



POLÍTICA, CRISTIANISMO E LAICIDADE

Politics, Christianity and Secularism

Élio Estanislau Gasda SJ *

RESUMO: Teria o cristianismo uma *posição original* na política? Esta é a pergunta condutora desta reflexão. A partir de *Gaudium et spes* e *Dignitatis humanae* existe um vínculo implícito entre cristianismo e política. O Novo Testamento sugere diversas possibilidades de relação. Na primeira parte o artigo apresenta, em linhas gerais, um percurso histórico da relação, partindo da comunidade primitiva, prosseguindo pela transição da cristandade à modernidade e chegando ao Concílio Vaticano II. A nova forma de compreender a autonomia, tanto do cristianismo quanto da política, sugere retomar a distinção entre o *plano formal* e *plano substancial* da relação entre ambas.

PALAVRAS-CHAVE: Política, Cristianismo, Cristandade, Concílio Vaticano II, Laicidade, Cidadania.

ABSTRACT: Does Christianity have an original position in politics? This is the question that will guide this reflection. From the documents *Gaudium et Spes* and *Dignitatis Humanae* there is an implicit connection between Christianity and politics. The New Testament also provides various possibilities for this relationship. In the first part of the article, in broad outlines, we will provide an historical overview of the relationship, from the earliest christian community, and then following the transition from the christendom to the modern era, arriving then at the Second Vatican Council. A new way to understand the autonomy, both in Christianity and in politics, suggests an effort to recover the distinction between the *formal plane* and the *substantial plane* in the relationship between them both.

KEYWORDS: Politics, Christianity, Christendom, Second Vatican Council, Lay state, Citizenship.

* Professor de Ética Teológica na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte. Artigo submetido a avaliação em 80.06.2015 e aprovado para publicação em 29.06.2012.

Política e Cristianismo nascente

Política, derivado do adjetivo *politikós* significa aquilo que se refere à cidade, vida pública, administração do Estado, ciência de governo. Reflexão sobre as coisas da cidade. A política é, em primeiro lugar, uma realidade social específica (organização da vida pública); em segundo lugar, é ciência, ramo do conhecimento, o que explica a infinidade de sistemas políticos e teorias políticas.

Aristóteles afirma que não é natural desconectar a pessoa humana da esfera política. Sua afirmação de que a cidade é uma das coisas que existem por natureza e que o homem é por natureza um animal político tornou-se patrimônio da cultura ocidental (cfr. ARISTÓTELES, 1957, Livro I). A política é a práxis por excelência, é aplicação concreta de princípios éticos sobre a convivência na *pólis*. O particular não pode ser separado do universal: o particular existe apenas enquanto participa do universal. O homem não pode ser conhecido sem referência à política. O bem maior humano é o bem político e a ciência que dele trata é a ciência suprema.

Estabelecido o anterior, pergunta-se: existe alguma base comum nos escritos do Novo Testamento que possa inspirar uma visão *cristã* da Política? Em primeiro lugar, é preciso afirmar que a vida e a mensagem de Jesus não são diretamente políticas. O núcleo do seu anúncio é o Reino de Deus. Nem em *plano formal*, porque seu fim não é conquistar o poder político, nem em *plano substancial*, porque ele não buscou a promoção do bem público de forma direta. Jesus se manteve autônomo e independente dos partidos políticos, não assumiu compromissos com nenhum projeto de governo ou ideologia. Jesus superou a tentação de um *messianismo político* caracterizado pelo domínio sobre as nações (cfr. Mt 4, 8-11; Lc 4, 5-8). Ele veio para servir e entregar a própria vida (cfr. Mc 10, 45; Mt 20, 24-28; Lc 22, 24-27). Aos discípulos que discutem sobre qual é o maior, Jesus ensina a fazer-se último e servidor (cfr. Mc 9, 33-35), indicando a Tiago e João, que ambicionam sentar-se à sua direita, o caminho da cruz (cfr. Mc 10, 35-40; Mt 20, 20-23).

O Evangelho é indiretamente político. A vida de Jesus e o anúncio do Reino de Deus contém significados políticos. Em *plano formal*, o Evangelho expressa a negação do caráter sagrado da política, ou seja, desvincula a religião dos poderes políticos. No *plano substancial*, pode-se afirmar que a vida e a mensagem de Jesus trazem consequências políticas. O serviço de amor ao próximo impregna toda a atividade humana.

A sentença de Jesus: “Dar a Deus o que é de Deus, a César o que é de Cesar” (Mt 22, 15-21), aponta para uma distinção entre cristianismo e poder político. Os governantes de Jerusalém, os fariseus e herodianos perguntaram sobre a legitimidade de pagar tributos a César. Pela *Lei de Moisés* não era lícito pagar tributo à Roma e os fariseus e os herodianos

sabiam disso. Mas rebelar-se era suicídio. Jesus responde: “Daí, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.”

Segundo Richard Horsley, Jesus assume a *quarta filosofia*: “se Deus é o Senhor e Mestre único, se o povo de Israel vive sob o reinado exclusivo de Deus, então Jesus está reafirmando o princípio israelita de que César, ou qualquer outro governante imperial, não tem direitos sobre o povo israelita [...]” (HORSLEY, 2004, p. 105). Logo, Deus tem direito a tudo e César não tem direito a nada. Por outro lado, em seu comentário ao evangelho de Mateus, Ulrich Luz defende que não é possível elaborar uma teoria política a partir desta sentença de Jesus (cfr. LUZ, 2003, p. 332-343), pois Mateus quer apenas revelar o ardil dos adversários para acusar Jesus de rebelião.

Alguns textos apontam para um esforço dos primeiros cristãos de convivência pacífica com o poder político. “Recomendo se ofereçam súplicas, pedidos, intercessões e ações de graças por todas as pessoas, especialmente pelos reis e autoridades, para que possamos viver tranquilos e serenos, com piedade e dignidade” (1Tm 2,1s). Ou ainda: “Honrai a todos, amai aos irmãos, respeitai a Deus, honrai ao rei.” (1Pd 2, 17). Talvez o objetivo implícito seja a manutenção de uma coexistência pragmática que evitasse as perseguições.

