

ÉTICA, RELIGIÃO E POLÍTICA

Alberto Antoniazzi*

O tema é, evidentemente, muito amplo. Era necessário escolher uma abordagem particular, limitada. Escolhi uma abordagem empírica, uma análise de fatos, tomada como ponto de partida para provocar reflexões e debates.¹

Religião: ameaça à paz?

Vou começar lembrando a hipótese (ou profecia?) de Samuel P. Huntington, formulada em 1993, num artigo cujo título era: “Choque de civilizações?”² Ele prevê que a principal fonte de conflitos no século XXI não estará nem na ideologia, nem na economia, mas no confronto entre culturas, particularmente “entre a civilização ocidental e as civilizações islâmicas e asiáticas, em primeiro lugar a chinesa”. É claro que, nesses conflitos, a religião estará fortemente envolvida, como já foi e é instrumentalizada nos conflitos atuais, sejam eles

na antiga Iugoslávia ou no Afeganistão, em Israel e Palestina, no Irã ou na Argélia, na Irlanda, ou até em Ruanda e Burundi...

Existe outra hipótese, não muito consoladora, atribuída a Hunter. Ele pensa que os conflitos não serão principalmente entre culturas e religiões diferentes, mas preferencialmente no interior de cada cultura, entre diversas visões do mundo e da autoridade religiosa ou política...³ Desses conflitos também poderíamos apresentar muitos exemplos atuais, tanto no islamismo ou judaísmo, como no cristianismo católico, evangélico ou ortodoxo.

De qualquer forma, não há dúvida de que – contrariamente às previsões dos anos ‘60 – a religião reencontrou uma inesperada força de atuação política. Essa atuação, porém, não vai necessariamente no sentido do diálogo pacífico e da reconciliação, mas parece ter contribuído para tornar certos conflitos mais radicais e mais violentos.

* Doutor em Filosofia. Professor e assessor da Reitoria na PUC•Minas. Coordenador do Curso de Teologia do Seminário da Arquidiocese de Belo Horizonte.

¹ Esse texto foi apresentado inicialmente no seminário internacional sobre “Ética, sociedade e política no contexto latino-americano”, promovido pela Fundação Konrad Adenauer e pela Fundação João Pinheiro em Belo Horizonte, nos dias 28 e 29 de outubro de 1996.

² Huntington é diretor do Instituto de estudos estratégicos de Harvard. O artigo foi publicado na revista **Foreign Affairs** e retomado recentemente em **Asia news** 1996, 3. A tese foi discutida no colóquio internacional promovido pela Universidade de Florença (Itália) e por outras instituições em 26 e 27 de abril de 1996. Cf. **Il Regno-attualità**, 10/1996, p. 279-281, de onde tiro as principais informações.

³ Cf. a exposição de Marc Luyckx (Bruxelas) no colóquio de Florença (**Il Regno-attualità**, 10/1996, p. 280).

Certamente não foi sempre assim. Pode-se citar, como exemplo, a atuação dos partidos cristãos (em grande parte católicos) que, após a II Guerra Mundial, contribuíram para reconstruir a Europa e lhe devolver a paz.⁴

As circunstâncias históricas eram outras. A ameaça do comunismo, visto então pela maioria dos cristãos europeus como o maior perigo para a democracia e a liberdade, pode ter contribuído para criar o que seria o núcleo da União Européia. Mas não há dúvida de que Adenauer, Schuman e De Gasperi souberam encontrar na inspiração cristã uma motivação importante, se não decisiva, do seu projeto político.

Religião x modernidade: alternativas

Uma abordagem histórica do tema nos levaria demasiadamente longe. Podemos então considerar, em seu lugar, a tentativa de sistematização das relações religião/modernidade feita pelo sociólogo Alain Touraine.⁵

Desenvolvendo uma proposta de Max Weber, Touraine encontra quatro “formas elementares” de encontro entre religião e modernidade. Do lado da *modernidade*, distingue dois processos possíveis: 1) o processo de racionalização e secularização, que se dá por um processo “objetivo”, auto-sustentado, de evolução da sociedade; e 2) o processo de modernização de uma sociedade operado sob a liderança de um movimento político (e ideológico, religioso, etc.), através de uma mobilização da vontade dos agentes sociais. Do lado da *religião*, a atitude dominante também pode ser distinta: ou 1) valorização da tradição; ou 2) valorização da transcendência e, portanto, da distinção entre espiritual e temporal.

