a teologia deixou de ser cosmológica para ser antropológica, isto é, iluminação teológica da existência; 3) com o declínio da imagem personalista do homem a teologia, a teologia cristã se transforma em teologia escatológica em que um projeto de teologia política apresenta Deus como o Deus da Esperança. Esperança não como simples espera, mas esperança criativa. O cristão não interpreta o futuro, mas colabora com o futuro

cuja força é Deus tanto na esperança como na realização dela. Para Moltmann as raízes da teologia política mergulham na teologia da esperança.

Concluindo esta parte, é oportuno assinalar que, atualmente, há três concepções de teologia política. Uma delas explica a função de legitimação religiosa de uma ordem política que lembra a *theologia civilis* do estoicismo e a *religião civil* americana em que a iminência de uma catástrofe política e social mobiliza tanto as forças políticas como religiosas, como vimos recentemente. É o melhor exemplo atual da profunda imbricação entre religião e instituições políticas. Outra é a teologia política jurídica em que a teologia se situa na esfera jurídica numa analogia estrutural entre conceitos jurídicos e teológicos na configuração das instituições. E, por fim, uma teologia política no sentido genitivo: teologia da política, teologia do político etc.

Como se vê, a teologia, o pensamento religioso, as doutrinas religiosas, como queiramos, estão constantemente em parceria ou conflito com as instituições políticas. Nem poderia ser diferente. A vida individual e em sociedade não pode ser compartimentada. Os princípios, as normas e valores transitam de uma instância para outra e formam essa trama sempre difícil de entender que chamamos de civilização ou cultura. Durante muito tempo, principalmente no período tumultuado que se seguiu à Segunda Guerra Mundial, acreditou-se muito num mundo secularizado, entregue à razão absoluta, com a morte de Deus e da igreja. Essa já não teria mais nenhum papel a desempenhar. Poderíamos até termos uma religião sem igreja, um cristianismo sem igreja, mas as instituições em geral, principalmente o Estado, seriam seculares, entregues à pura razão. No entanto, as instituições religiosas, as igrejas, não desapareceram. Ao contrário, ressurgiram. Por outro lado, um forte movimento intelectual defende com insistência a tese de que a secularização é um equívoco porque as instituições políticas, por detrás de conceitos de uma linguagem secular, escondem suas origens teológicas. Essa idéia confirma teses anteriores da filosofia e da história da cultura de que toda organização social, desde as primitivas, partia de concepções religiosas do mundo. Alguns, como Émile Durkheim, afirmam que essas concepções constituíram o

próprio ponto de partida da ciência como primitivas explicações do mundo.

É difícil, portanto, estabelecer limites rígidos, como muitas vezes se pretende fazer, entre política e religião e ciência e religião. Não podemos conceber a vida e vivê-la em compartimentos estanques. Quando pretendemos fazer isso, cometemos omissões graves por deixar de defender valores há muito conquistados pela religião.

A visão que se tem tradicionalmente do evangélico brasileiro em relação à política, quer dizer, de sua participação política, tem sido infelizmente duplamente negativa: de um lado, ele se nega, ou menos reluta, em participar da política e, de outro, quando participa, o faz sem noção dos valores a serem defendidos. Por isso, raramente contribui politicamente. Como compreender essa conduta? Temos de recorrer à nossa própria história, assim como à das origens do nosso protestantismo. Vamos tentar fazer isso de maneira breve.

Quanto à nossa história, basta recordarmos o que já foi dito sobre o Estado patrimonialista que herdamos de nossas origens portuguesas. Não conseguimos nos libertar da idéia de que o rei é o dono de tudo e transferimos o mesmo conceito para o governo representado por pessoas, pelo presidente, principalmente. Dele, de suas mãos, esperamos tudo e, por isso, não valorizamos as relações interpessoais e horizontais. Permanecemos dentro da arcaica concepção medieval de relações piramidais. Não é muito difícil perceber porque o evangélico tem dificuldades para se filiar a programas políticos e sociais que promovam mudanças estruturais que redefinam o poder constituído que se afigura como algo intocável. As revoluções de idéias são tabus e, num passado não tão remoto, uma juventude evangélica que se engajava inteligente e corajosamente em programas políticos de mudanças estruturais no país pagou caro pela ousadia. Os evangélicos brasileiros, cujas idéias religiosas originam-se diretamente de uma nação que se construiu sobre as relações horizontais regidas por pactos setoriais e distantes do princípio de que o governo é dono do patrimônio e os indivíduos são meros súditos, não se libertaram jamais do patrimonialismo luso-católico. No Estado patrimonialista, a participação política é, por natureza, fraca.