O Novo Testamento também registra uma forma de *radicalismo antiimperial* muito presente em algumas comunidades. Nele, se considera que o poder político do império é perverso, inimigo da fé e, portanto, deve desaparecer. Trata-se de um modelo de governo apoiado em uma *teologia política* que considera o Imperador como *pontifex maximus*, *Kyrios*. Os cristãos aplicavam estes títulos unicamente a Cristo. Esta forma de relação tem suas raízes nas correntes apocalípticas do judaísmo tardio presente nos escritos de Daniel, Macabeus e Baruc e perdurará até o século II, nas figuras dos bispos-mártires de Lyon. O Império é o *Anticristo* e figura do quarto animal (cfr. Dn 7, 23.25). O mundo admirava a fera e venerava o dragão que deu autoridade à fera (cfr. Ap 13, 3b.4.6.7).

A *Carta a Diogneto*, texto extra-testamentário, retrata o cristianismo como parte da vida e das leis da cidade: “Os cristãos não se distinguem dos demais nem pelo lugar em que vivem, nem por sua linguagem, nem pelo seu modo de vida... Vivem em cidades gregas e bárbaras, seguem os costumes dos habitantes do país tanto no vestir como no estilo de vida... habitam em sua própria pátria, mas como forasteiros; participam em tudo como cidadãos, mas suportam tudo como estrangeiros, toda terra estranha é pátria, mas estão em toda pátria como em terra estranha... se casam e geram filhos, mas não os abandonam (...). obedecem as leis, mas as superam pelo seu modo de vida... amam a todos. São pobres, mas enriquecem a muitos...” (*Discurso V*, 5-13).

Apesar da multiplicidade das formas de compreender e viver a relação do cristianismo com o poder político, o texto que predominará em quase toda a tradição posterior é Rm 13, 1-5:

Que cada um se submeta às autoridades constituídas, porque não há autoridade que não venha de Deus; as que existem foram instituídas por Deus. Assim, aquele que resiste à autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus; e os que a ela se opõem, atraem sobre si a condenação. Em verdade, as autoridades inspiram temor, não porém a quem pratica o bem, e sim a quem faz o mal! Queres não ter o que temer a autoridade? Faze o bem e terás o seu louvor. Porque ela é instrumento de Deus para teu bem. Mas, se fizeres o mal, teme, porque não é sem razão que leva a espada: é ministro de Deus, para fazer justiça e para exercer a ira contra aquele que pratica o mal. Portanto, é necessário submeter-se, não somente por temor do castigo, mas também por dever de consciência.

Este extrato está inserido na parte exortativa da Carta. Depois da exposição dos grandes temas doutrinários, Paulo anima os cristãos a realizar aquilo que a salvação os inspira. Boa parte aplica-se a vida comunitária. A seguir são abordadas as relações com os não-cristãos. Aí se situa o texto em questão (Rm 12, 14-13,7). Os cristãos devem abençoar os inimigos e perseguidores, não devolver o mal com o mal, mas fazer o bem e estar em paz com todos (cfr. Rm 13, 17-18). O governo, ao concentrar o monopólio da violência para assegurar a paz, responde à vontade de Deus (cfr. 1Pd 2, 12-12).

Em linhas gerais, conclui-se que o cristianismo nascente aponta para uma secularização da política, antes sacralizada pelo império. Nesse sentido, o cristianismo operou uma dupla libertação: a política da submissão à uma religião; a religião do controle do poder político. E, em relação ao Reino de Deus, a política é relativa, nunca absoluta, ou seja, não pode apossar-se de Deus, único Absoluto.

Cristandade-Constantinismo

O Novo Testamento sugere diversas possibilidades de relação entre cristianismo e poder político. Romanos 13 não é a única. Paulo responde a situação histórica dos primeiros momentos da comunidade cristã de Roma. Ainda não havia perseguições, e havia romanos como Sêneca, membros do governo, simpáticos ao cristianismo.

O texto, porém, é assumido no constantinismo, em contexto muito posterior a Paulo, como a única referência bíblica válida para definir a forma de relação em questão. Galério com seu *Edito de Tolerância de Nicomédia* (311) reconhece aos cristãos sua existência perante a lei, a liberdade de culto e a construção de igrejas. Os cristãos deixam de ser *foras-da-lei*. No *Edito de Milão* (313), o cristianismo foi oficialmente reconhecido por Cons-

tantino. Teodósio com o *Edito de Tessalônica* (380) institui o cristianismo como *religião oficial* em todo o extenso território do império. No Oriente, essa é representada por Eusébio de Cesaréia (*De Laudibus constantini*): O império romano, desde suas origens, tem uma função providencial como preparação do cristianismo. O imperador, um mediador entre Deus e os seres humanos, era considerado como semelhante aos apóstolos e *bispo dos bispos*, exercendo uma espécie de supervisão sobre a Igreja. No Ocidente, com a renúncia de Graciano ao título de *Pontifex Maximus*, a união entre Império e cristianismo se consolida. Apoiando-se no citado trecho da Carta aos Romanos, o poder político encontra sua origem em Deus. Por um lado, a Igreja ajuda a formar bons cidadãos contribuindo para o crescimento do Império. Por outro, a missão do imperador consiste em propagar a lei eterna de Deus sobre toda a terra (Agostinho: *Epistola* 43, 5, 16).

Constata-se que a *crístandade* não é originária do cristianismo primitivo. Jesus e os discípulos não buscaram a institucionalização de uma religião. A *crístandade* resultou do expansionismo nos moldes de um poder político hegemônico. Quando o cristianismo tornou-se religião oficial, o *Cristo Perseguido* se torna o *Cristo Imperador*. A união com o poder fez com que muitos cristãos se submetessem à proteção do poder político. Gregório VII e Inocêncio III agiram para que o Estado Romano se tornasse uma extensão executiva da *crístandade*. Este monopólio foi quebrado pela Reforma Protestante e pela Revolução Francesa (1789). Mas a imagem do *Cristo Político* permanecerá. Nostalgia da *crístandade*?