Da diversa conjunção desses quatro fatores resultam quatro variantes fundamentais:

- 1) uma religião que enfatize a tradição no contexto de uma sociedade moderna, racionalizada ou secularizada, tende a se transformar numa moral social ou numa “religião civil”; é o caso, já muito estudado, dos Estados Unidos; neste caso, não há conflito direto com a democracia, mas pode estabelecer-se um conformismo político-religioso com efeitos pouco ou nada democráticos;
- 2) uma religião que enfatize a tradição no contexto de uma sociedade onde a modernização não é auto-sustentada, mas é o objetivo de uma política voluntarista, pode ser *instrumento de mobilização política*, como aconteceu no Irã nos anos 80, transformando-se em *movimento messiânico*;
- 3) uma religião que apele para um princípio transcendente mantém relações positivas com a democracia, nas sociedades modernas auto-sustentadas, incentivando o *individualismo religioso* e trazendo geralmente um elemento de defesa dos desprotegidos e das vítimas da modernização;
- 4) uma religião que apele para a transcendência contribui positivamente para a democracia nas sociedades dependentes (e que buscam a modernização através de uma mobilização voluntarista), através de *movimentos neocomunitários* que se opõem ao poder autoritário e lutam pela libertação.

Touraine reconhece que, ultimamente, os movimentos religiosos ditos “integristas”, que procuram unir poder espiritual e temporal, e portanto religião e política, são os que *tiveram maior repercussão e eficácia*. Julga, porém, que tal atuação política se explica menos pela natureza da religião do que pelas lutas nacionais ou nacionalistas em que estão envolvidos os povos em questão.

⁴ O tema foi analisado recentemente pelo prof. E. Pace na “International Summer School on Religions in Europe” (cf. **Il Regno-attualità**, 16/96, p. 464-465). Para uma análise mais crítica da atuação dos partidos democrata-cristãos após 1945, cf.: Karl-Egon LÖNNE, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986 (tr.it.: **Il Cattolicesimo politico nel XIX e XX secolo**, Bologna, Il Mulino, 1991, 356p.)

⁵ Cf. Alain TOURAINE. **O que é a democracia?** Petrópolis: Vozes, 1996, 286p.; cf. especialmente p. 233-236 (ed. original: **Qu’est-ce que la démocratie?** Paris, Fayard, 1994).

O sociólogo francês discute também o caso do cristianismo, lembrando diferentes atitudes históricas (a favor ou contra o autoritarismo, a favor ou contra a democracia).⁶ Entre os casos recentes, Touraine cita a Polônia, onde a Igreja nem sempre foi à frente das lutas democráticas, e o da América Latina, onde movimentos populares de inspiração religiosa lutaram mais eficazmente contra as ditaduras militares do que as classes médias instruídas.⁷

Perspectivas de futuro: conservadores ou progressistas?

As análises de Touraine, bem como a simples observação dos fatos nos últimos anos, deixam claro que as relações entre religião e política não são imutáveis, nem uniformes. Em cada conjuntura, diante de novos contextos, cada religião é estimulada a assumir uma atitude. Depende – podemos nisso concordar com Touraine – de os “atores sociais” tomarem uma atitude e assumirem, face à política, uma postura ou outra, em particular uma postura ética e democrática, ou uma postura mais voltada para a defesa de interesses particulares, sejam eles religiosos, étnicos, nacionais ou outros ainda.

É possível definir melhor quais alternativas se apresentam atualmente às religiões com relação à sua “presença pública”? Há um crescente consenso de que, contrariamente às previsões de muitos sociólogos nos anos 60, que acreditavam que no mundo ocidental a religião se tornaria cada vez mais uma realidade “privatizada”, problema de interesse (ou menos) dos indivíduos, a religião encon-

trou na atual sociedade “global” “um campo fértil para a renovação da [sua] influência pública”.⁸ Sobre quais bases é possível fazer previsões – como fazem Huntington e Hunter – sobre o rumo que as religiões poderão tomar?