Outros fatores da fraqueza política dos protestantes são oriundos da herança teológica recebida da “era missionária”

norte-americana que, em seu ponto de partida, tinham razão de ser, mas que no Brasil ficaram fora do lugar. Um dos traços dessa herança foi a chamada teologia da igreja espiritual, parece que defendida pelo teólogo sulista e líder da “Velha Escola” presbiteriana James H. Thornwell, surgida principalmente nas lutas em torno da escravidão que nos Estados Unidos provocaram uma guerra civil. Essa teologia defendia a tese de que o papel da igreja era exclusivamente espiritual e sua função era a de conduzir as almas (não o corpo) à salvação. Outra corrente predominante foi o pré-milenismo que, devido às circunstâncias estruturais da sociedade brasileira no período missionário, alcançou sucesso na camada social atingida pela pregação dos missionários, especialmente os presbiterianos. A essência do pré-milenismo era a descrença na melhora do mundo presente e a espera do Reino com a segunda vinda. Instalou-se um messianismo de espera e, portanto, de um mundo feliz só com o fim da história. Outro fator foi o choque entre éticas diferentes. Paulo Tillich, em um dos seus ensaios, afirma que o protestantismo sempre teve dificuldades de se instalar numa cultura que não ajudou a construir. Tal aconteceu no Brasil. Os valores culturais e políticos que o protestantismo recebeu foram concebidos em outro lugar e circunstâncias e ele nunca se adaptou à cultura latino-católica que encontrou no Brasil. Daí a dificuldade que temos em nossas relações sociais horizontais.

O que dizer sobre a participação política dos pentecostais? Alguns estudiosos estão entrando no estudo desse problema, como Paul Freston, por exemplo. Busca-se entender as motivações e práticas dessa incipiente inserção. Não podemos ir muito a fundo nessa questão nesta oportunidade. Entretanto, não é demais lembrar que o pentecostalismo, pela sua natureza social, não manteve na sua inteireza a ética da cultura protestante. Em suas expressões mais distanciadas do protestantismo tradicional, como os chamados neopentecostalismos, podemos falar já de uma não-ética. Por outro lado, o divisionismo protestante-evangélico não vem permitindo a construção de projetos políticos que reflitam em programas de governo os valores do cristianismo protestante. Onde estaria a razão disso, além do divisionismo? Creio que uma primeira resposta seria a falta de criatividade teológica crônica do nosso

protestantismo que não tem sido capaz de sustentar uma elite intelectual pensante e autônoma. As que foram surgindo não resistiram ao impacto sempre alerta das ortodoxias. Creio que só alcançaremos uma reflexão livre e norteadora de uma cultura política herdeira da Reforma em nosso país quando as universidades, principalmente as confessionais protestantes, abrigarem em seus seios centros de formação teológica em profundidade que possibilitem a fuga do preparo teológico doméstico para o campo secular da cultura política.

Concluindo, registro meus débitos para com alguns autores com os quais dialoguei na elaboração desta intervenção e não mencionei ao longo dela: William W. Sweet, *The story of religion in America* (1950) e *Religion in the development of American culture* (1952), Winthrop S. Hudson, *American Protestantism* (1961), H. Richard Niebuhr, *The kingdom of God in America* (1959) e, por fim, Jessé de Souza pelo excelente capítulo “A ética protestante e a ideologia do atraso brasileiro” inserido no livro por ele organizado, *O malandro e o protestante* (1999).