A imagem das *Duas cidades* de Santo Agostinho foi assumida pela tradição majoritária na Igreja como a principal explicação da relação do cristianismo com o poder político. A imagem supõe uma teologia da história fundada no amor que move os homens, seja o *amor proprio* no caso da *cidade terrena* ou o *amor de Deus* no caso da *cidade celestial* (Livro XIV, 28). Ambas as sociedades coincidem e se misturam na história da humanidade (Livro XV, 1). A origem e o fim da cidade celeste é Deus. A interpretação que prevaleceu desta teologia chegou ao paradigma clássico medieval de relação Igreja-Estado conhecido como *agostinismo político*. Esta leitura identifica a *cidade de Deus* com a Igreja e a cidade terrena com a *sociedade*. A superioridade dos fins da Igreja superior, leva a subordinação do Estado à ela.

Na verdade, o espírito de Agostinho dista de uma teologia do Império — parente longínquo daquilo que se chamará de *cesaropapismo* — desenvolvida por Eusébio de Cesaréia. A partir de uma teologia centrada no *Logos*, Eusébio sacraliza a instituição imperial. A hegemonia de um poder (espiritual) sobre outro (político) pode resumir-se na conhecida afirmação do Papa Gelásio dirigida ao imperador Anastácio: “São duas, na verdade, Imperador Augusto, através das quais este mundo é regido: a autoridade sagrada dos Pontífices e o poder dos Reis”.

A Sociedade: Modernidade-Laicidade

A Revolução Francesa e o Liberalismo Político reagiram frente a este controle da política pelo cristianismo. A modernidade afirma-se como um projeto que se caracteriza pela emancipação das esferas da vida social do domínio da religião. Processa-se uma ruptura na relação entre religião e poder político que predominou na cristandade, assentada na união entre trono e altar. A política era confessional e dependia das instancias eclesiais. As opções políticas distintas ou opostas à cristandade eram consideradas heresias religiosas por não aceitar a autoridade da Igreja.

Secularização e *Laicidade* expressam a construção desta ordem dessacralizada. *Secularização* refere-se à dimensão sociocultural e traduz o declínio da influência da religião nas esferas civis, culturais e na moral pública. Como processo sociológico, é mais amplo que o processo político da laicização. Em termos gerais ele corresponde à paulatina perda de influência social dos valores estritamente religiosos e das *instituições* eclesiásticas (cfr. MARRAMAIO, 1997). Dessa forma, gradualmente, o processo de secularização teve como uma de suas consequências a laicização do Estado (cfr. CASANOVA, 1994; LOREA, 2008).

O Estado é a instituição política por excelência. Como expressão mais significativa da Política, a ele se refere a laicidade como conceito que identifica o poder que repousa na soberania *do povo* (cfr. *Constituição Brasileira art. 1*). *Laico* é um princípio pétreo que converte o Estado em instituição independente de qualquer outra soberania que não seja a do povo. Isso caracteriza a relação de autonomia entre o poder político do Estado e o poder espiritual da religião. Por um lado, o primeiro se livra da tentação teocrática. Por outro, as religiões ficam imunes de governos que manipulam a crença dos cidadãos¹. A questão da relação entre religião e política é o problema fundamental de uma sociedade livre, pois põe em questão a possibilidade de seus membros terem a liberdade de pensar aquilo que quiserem e de expressar, sem constrangimentos, aquilo que pensam.

Com o fim do regime de cristandade, a política revela-se cada vez mais como lugar no qual se realiza a vontade soberana de uma nação e não mais de uma religião. Na *Carta sobre a Tolerância* (1689) John Locke defende a

¹ Laicismo é uma forma radical de laicidade. Em sentido negativo, pode ser entendido como uma atitude de confronto com as formas de expressão pública da religião. Confunde-se, às vezes, com anticlericalismo, ateísmo ou laicismo antirreligioso. Em sentido positivo, representa um passo além da laicidade. Não quer apenas propor uma solução para a difícil questão das relações entre Religião e Estado. Laicismo seria uma forma de entender o Estado verdadeiramente democrático regido pelo critério das liberdades civis e políticas. Ou seja, no Princípio da Igualdade entre os membros do gênero humano. Não existem grupos religiosos que precisam ser mais escutados que outros, mas uma nação de cidadãos iguais em direitos e obrigações fundamentais mais universais que sua religião.

autonomia da sociedade frente à religião, e a liberdade da religião frente ao Estado. O Estado de Direito se define como instituição política soberana. Sua legitimidade descansa na participação democrática dos seus cidadãos. O poder emana do povo e não de divindades metafísicas.

Para Maquiavel o Estado não tem a função de assegurar a felicidade e a virtude (Aristóteles). Também não é um instrumento de Deus a serviço da salvação das almas (Tomás de Aquino). O Estado deve se orientar por suas próprias leis e próprios fins. A política basta-se a si mesma: *Salus rei publicae suprema lex*. As razões de Estado obedecem a lógicas distintas dos fins da religião. Política e Religião são dois sistemas normativos distintos que obedecem a critérios distintos. A política não admite nenhum juízo de âmbito religioso, o que conta é o fim que persegue. No caso, o *melhor governo*. Traçado o fim, o êxito em sua realização é a medida da *boa política*. Em consequência, aquilo que é obrigatório em moral nem sempre é obrigatório na política. A descoberta da distinção é atribuída a Maquiavel, daí o nome de *maquiavelismo* a teoria da política que problematiza a separação entre política e moral. O critério com base no qual se julga uma ação politicamente boa ou má é seu resultado. “Faça o príncipe de modo a vencer e manter o Estado: e os meios serão sempre honrosos, e por todos louvado” (MAQUIAVEL, 1976, XVIII).

Max Weber concebeu a separação entre religião e política como um elemento do processo de diferenciação entre os valores culturais e a formação das instituições. A *dessacralização do direito* institui o Estado como referência da ordem jurídica (WEBER, 2004). A desarticulação entre *Religião* e *Direito* consolidou o Moderno Estado de Direito de forma definitiva como laico.

Ao desvincular o Estado de qualquer confissão religiosa, o *liberalismo* articulou o princípio da laicidade do Estado sobre dois pilares: convicções religiosas e morais pertencem ao âmbito privado; em assuntos religiosos o Estado é imparcial. Existe, entre Igreja e Estado, entre religião como instituição e política como instituição, uma separação que se estende a toda a sociedade. Cabe ao Estado construir estratégias na relação com as religiões. Liberdade religiosa e tolerância aparecem como consequência de políticas de Estado².