Peter F. Beyer apresenta algumas considerações interessantes para a busca de uma resposta. A tese dele se baseia sobre a análise da sociedade moderna de Niklas Luhmann. Não é o caso de retomar aqui essa análise. Baste recordar que Luhmann salienta, na sociedade moderna, a diferenciação funcional dos subsistemas (econômico, político, científico, educacional, jurídico, religioso, artístico...) que compõem a sociedade. A existência de uma pluralidade de subsistemas (que na sociedade tradicional, ao contrário, estavam integrados e indiferenciados) traz como conseqüência que todo subsistema se relaciona com a sociedade em termos de *função* e se relaciona com os outros subsistemas em termos de *desempenho*. Assim, tomando como exemplo o subsistema que aqui nos interessa, a religião, ela se relaciona com a sociedade em termos de uma função propriamente *religiosa*, enquanto pode se relacionar com vários outros subsistemas em termos de desempenho (ou seja, concretamente, suprimindo as falhas da política, da economia, da educação, etc. e agindo, nesses campos, de forma econômica, política, educativa, etc.).

Prosseguindo sua análise, Beyer encontra duas formas principais de orientar a religião na moderna sociedade global: a *conservadora* e a *liberal*⁹ (que, no Brasil, seria melhor traduzir por *progressista*). As duas orientações se diferenciam tanto em termos de função quanto de desempenho. Ambas,

⁶ Sobre o assunto, escrevi algumas notas: Alberto ANTONIAZZI. Igreja e Democracia – enfoque histórico, em: CNBB (org.), **Sociedade, Igreja e Democracia**. São Paulo, Loyola, 1989, p. 97-112.

⁷ Uma interessante documentação sobre o empenho da Igreja Católica pela democracia nas últimas décadas, em vários continentes, foi recolhida por Jean-Yves CALVEZ e Henri TINCQ no livro: **L'Église pour la démocratie**. Paris: Centurion, 1992, 222p.

⁸ Cf. Peter F. BEYER. “A privatização e a influência pública da religião na sociedade global”. In: FEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 395-419, aqui p. 395 (ed. original: **Global Culture**. London, Sage Publ., 1990). BEYER retomou o mesmo assunto mais amplamente no livro **Religion and Globalization**. London, Sage Publ., 1994.

⁹ “Liberal” aqui, creio, deve ser tomado no sentido americano, em oposição a “conservador”, logo como equivalente a “progressista” (ou, pelo menos, reformista). A tradução brasileira do estudo de Beyer (ed. Vozes), sobre a qual baseei minhas citações, não está isenta de alguns graves equívocos, como quando a “Nova Direita Religiosa” dos Estados Unidos foi confundida com o “Novo Direito Religioso”! (cf. op. cit., p. 414-415).

diante do fato inegável da “privatização” da religião, devem se preocupar em “administrar” a religiosidade individual, sempre mais diferenciada ou fragmentada. Os conservadores acentuam, mais que os progressistas, o compromisso “holístico” que a religião exige do indivíduo e solicitam sua solidariedade com a comunidade. Mas ambas procuram manter uma presença da religião no espaço público. E aqui são mais nítidas as diferenças.

A *orientação conservadora* privilegia a função (portanto, o aspecto religioso) e dela dá uma definição mais tradicional e mais clara. Quanto ao desempenho, assume as características de uma instrumentalização do político ao religioso (e vice-versa): a religião deve ser traduzida em leis; a moral tradicional do grupo cultural deve ser preservada rigidamente e, já que isto é impossível numa sociedade global e pluralista, a tendência é restringir esse controle a um território determinado, onde predomina a referida cultura; enfim, a religião tenta novamente integrar aspectos (família, educação, ciência...) que a modernidade diferenciou, afirmando assim o primado da função religiosa sobre as outras funções sociais.

A *orientação progressista* privilegia o desempenho (e, portanto, a utilidade social da religião, não sua finalidade específica). Da função religiosa tende a dar uma definição “ecumênica”, que se concilia com a definição das outras religiões, com o resultado de ter dificuldades a manter a sua própria tradição e mesmo a se definir claramente. Quanto ao desempenho, ele assume as características de uma ação social que procura agir economicamente no campo econômico, politicamente no campo político, cientificamente no campo científico, respeitando a autonomia dos diversos subsistemas, mas ao mesmo tempo se apresenta como uma ação religiosamente motivada, voltada para garantir a todas as pessoas (não a um grupo cultural ou étnico

determinado) os benefícios da modernidade.