Estado laico se diferencia do *Estado confessional*. O *Estado confessional* pauta sua organização e legislação, obedecendo a prescrições determinadas pelas religiões. É preciso distinguir, ainda, entre *Estado laico* e *Estado aconfessional*. Um Estado *aconfessional* é aquele que não confessa uma religião exclusiva, mas que acolhe as confissões religiosas na sociedade civil. *Multiconfessional*, mas na prática, termina por privilegiar a religião da maioria.

² Alguns defendem uma certa laicidade positiva. Para Nicolas Sarkozy e o Cardeal Ratzinger, por exemplo, a laicidade engloba a religião (como discurso) e os religiosos (como grupos) na sociedade civil. Uma correta concepção da realidade política supõe um diálogo com a transcendência.

O Magistério: Syllabus e Concílio Vaticano II

A mudança do modelo de sociedade inaugurado pelo Estado moderno, a partir do século XVIII, gera um desconforto considerável na compreensão *cristã* da política. A Igreja se declara adversária irreconciliável e busca reduzir os efeitos da perda de poder e relevância social. A primeira estratégia consiste em apoiar grupos sociais que aspiram voltar ao passado e, também ampliar os espaços confessionais dentro da sociedade. E, se possível, dentro do Estado. Esta estratégia favorece a unificação dos católicos mais conservadores em torno de um projeto político. Esta reação antimoderna apresenta a cristandade como o remédio para os males gerados pelo liberalismo. O fracasso dessa tentativa leva a Igreja a buscar novas estratégias para influenciar nas dinâmicas do Estado. As instituições confessionais são o rescaldo do esplendor do passado: partidos católicos, sindicatos, escolas, organizações sociais e uma *doutrina social da Igreja*.

Durante os pontificados de Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903) a Igreja aferrou-se ao *Estado Confessional Católico*. O magistério define a laicidade, juntamente com a secularização, como grandes erros da modernidade. Isso é dito com todas as letras na *Syllabus* (1864), uma coleção de oitenta proposições em que estão contidos os principais erros modernos, já reprovados ou condenados nas alocuções consistoriais, encíclicas e outras cartas de Pio IX. Este catálogo tinha sido sugerido em 1849 pelo cardeal Pecci, arcebispo de Perúgia, sucessor de Pio IX com o nome de Leão XIII, que na Encíclica *Immortale Dei* (sobre a constituição cristã das sociedades) expos a confessionalidade do Estado: Tres citações deste documento ilustram essa doutrina:

Seja qual for a forma de governo, todos os chefes de Estado devem absolutamente ter o olhar fito em Deus, soberano Moderador do mundo, e, no cumprimento do seu mandato, a Ele tomar por modelo e regra (n. 7).

Devem, pois, os chefes de Estado ter por santo o nome de Deus e colocar no número dos seus principais deveres favorecer a religião, protegê-la com a sua benevolência, cobri-la com a autoridade tutelar das leis, e nada estatuírem ou decidirem que seja contrário à integridade dela. E isso devem-no eles aos cidadãos de que são chefes. A primeira de todas (obrigações) consiste em fazer respeitar a santa e inviolável observância da religião, cujos deveres unem o homem a Deus (n.12).

Quanto a decidir qual religião é a verdadeira, isso não é difícil a quem quiser julgar disso com prudência e sinceridade. Efetivamente, provas numerosíssimas e evidentes mostram claramente que a única religião verdadeira é a que o próprio Jesus Cristo instituiu e deu à sua Igreja a missão de guardar e propagar (n. 13).

Ainda no final do século XIX o princípio da *tolerância* será incorporado ao ideal do Estado confessional, na encíclica *Libertas praestantissimum* (1888) e perdurará até o Concílio Vaticano II:

A Igreja não se opõe à tolerância por parte dos poderes públicos de situações contrárias à verdade pela simples razão de se evitar um mal maior ou, ainda, para conservar ou adquirir um bem maior: Deus, em sua providencia, ainda sendo infinitamente poderoso e bom, permite a existência de alguns males no mundo, em parte para não impedir maiores bens, e em parte para não surgir males maiores. É justo imitar no governo político a quem governa o universo (n. 23).

A este *estado confessional* cabe oferecer os meios para que os indivíduos alcancem a salvação das suas almas. O Estado deve defender a verdade da Igreja católica, única religião detentora da verdade. Esta doutrina impõe ao Estado a obrigação de reconhecer a Deus como Pai e Autor, prestar-lhe culto e colaborar na evangelização. A autoridade política, a serviço da *lei eterna*, faz do Estado um braço da Igreja. Se o bem da Igreja (*lei de Deus*) e o bem comum são a mesma coisa, a tolerância é uma atitude prudencial diante das falsas doutrinas, um mal menor. A tolerância é assumida como uma permissão negativa do mal, não como uma virtude como propunha Locke.

Até o Concílio Vaticano II vigorou a doutrina da tolerância na Igreja. A assimilação gradual dos valores políticos e sociais da modernidade em setores eclesiais prepara o terreno para a mudança na relação entre cristianismo e política. Surgem conceitos como *compromisso temporal dos cristãos*, *mudança de estruturas*, *mensagem social do Evangelho*. A moral cristã abre-se aos problemas sociais e abraça as grandes categorias da modernidade como os Direitos humanos, democracia, liberdade e igualdade social. As novas perspectivas brotam das bases da Igreja (teólogos, leigos engajados, clero progressista, religiosos, etc.) que, aos poucos, deixam de ser meros porta-vozes de uma hierarquia prisioneira da pré-modernidade.

Todo esse caudal se reflete em documentos emblemáticos do Concílio Vaticano II, como a *Gaudium et spes* (GS) e *Dignitatis humanae* (DH). Nelas se consolida a nova forma de entender a relação entre cristianismo e política. Esta forma supõe também um novo método de aproximação à política. Não se parte mais da aplicação automática à realidade de princípios universais (lei natural) da doutrina católica, mas a história e os *sinais dos tempos* (cfr. GS, 4, 11) tornam-se referenciais para interpretar e construir formas de relação. Dialogar com a política requer reconhecer sua autonomia e colocar-se em atitude de escuta e de abertura para aprender sobre ela com a sociedade.