Naturalmente, as duas orientações encontram suas dificuldades e nada garante de forma absoluta o seu êxito. Para Beyer, a opção progressista parece – a longo prazo – mais em sintonia com a evolução da sociedade moderna (se ela conseguir evoluir, resolvendo satisfatoriamente seus problemas). A opção conservadora seria – a curto prazo e sobretudo nas sociedades dependentes – aquela com mais chances de êxito. O importante da tese de Beyer, parece-me, é mostrar que *ambas* as orientações religiosas são respostas à modernidade e à globalização. A resposta conservadora não é mera recusa ou reação à modernidade. “A opção conservadora (a reafirmação da tradição apesar da modernidade), longe de ser meramente um retrocesso correlacionado com estruturas sociais ultrapassadas, é, na realidade, a única que está tornando a religião visível no mundo de hoje”.¹⁰ É um esforço de separar modernidade e ocidentalização (nos países do Terceiro Mundo) ou de dar novo vigor à América (nos Estados Unidos) e à sua “missão” ou destino de grande nação. Em todo caso, é expressão da vontade de realizar o que a modernidade econômica e política prometeu, mas não conseguiu.

Pode haver ética política sem democracia?

Está bastante claro que a opção religiosa aqui definida como “conservadora” não se concilia com a democracia. Seja qual for a definição de democracia que adotarmos,¹¹ ela sempre implicará iguais direitos para todas as pessoas diante da lei e da sociedade, sem discriminações religiosas, étnicas ou culturais.

Na linguagem de Touraine, “a democracia não surge do Estado de direito, mas do apelo a princípios éticos – liberdade, justiça – em nome da maioria sem poder e contra os interesses dominantes.

¹⁰ P. F. BEYER, op. cit., p. 412. Sobre os recentes movimentos fundamentalistas (não só islâmicos, mas judaicos, cristãos e outros...), procurando mostrar as profundas razões religiosas deste fenômeno, cf. por exemplo: Natale A. TERRIN. **Il sacro off limits. L'esperienza religiosa e il suo travaglio**. Bologna, EDB, 1995, cap. 2, p. 37-60: Il fondamentalismo; Antônio Flávio PIERUCCI, “Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa”, **Revista USP**, n. 13, 1992, p. 144-156.

¹¹ Cf. Alain TOURAINE. **O que é a Democracia?**, citado acima na nota 4; Giovanni SARTORI, **Democrazia. Cosa é**. Milano, Rizzoli, 1993, 338p.

Enquanto um grupo dominante procura dissimular as relações sociais atrás de categorias instrumentais (...), os grupos dominados, pelo contrário, substituem a definição econômica de sua própria situação, que implica sua subordinação, por uma definição ética: falam em nome da justiça, liberdade, igualdade ou solidariedade”.¹²

Na linguagem de nossos filósofos, “a democracia é aquela forma de viver em que o princípio fundamental é o discurso, em que as interações dos homens entre si ocorrem sob uma normatividade ética, que faz emergir o homem na dignidade de sua liberdade”.¹³ “A democracia se revela, então, como uma forma de organizar a vida que radica no direito fundamental do ser humano, fonte de todos os outros direitos, a ‘liberdade comunicativa’, pois nela se revela o homem como ser autônomo, capaz de autodeterminação e de reconhecimento no seio de um processo de argumentação, onde todas as suas pretensões se submetem a um processo de avaliação”.¹⁴ Por isso, “qualquer intento de efetivação de uma democracia real coloca em primeiro plano as exigências éticas da ação política. É nesse plano que irá decidir-se, afinal, o êxito da experiência democrática e, com ele, o destino da liberdade nas sociedades contemporâneas, vem a ser o próprio destino do homem político, como ser dotado de uma essencial dignidade”.¹⁵

Podemos ouvir mais uma opinião nesse sentido. Escrevendo sobre “Ética e política”, um maritainiano afirma:

“A democracia é o sistema político que mais do que qualquer outro permite às instâncias éticas se encontrarem com as exigências da política. Se um requisito indispensável de tal encontro consiste na limitação do poder, como garantia

*dos direitos dos indivíduos contra todo possível arbítrio, não há dúvida que na democracia tal requisito assume uma relevância toda especial. Jacques Maritain, com respeito a isso, definiu a democracia como “o único caminho para conseguir uma **racionalização moral da política**”.*^{16,17}

A estreita relação entre ética e democracia tem como fundamento o fato de que o agir só pode ser autenticamente ético quando pressupõe o reconhecimento mútuo dos sujeitos (i.e, das pessoas humanas): cada um reconhece o outro como portador dos mesmos direitos. Não é exagerado dizer que a democracia é a expressão da ética no nível da política.

A afirmação pode parecer estranha, em nosso contexto atual, porque na realidade poucos são os que acreditam numa ética universal. A opinião predominante é a do relativismo ético. Do pluralismo político, expressão genuína de democracia, foi deduzido um pluralismo ético, interpretado depois como coexistência de éticas diferentes e mesmo incompatíveis. Em apoio a essa tese vêm tanto os filósofos pós-modernos, que anunciam o fim das “grandes narrativas” e da metafísica, a fragmentação da razão, quanto os antropólogos, que consideram as diversas culturas todas igualmente válidas e autônomas.

Em suma, a mentalidade hoje predominante inclina-se para “a defesa incondicional da multiplicidade infinita das éticas. Parte-se do fato, empiricamente incontestável, da variação ilimitada das normas éticas de acordo com as culturas, etnias, raças, sexos e idades para a negação de qualquer princípio universal que pudesse ser ponto de referência para o teste de validade desta pluralidade

¹² Cf. A. TOURAINE, op. cit., p. 37.

¹³ Cf. Manfredo Araújo de OLIVEIRA. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995, cap. 7, Pragmática transcendental e democracia, p. 187.

¹⁴ Ibidem, p. 187.

¹⁵ Cf. Henrique C. de Lima VAZ s. j. Democracia e dignidade humana. In: **Síntese**: Nova fase, n. 44 (1988), p. 22 (citado por Manfredo A. de OLIVEIRA, op. cit., p. 188).

¹⁶ Jacques MARITAIN. **L'uomo e lo Stato**. Milano: Vita e Pensiero, 1975, p. 69 (ed. original: 1951).

¹⁷ Antonio DA RE. Ética e Política. In: E. BERTI, G.CAMPANINI. **Dizionario delle idee politiche**. Roma: AVE, 1993.

de histórica de padrões de comportamento. Para a mentalidade vigente no mundo pluralista em que estamos inseridos é, simplesmente, impossível a existência de normas e princípios éticos universais”.¹⁸

Mas esse relativismo ético, apesar de amplamente difundido, é intrinsecamente contraditório. Pois, “*ao afirmar que não existe nenhuma razão universalíssima, estamos proferindo uma proposição que se destrói a si mesma, já que ela refuta a si mesma, ou seja, ela vale de si própria e se desdiz. Ela tem a mesma característica lógica de uma proposição que afirma que não há verdade e, na medida em que é proferida, levanta a pretensão de ser verdadeira...*”.¹⁹

Com isso não afirmamos que a ética, ou a convivência democrática, se constroem apenas a partir de princípios universais, universalmente válidos. O universal é só um ponto de partida: ele deverá se expressar no particular, no concreto, na história. A ação humana sempre terá essa dupla raiz e sempre nascerá da tensão *universal x particular*.

A democracia ameaça a religião?

Podemos assim abordar um último aspecto, antes das conclusões. Entre as religiões, escolhemos a Igreja Católica para exemplificar o temor que as religiões têm de que a democracia vire *relativismo moral*, de que o pluralismo moderno se torne *negação da verdade* e, afinal, fonte de terríveis desgraças para a vida humana, ameaçada por uma “cultura da morte”.

A recente encíclica de João Paulo II, “*Evangelium Vitae*”, que traz a data de 25 de março de 1995, inicia seu segundo capítulo com um grito de angústia, que parece brotar da conclusão do primeiro capítulo, longamente dedicado às “atuais ameaças da vida humana”:

“Frente às inúmeras e graves ameaças contra a vida, presentes no mundo contemporâneo, poder-se-ia ficar como que dominado por um sentido de impotência insuperável: jamais o bem poderá ter força para vencer o mal”.²⁰

O juízo extremamente negativo sobre o mundo contemporâneo, e em particular sobre as sociedades ocidentais de matriz cristã, vem como consequência de uma análise em que essa Encíclica não se limita a constatar “o eclipse do valor da vida” (n. 10-17), mas aponta suas causas numa “noção perversa de liberdade” (n. 18-20) e no “eclipse do sentido de Deus e do homem” (n. 21-24). O Papa aponta aqui como causa principal das ameaças à vida humana o *relativismo moral* “que reina incontestado” (n. 20).