A *Gaudium et spes* é o documento principal nessa matéria. Em meio às profundas transformações sociais, culturais e políticas ocorridas no século XX, os padres conciliares fazem duas constatações: uma nova consciência em torno da dignidade humana desperta o desejo de instaurar uma ordem político-jurídica em que os direitos da pessoa na vida pública sejam assegurados. Essa é uma condição para que os cidadãos possam participar na gestão da coisa pública; cresce o desejo de participar na organização

da comunidade política. Cresce, além disso, o respeito pelos homens que professam uma opinião ou religião diferente (cfr. GS, 73).

Uma Igreja que ensina e aprende (GS, 40) liberta-se do ensimesmamento, da soberba de se considerar uma sociedade juridicamente perfeita e superior à sociedade civil. Não é da sua competência impor um sistema político, pois o estado tem autonomia diante da ordem divina anunciada por ela (GS, 36). A Igreja não pode confundir-se com o Estado.

A autonomia da política e a conseqüente renúncia, por parte da Igreja, ao controle do Estado de Direito é o principal novidade desta postura. “No terreno que lhe é próprio, a comunidade política e a Igreja são independentes e autônomas” (GS, 76). A autonomia e a independência das duas realidades mostram-se, sobretudo, na ordem dos fins. A Igreja organiza-se com formas aptas a satisfazer as exigências espirituais dos seus fiéis, ao passo que as diversas comunidades políticas geram relações e instituições ao serviço do bem comum temporal (GS, 36). A Igreja e a comunidade política, embora exprimindo-se ambas com estruturas organizativas visíveis, são de natureza diversa quer pela sua configuração, quer pela finalidade que perseguem.

O cristianismo deixa de ser o referencial do Estado de Direito para inserir-se no seio da sociedade civil. Não mais a religião, *mas a pessoa humana é fundamento e fim da convivência política* (GS, 25). A partir do Vaticano II as relações entre Igreja e Estado passam a caracterizar-se pela cooperação na busca do *bem comum* e na defesa da *dignidade humana*. Embora por títulos diversos, ambas servem a vocação pessoal e social dos mesmos indivíduos. A comunidade política procede da natureza das pessoas, existe para obter um fim comum, o crescimento integral de cada um de seus membros. O poder político é o responsável pelo respeito da autonomia dos sujeitos individuais e sociais, na realização do bem comum. Considerar a pessoa humana como fundamento e fim da política significa reconhecer sua dignidade e seus direitos fundamentais e inalienáveis. Os direitos humanos condensam as principais exigências morais e jurídicas que devem presidir à construção da comunidade política. Os mesmos constituem uma norma objetiva que está na base do direito.

O Estado de Direito deve garantir a satisfação das exigências humanas fundamentais. A comunidade política tem na referência ao *povo* a sua autêntica dimensão, e não mais na religião. O sujeito da autoridade política é o *povo* considerado na sua totalidade como detentor da soberania. O povo é um conjunto de pessoas que tem a possibilidade de formar a própria opinião a respeito da coisa pública e a liberdade de exprimir a própria sensibilidade política e de fazê-la valer em maneira consoante com o bem comum. O povo, de modos diferentes, transfere o exercício da sua soberania política para os representantes que elege livremente.

O lugar das religiões é a sociedade civil. A comunidade política é constituída para estar ao serviço da sociedade civil. “Os indivíduos e os diversos

grupos que constituem a sociedade civil necessitam de uma comunidade mais ampla para melhor promoverem o bem comum. E por esta razão constituem a comunidade política” (GS, 75). A sociedade civil não pode ser considerada um apêndice da religião. Antes, ela tem a preeminência, porque justifica a existência da comunidade política. A Igreja não tem mais direitos que outras instituições perante as instituições de um Estado laico. A sociedade civil é plural, heterogênea e não desprovida de contradições. A todos os cidadãos deve estar assegurado o direito de participar livremente, sem qualquer discriminação religiosa, tanto no estabelecimento das bases jurídicas da comunidade, como na gestão da coisa pública e na escolha dos governantes. Ninguém deve ser excluído da política por ser religioso. Mas não se pode impor uma moral de base religiosa sobre a sociedade. Seria a volta do autoritarismo teocrático. Somente um Estado laico pode garantir o respeito à participação plural de todos os setores sociais.

O empenho da Igreja em defesa da participação plural dos cidadãos visa uma realização mais adequada da justiça, dever central da política. Um Estado, que não se regesse segundo a justiça, reduzir-se-ia a uma grande banda de ladrões, como disse Agostinho uma vez. Bento XVI, na mesma direção, afirmou que “a norma fundamental do Estado deve ser a concretização da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir a cada um a própria parte nos bens comuns”. (*Deus caritas est*, 26).

A Declaração *Dignitatis humanae sobre a liberdade religiosa* é outro documento importante nessa matéria. Nela, o Concílio defende a laicidade do Estado com outros termos:

Todos os homens devem estar livres de coação, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites (n. 2).

Apesar do significativo avanço na doutrina, esta *Declaração* não evitou privilegiar de forma desproporcional a Igreja Católica sobre as demais religiões. O Concílio ainda a considera como a única religião instituída diretamente por Deus através de seu Filho. A Igreja reivindica sua liberdade diante dos poderes públicos devido a uma *autoridade espiritual* instituída por Cristo, o próprio Deus (DH, n.13). Isto significa que o cristianismo, única entre as religiões do mundo, foi fundado por Deus *in persona*. Ele é, então, a religião de um Deus cuja vontade consiste em que toda a humanidade seja conduzida a Ele. Portanto, a posição da Igreja não é a mesma que a posição de outras religiões, segundo a Declaração. Se o governo se recusa a garantir essa liberdade à Igreja, estará contrariando uma ordem estabelecida por Deus (DH, 3). Negar à Igreja tal direito é mais grave que negar às outras religiões? Cabe perguntar: títulos sobrenaturais da ordem do espírito são válidos para exigir direitos de outra ordem material, civil,

como são os direitos jurídicos? Não seriam títulos de ordens distintas? Um Estado laico pode ter liberdade e autonomia diante de uma ordem divina, tal como a entende *Dignitatis humanae*?