Já na encíclica “*Veritatis Splendor*” (6 de agosto de 1993), o papa João Paulo II tinha denunciado:

“A descristianização que pesa sobre povos e comunidades inteiras, outrora ricas de fé e de vida cristã, comporta não só a perda da fé ou de qualquer modo a sua ineficácia na vida, mas também, e necessariamente, um declínio ou um obscurecimento do sentido moral e isto, quer pela disposição da consciência da originalidade da moral evangélica, quer pelo eclipse dos próprios princípios e valores éticos fundamentais. As tendências subjetivistas, relativistas e utilitaristas, hoje amplamente difundidas, apresentam-se não simplesmente como posições pragmáticas, como prática comum, mas como concepções consolidadas do ponto de vista teórico que reivindicam uma sua plena legitimidade cultural e social”.²¹

Desde o início do século passado, os Papas têm feito denúncias semelhantes: abandonando a “di-

¹⁸ Manfredo A. de OLIVEIRA. *Ética e práxis histórica*. São Paulo: Ática, 1995, p. 165.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 168.

²⁰ Cf. João Paulo II. *Evangelium Vitae*, n. 29 (trad. das Ed. Paulinas, São Paulo, 1995, p.59).

²¹ Cf. João Paulo II. *Veritatis Splendor*, n. 106 (trad. das Ed. Loyola, São Paulo, 1993, p. 98).

vina autoridade da Igreja”, o mundo moderno caminha em direção da “mais repugnante perversidade moral”.²² Qual é, porém, o sentido exato da nova denúncia de João Paulo II no contexto atual?

O Autor que acabamos de citar (e cujo juízo podemos recusar, mas não os questionamentos que levanta), como estudioso da história recente do catolicismo na Polônia e no Leste Europeu,²³ procura relacionar a posição do Papa com os acontecimentos de 1989 e o desmoronamento do mundo comunista. Até essa data, e desde antes de sua ascensão ao pontificado romano, Karol Wojtyła concebida como primeiro dever da Igreja polonesa a defesa dos direitos humanos. Sob essa bandeira, convergiram, junto com a Igreja, outras forças da sociedade polonesa. O dramático enfrentamento com o totalitarismo soviético não permitia discussões sobre o conteúdo dos “direitos humanos”, conteúdo que após 1989 se revelou concebido de forma diferente pela Igreja e por outros setores da sociedade. Os próprios símbolos da Igreja e da fé cristã se tornaram, no contexto da oposição ao regime totalitário, os símbolos de uma luta pela liberdade e o pluralismo na Polônia, sem que todos tivessem a mesma fé nos fundamentos próprios desses símbolos.

Para além da situação específica da Polônia, o Papa João Paulo II parece ter esperado que a queda do comunismo significasse o fim do projeto de “construir um mundo sem Deus”, logo, uma “volta à religião”. Mas as sociedades do Leste Europeu, após o comunismo, tomaram o caminho da “modernidade secularizada”, do relativismo moral, mais do que o caminho da Igreja. Além disso, após 1989, teria ficado claro que o problema não está apenas no Leste Europeu, como não estava apenas no comunismo. Há um *conflito não resolvido e extrema-*

mente grave (que leva o Papa, por um instante, a desesperar de poder vencê-lo)²⁴ entre a concepção da vida e da verdade, de que a Igreja é portadora, e a modernidade ocidental.

Três equívocos seria necessário dissipar:

- 1) o comunismo não era uma “versão bárbara” da modernidade, mas a sua negação;
- 2) a luta no Leste Europeu não foi entre a religião e a política, mas entre duas “religiões” (a Igreja e o totalitarismo comunista);
- 3) a crítica da modernidade (feita pela Igreja) não coloca automaticamente a Igreja acima ou fora da modernidade.