Plano formal - plano substancial: uma distinção

Exposta a trajetória histórica da relação entre política e cristianismo, importa retomar agora distinção entre o *plano formal* e o *plano substancial* do Evangelho. No plano *formal*, dos sistemas de governo, a posição do cristianismo é clara: “A Igreja que, em razão da sua missão e competência, de modo algum se confunde com a sociedade nem está ligada a qualquer sistema político determinado” (GS, 76). A Igreja não está a serviço de nenhum projeto político. A missão da Igreja não é própria de um partido.

No plano *substancial*, a posição é igualmente clara: sua relação com a política visa contribuir na defesa da *dignidade humana*, da *justiça* e do *bem comum* (GS, 76). A razão se encontra em Jesus. O Filho de Deus, com sua encarnação, uniu-se, de certo modo, a cada pessoa. O compromisso político em defesa da vida é uma expressão privilegiada da evangelização. A fé cristã é fermento, possui incidência social. O cristianismo é uma religião pública e contém uma mensagem social. As desigualdades sociais, culturais e econômicas são um desafio político que interpela a consciência cristã “Embora a justa ordem da sociedade e do Estado seja dever central da Política, a Igreja não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça” (*Evangelii Gaudium*, 183). A presença perturbadora da violência, da injustiça e de tantos pobres desperta a consciência política dos cristãos. O cristão não pode abandonar os pobres em suas lutas por direitos e dignidade.

A fidelidade ao Reino de Deus anunciado como a boa notícia aos pobres e oprimidos é o critério para avaliar a presença dos cristãos e das Igrejas cristãs na política. Permanecer com os pobres em suas lutas e vitórias, alegrias e angústias (GS, 1) é uma questão de fidelidade ao Evangelho. A solidariedade política é uma forma cristã de amor ao próximo. Priorizar os últimos na escala do poder político-econômico, os sem *poder-algum* e os socialmente humilhados, constitui o traço essencial de um cristianismo que entende a política como um *serviço* a eles.

A realização da justiça do Reino é tarefa das comunidades cristãs que começa no seu interior, como práxis interna. As comunidades são o sinal onde se constrói uma política de superação da discriminação, da opressão e da indiferença. A práxis que revela um contraste entre o cristianismo e o conjunto da sociedade torna-se um convite estendido a todos para que transgridam os esquemas da política estabelecida pelos donos do poder.

A especificidade do Reino de Deus — *plano substancial* — não se identifica com tudo o que se chama cristianismo, mas com os sinais visíveis de

uma práxis que se traduz na justiça e no amor ao próximo. Examinando a presença dos “cristãos” na política, aplica-se a sentença atribuída a Santo Agostinho: “muitos que parecem estar fora, estão dentro e muitos que dizem estar dentro, na verdade estão fora”.

Nenhum sistema de governo ou partido abarca todo o *plano substancial* do cristianismo. Contrariamente ao que ocorria na cristandade, o Concílio valoriza positivamente o pluralismo de opções políticas entre os católicos. Somente alguns redutos integristas conservadores ainda insistem na uniformidade. “Todos os cristãos tenham consciência da sua vocação especial e própria na comunidade política... Reconheçam as legítimas opiniões, divergentes entre si, acerca da organização da ordem temporal, e respeitem os cidadãos e grupos que as defendem honestamente” (GS, 75). Ensino reforçado por Paulo VI, quando escreve: “a diversidade é legítima, pois uma mesma fé pode conduzir a compromissos políticos diferentes” (Octogesima adveniens, 50).

A entrada do pluralismo político no seio das comunidades cristãs é significativa da importância marginal da Igreja na sociedade contemporânea. O Evangelho pode ser vivido em práticas políticas diversas. Obviamente, essa pluralidade está sujeita a certos limites, geralmente colocados pelas conferências episcopais. A variedade de opções contraditórias exige um sério discernimento a partir da proximidade ou afastamento da mensagem do Evangelho e da prioridade pelos pobres.

Nem todas as posições políticas são igualmente aceitáveis. Nem todas encontram justificação na fé. Muitas instituições religiosas intervêm na política apenas para defender seus interesses, esquecendo o Evangelho. Servem-se da política para fortalecer sua religião. Muitos cristãos se creem profetas enviados por Deus para *consertar* a sociedade. Pensam que tem o direito de fazê-lo pelo simples fato de crerem em divindades. Demonizam a política dos outros e divinizam a sua própria. Praticam um maniqueísmo travestido de *triunfalismo teológico-moralista*. Ninguém pode reclamar um direito divino de governar. Poder humano algum pode ser divinizado. A sociedade e a política são feitos por homens e mulheres imperfeitos. A doutrina moral de uma religião não pode impor-se como lei para purificar o Estado. A solução para a má política é a boa política.

O Evangelho ensina que a medida intrínseca de toda a política é a justiça e o direito (*plano substancial*). “Sua origem e o seu objetivo estão precisamente na justiça”. (Deus caritas est, 28). A formação de estruturas justas (*plano formal*) pertence à esfera da política. Nisto, a Igreja pode contribuir com o testemunho das comunidades e com a formação da consciência cidadã da responsabilidade com o bem comum: “A doutrina social católica não pretende conferir à Igreja poder sobre o Estado; nem quer impor, àqueles que não compartilham a fé, perspectivas e formas de comportamento que pertencem a esta. Deseja simplesmente contribuir para a purificação da razão e prestar a própria ajuda para fazer com que aquilo que é justo

possa, aqui e agora, ser reconhecido e, depois, também realizado". (Deus caritas est, 28).

Desafios e perspectivas

Vivem-se tempos de militância política escassa na Igreja em relação ao *plano substancial* do Evangelho. É preciso reconhecer certo fracasso da ação dos cristãos na esfera da política e admitir a cumplicidade e a omissão, a passividade e a covardia de muitos que resistem em agir politicamente em defesa dos pobres. Na atual conjuntura é muito importante aprender das gerações passadas sua infatigável resistência assentada na solidariedade. O lugar dos cristãos na política implica participar na construção de uma nova sociedade a partir do compromisso com os *ninguéns*. Baixar aos *bastidores do mercado, aos porões do capitalismo*. Mergulhar na realidade dos *sem-poder* é mergulhar no misterioso escândalo da cruz.

O futuro da sociedade depende do equilíbrio entre política e religião. O reconhecimento da liberdade de consciência, de pensamento e de crença ensinado pelo Concílio Vaticano II, aumenta a exigência de que o Estado mantenha sua laicidade e sua autonomia em relação às religiões. A defesa desse princípio político demanda a atuação diuturna de toda a sociedade. A consolidação do processo de democratização do Estado exige avançar no reconhecimento da pluralidade cultural, ideológica e religiosa do povo.

Em quase todas as religiões denominadas *crístãs* existe uma tendência a não reconhecer ou relativizar a laicidade do Estado. No Brasil a separação entre Igreja e Estado, entendida nos moldes da *laicidade tradicional*, nunca se realizou completamente (mesmo no período áureo da laicidade brasileira, ao longo da I República). Assiste-se a um aparelhamento do estado brasileiro por diversos grupos evangélicos e de alguns setores católicos. A instrumentalização da religião a favor de interesses políticos e vice-versa tornou-se fato corriqueiro. Muitos políticos católicos e evangélicos cerram fileiras em torno de temas absolutamente contraditórios, como a *bancada da Bíblia*, da *Frente Parlamentar em Defesa da Vida e Preservação da Família*. A disputa pelo *mercado religioso*, travada sem nenhum constrangimento nos meios de comunicação (que são concessões do Estado), alcançou a esfera das instituições públicas, como nas escolas, no parlamento e no judiciário. Em suma, o Brasil aproxima-se de uma espécie de confessionalização da política, baseada num *modus operandi agressivo* das confissões crístãs. Esta aberração aplica-se tanto ao *plano formal* quanto ao *plano substancial* do Evangelho.

O Brasil talvez esteja inaugurando uma *laicidade relativa do Estado a-confessional*. É preciso enfrentar essa interpretação manipuladora e autoritária do cristianismo antes que o país se torne uma nação teocrática. Não existe

pior tirania que a de uma consciência fundamentalista e supersticiosa que oprime uma realidade que não compreende, mas quer controlar em nome de *outro mundo* que talvez exista somente em seu limitado universo religioso.

As Igrejas de denominação cristã são o mais forte dos grupos de pressão social e política. Mas, por que eles alcançaram tanto destaque? O que eles representam? A exploração das necessidades dos pobres, do proselitismo e uso fundamentalista da Bíblia seriam razões suficientes? O que define muitos políticos brasileiros é seu *teologismo político*. Urge desmascarar os pressupostos teológicos implícitos em sua doutrina moralista que se traduz em projeto político. A imagem de Deus Uno e Trino confessado pelo cristianismo impossibilita qualquer manipulação ideológica da religião e a também a instrumentalização política de Deus. O Evangelho é uma instância crítica contundente de todas as tentativas de estabelecer uma relação direta entre Deus e a esfera do poder político. “A vitória da fé trinitária sobre o *monarquianismo* representou a vitória sobre o uso político da teologia. A fé trinitária suprimiu a teologia como mito político e a instrumentalização da pregação para a justificação de uma situação política” (RATZINGER, 1977, p. 116). Ou seja, o cristianismo é sempre subversivo diante das estruturas de poder. O Reino de Deus (plano substancial) não pode ser confundido como um reducionismo político da fé, nem tão pouco, uma religionização da política. A historicidade de Deus não é a *politicidade de Deus*.

O envolvimento político do cristão deve se traduzir no *serviço* ao bem comum. Este *serviço* é expressão tanto do *plano formal* do Evangelho, como também da essência do *plano substancial* na esfera da política. A missão espiritual da Igreja a converte em defensora da dignidade humana *no meio* da sociedade civil, *nem acima, nem afora* dela. Assim como seu Mestre, a Igreja coloca-se *no meio* da sociedade como aquela que serve (cf. Lc 22, 26-27).

Este *serviço* tem um profundo sentido político, pois subverte as formas de compreender e exercer o poder: “Os chefes das nações as oprimem e os grandes as tiranizam. Mas, entre vós, não deve ser assim: quem quiser ser grande seja vosso servo; quem quiser ser o primeiro seja o escravo de todos. Porque o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida em resgate de muitos”. (Mc 10, 42-45). Os poderosos exigem serem tratados como senhores, agindo como se fossem proprietários de seus súditos. Jesus questionou o exercício da autoridade política descrevendo o Messias como servo, deslocando o eixo de interpretação do exercício da autoridade.

O *plano substancial* do Evangelho inverte o *plano formal* do exercício do poder. O serviço da Igreja, *Corpo de Cristo* (1Cor 12,12-30), se expressa através de seus membros que, como cidadãos, tem como primeiro serviço *despertar para a responsabilidade com a res publica*, com o bem da cidade (*pólis*). É tarefa humana primária da Igreja “contribuir específica para que

as exigências da justiça se tornem compreensíveis e politicamente realizáveis”. (Deus caritas est, 28).

A autoridade do cristão consiste em colocar-se a *serviço* de todos, principalmente dos pobres. Trazê-los ao mundo da política e dos direitos humanos, civis, sociais. Para que os pobres participem do poder político, é preciso colaborar na recomposição da sua cidadania. Recuperar a participação das vozes sufocadas pelos *donos da política* e pela discriminação sociocultural.

Papa Francisco reafirma a preocupação com os pobres sem deixar de confrontar os poderes que os mantém na situação de pobreza: “O sistema social e econômico é injusto na sua raiz”. (*Evangelii Gaudium*, 59). De fato, o mundo vive um ciclo de feroz colonização da política pela economia. Os donos do dinheiro querem apossar-se da política. Uma política cada vez mais submetida aos imperativos dos setores econômicos. Libertar a política para resgatar a cidadania plena de todos os pobres é um dos rostos do amor, em nosso país e na América Latina e Caribe (Aparecida, 384-385). A cidadania para todos e todas brota do coração da missão da Igreja, inspirada na essência do Evangelho, o mistério da Encarnação: Verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14) (CNBB, 2015, n. 55). Na política, o *plano substancial* do Evangelho é inegociável.