Numa perspectiva mais ampla, que é aquela que afinal nos interessa, o problema atual da relação entre a Igreja Católica e a democracia parece configurar-se da seguinte forma. Por um lado, o “magistério” da Igreja (seu poder ou sua exigência de discernir a verdade e ditar normas de vida) é contestado pela crescente tendência, no mundo ocidental, a considerar a fé como uma questão individual, subjetiva, que se recusa à institucionalização. Por outro lado, a aceitação generalizada (embora não sem problemas) da democracia no Ocidente leva a maioria da população a reivindicar, também no campo da religião, um comportamento análogo (não necessariamente igual!) ao que é exigido pela democracia política.

Ora, a Igreja justamente não pode simplesmente submeter à votação da maioria seus dogmas ou o que considera a verdade revelada. Nem a democracia pode ser interpretada, falsamente, como direito da maioria de impor sua vontade às minorias (ao limite, inclusive, aniquilando-as). Esta atitude seria exatamente o contrário da democracia e a esvaziaria de qualquer conteúdo ético (se ético é o que pressupõe o reconhecimento, em toda pes-

²² Cf. Gregório XVI, *Mirari Vos*, citado por Patrick MICHEL, *Le dernier pape*, p. 393, junto com textos semelhantes de Pio IX (cf. *ibidem*, notas 9 e 10). O texto de MICHEL faz parte da coletânea dir. por ele e R. LUNEAU, **Tous les chemins ne mènent plus à Rome**. Paris, Albin Michel, 1995, p. 390-415.

²³ Cf. Patrick MICHEL, **Politique et religion. La grande mutation**. Paris: Albin Michel, 1994, 175p. (no mesmo livro estão citados três outros estudos anteriores do Autor sobre a Igreja na Polônia).

²⁴ Após o grito de angústia face ao poder do mal (EV n. 29), o Papa continua a encíclica “*Evangelium Vitae*” renovando sua profissão de fé na vitória da vida sobre a morte e expondo, ao mesmo tempo, um programa de luta pela vida, ao qual quer associar não apenas os cristãos ou os católicos.

soa humana, de iguais direitos...).

Mas se é fácil chegar a um acordo quanto a esses princípios fundamentais ou limites intransponíveis, tanto que podem parecer óbvios, menos fácil é chegar a um acordo entre Igreja Católica e opinião pública, em muitos países, sobre aborto, anticoncepcionais, divórcio, eutanásia, educação religiosa nas escolas públicas, estatuto jurídico da própria Igreja...

Quem pode decidir tais questões? Num regime democrático, só o diálogo e o debate público podem levar a uma decisão. A Igreja não pode nem deve renunciar a expor suas razões e a defender sabiamente as soluções que lhe parecem mais conformes com a lei de Deus e a dignidade humana. E é por isso que goza de credibilidade em nossa sociedade, apesar de que no comportamento individual muitos cidadãos preferam escolher outros caminhos. Mas não pode sonhar numa volta a uma “sociedade cristã”, onde a vontade da hierarquia eclesiástica, em nome de sua autoridade sagrada, determina as leis, sem passar pelo debate e a aprovação do povo. Ou seja, apesar da mentalidade relativista hoje reinante, não se deve confundir democracia com relativismo, nem sobretudo voltar a preferir à democracia outras formas de governo.

Os temores expressos pelo Papa João Paulo II na “*Veritatis Splendor*” e na “*Evangelium Vitae*” são compreensíveis. Escreve:

“Após a queda, em muitos Países, das ideologias que vinculavam a política a uma concepção totalitária do mundo – sendo o marxismo, a primeira dentre elas –, esboça-se hoje um risco não menos grave para a negação dos direitos fundamentais da pessoa humana e para a reabsorção na política da própria inquietação religiosa que habita no coração de cada ser humano: é o risco da aliança entre democracia e relativismo ético, que tira à convivência civil qualquer ponto seguro de referência

moral e, mais radicalmente, priva-a da verificação da verdade. De fato, ‘se não existe nenhuma verdade última que guie e oriente a ação política, então as idéias e as convicções políticas podem ser facilmente instrumentalizadas para fins de poder. Uma democracia sem valores converte-se facilmente num totalitarismo aberto ou dissimulado, como a história demonstra’ (Centesimus Annus, 46)”.²⁵