De resto, cabe recordar que *eclesialidade* e *cidadania* não podem ser vistas de maneira separada: “A construção da cidadania, no sentido mais amplo, e a construção de eclesialidade são um só e único movimento” (*Aparecida*, 215). É um erro pensar que o cristão expressa o seu ser Igreja apenas na comunidade eclesial. Deve haver uma coerência entre ser Igreja e ser cidadão (CNBB, 2015, n. 56). Os cristãos são cidadãos e, como tais, juntos com as pessoas de boa vontade, devem assumir esta cidadania em toda a sua amplitude.

Conclusão: Qual é a posição original do cristianismo na política?

O artigo buscou respostas a esta pergunta. Viu-se que o Concílio Vaticano II sugere diversas possibilidades de relação entre cristianismo e poder político, superando a uniformidade confessional própria do regime de cristandade. Porém, a nova forma de compreender a autonomia tanto do cristianismo quanto da política proposta pelos documentos examinados sugere retomar a distinção entre o *plano formal* e *plano substancial* da relação entre ambas. O *plano formal*, pelo fato de ser histórico-conjuntural, nega o caráter sagrado do poder político. No *plano substancial*, o amor ao próximo e a justiça do Reino que impregnam toda a atividade humana, são inegociáveis. Portanto, em relação ao Reino de Deus, a política é segunda, nunca absoluta.

A Política como ciência e como práxis nasce na Grécia, mas a discussão do problema das relações entre religião e política torna-se aguda com a formação do Estado laico. Desde então, não mais a religião, mas a pessoa humana e a sociedade fundam a convivência política. O cristianismo está inserido como um elemento da sociedade civil e não o contrário. A sociedade civil é plural, cabe ao Estado garantir o respeito e a participação de todos os membros da sociedade.

O debate sobre a presença do cristianismo na política se depara com o perigo de uma nova cristandade. Este é um argumento forte contra as formas de articulação política dos cristãos. Seja no Brasil ou em qualquer outro lugar, o Estado de Direito e a democracia requerem respeito. O diálogo, ainda que imperfeito, é melhor do que a intolerância. Todo compromisso político inspirado no Evangelho respeita o Estado de direito e a laicidade. O Evangelho está além das ideologias partidárias.

A *modéstia* é uma virtude que deveria caracterizar a presença eclesial na esfera política. O cristianismo não tem o monopólio da ação salvadora Deus, outros interlocutores também estão sob sua vontade salvífica, pois o Espírito sopra onde quer. A *responsabilidade* é um princípio que vincula os cristãos ao compromisso político. Mesmo que o cristianismo não tenha soluções técnicas para oferecer, ele se apresenta como instância crítica do Estado, para que ele se mantenha a *serviço da sociedade e não de interesses econômicos ou privados*. Os cristãos, como todo cidadão, são responsáveis pela constituição e aperfeiçoamento de instituições públicas a serviço dos direitos humanos e do bem comum.

Se por um lado, a confusão entre os planos pode levar ao fundamentalismo (*teocracia, teologismo político*), por outro, distinção abre espaço para a dimensão profética do cristianismo. O Evangelho torna naturalmente subversivo diante dos *poderes deste mundo*. Os profetas são os adversários mais perigosos dos *donos do poder*. O *serviço* ao bem comum não dispensa a voz dos profetas como expressão do *plano substancial* na esfera da política. A missão espiritual da Igreja é também uma missão profética. Isso a converte em servidora da dignidade humana.

Resistência e antecipação. A esperança é a face cristã da utopia política. Ela ultrapassa o horizonte da história e dos projetos humanos. Não se trata de imaginar uma política ideal, mas de intensificar o serviço que resgata vidas e direitos. Os cristãos não podem se dar ao luxo da omissão se desejam vencer os desafios e manter viva a esperança da justiça social. A consciência de esperar um *novo céu e uma nova terra* os mantém imbuídos daquela liberdade e ousadia que caracteriza os profetas: “Deus limpará de seus olhos toda a lágrima; e não haverá mais morte, nem pranto, nem clamor, nem dor; porque já as primeiras coisas são passadas” (Ap 21, 4).

Bibliografia

- ARISTOTELES. *A política*. 5ª ed. São Paulo: Atena, 1957.
- BENTO XVI. *Deus caritas est*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- CASANOVA, J. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago, 1994.
- CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et spes*. Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo, 1965.
- _____. *Declaração Dignitatis humanae*: sobre a liberdade religiosa, 1965.
- CNBB. Estudos da CNBB: Cristãos Leigos e Leigas na Igreja e na Sociedade. Brasília: Ed. CNBB, 2015.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- FRANCISCO, Papa. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual. São Paulo: Paulinas, 2013.
- HORLSEY, R. *Jesus e o império*. O reino de Deus e a nova desordem mundial. São Paulo: Paulus, 2004.
- LOREA, R. A. (org.). *Em defesa das liberdades laicas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008.
- LUZ, U. *El Evangelio según San Mateo. Mt 18-25, vol. 3*. Salamanca: Sígueme, 2003.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe* (1513). Brasília: Universidade de Brasília, 1976.
- MARRAMAO, G. *Céu e Terra: Genealogia da Secularização*. São Paulo: Editora da UNESP, 1997.
- RATZINGER, J. *Einführung in das Christentum: Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977, p. 116.
- WEBER, M. *A Ética Protestante e o 'Espírito' do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Élio Estanislau Gasda: Bacharel em Filosofia e Doutor em Teologia (Universidade Pontifícia Comillas-Madrid). Professor de Ética Teológica na Graduação e na Pós-graduação (Mestrado e Doutorado) na FAJE (Faculdade Jesuíta). Investigador na área de Teologia da Práxis Cristã. Livros publicados: *Fe cristiana y sentido del trabajo* (San Pablo, 2011); *Trabalho e Capitalismo Global* (Paulinas, 2011); *Sobre a Palavra de Deus: hermenêutica bíblica e teologia fundamental* (Vozes, 2012).

Endereço: Rua Roberto Lúcio Aroeira, 318 - Itapoã
31710-570 Belo Horizonte — MG
gasdasj@hotmail.com