Afirmações reforçadas recentemente:

“O primordial e inalienável direito à vida é posto em discussão ou negado com base num voto parlamentar ou na vontade de uma parte – mesmo que seja majoritária – da população. É o resultado nefasto de um relativismo que reina incontestado (...). Deste modo e para descrédito de suas regras, a democracia caminha pela estrada de um substancial totalitarismo. O Estado deixa de ser a ‘casa comum’, onde todos podem viver segundo princípios de substancial igualdade, e transforma-se num Estado tirano, que presume de poder dispor da vida dos mais fracos e indefesos...”.²⁶

Temores compreensíveis, mas que poderiam induzir em certos católicos uma desconfiança para com a democracia – comparada apressadamente com o totalitarismo – ou uma volta rápida às simpatias para com o autoritarismo político, que por tanto tempo apoiaram? A distinção entre a ordem espiritual e a ordem temporal, entre o religioso e o político, e a própria exigência da transcendência de Deus e da dignidade suprema da pessoa humana não devem levar o bom cristão a concluir que só a democracia e a liberdade são garantia de eticidade? Todas as outras formas de regime político são, com certeza, caminhos mais curtos para se chegar àquilo que o Papa teme: o Estado tirano e a perversão moral.

²⁵ Cf. João Paulo II. *Veritatis Splendor*, n. 101 (Loyola, 1993, p. 93-94).

²⁶ Cf. João Paulo II. *Evangelium Vitae*, n. 20 (Paulinas, 1995, p. 42).

Conclusões

Para concluir, apresentarei três reflexões que proponho ao exame crítico e à avaliação de ouvintes e leitores.

a) Apesar de ter apontado, até agora, exemplos de relações e conflitos entre religião, ética e política em contextos muito diversos e afastados da realidade brasileira, é minha convicção que esses problemas se põem também para o Brasil, evidentemente segundo características próprias. Ou seja, creio que também entre nós a democracia é mais uma meta a alcançar do que uma realidade presente e que o papel das religiões, neste momento, longe de ser genuinamente democrático, corre o risco de ser instrumentalizado a favor de interesses particulares. A própria opção democrática dos cristãos, e entre eles dos católicos, está longe de ser clara e firme, como deveria ser.

Não pretendo aqui demonstrar de forma exaustiva a tese. Limito-me a sugerir alguns indícios de uma situação, que outros terão oportunidade de examinar mais detidamente:

- há poucos dias os jornais davam notícia de uma pesquisa em 16 países da América Latina, segundo a qual 79% dos latino-americanos não consideram a democracia ainda consolidada; segundo a mesma pesquisa, o Brasil apresenta um dos índices mais baixos de opção pela democracia (50% preferem a democracia, 24% o autoritarismo e para 21% tanto faz...);²⁷
- Segundo a imprensa, o presidente nacional do PT (Partido dos Trabalhadores), José Dirceu, numa reunião de avaliação do primeiro turno das eleições municipais, realizada em Belo Horizonte no dia 18 de outubro, teria reclamado porque “dentro do PT se dis-

cute o poder sem ética, sem parâmetros”.²⁸

Cito o PT porque o considero o partido mais empenhado na busca da “ética na política”. Se até no PT a ética corre risco, o que será nos outros partidos? (Infelizmente, a preocupação com a ética parece andar em baixa não apenas na política brasileira. A política contemporânea não está, na grande maioria dos casos, dividida entre a mera luta pelo poder e a gestão tecnocrática dos problemas coletivos, geralmente sob a pressão dos mais fortes?).

- Vindo às igrejas, algumas – que demonstram certa eficiência na manipulação dos votos de seus fiéis – parecem inclinadas a vender o voto ao melhor oferente (não preciso citar nomes...). Dentro da própria Igreja Católica, se considero a situação da nossa cidade, Belo Horizonte, ao lado de uma postura impecável da hierarquia eclesiástica,²⁹ respeitosa do pluralismo e da liberdade de voto dos católicos, julgo que se manifestaram sinais de que o próprio voto dos católicos se subdivide segundo a adesão a grupos bem definidos, com interesses e ideologias diferentes, mas escassa preocupação com o “bem comum” e com a tendência a instrumentalizar a religião mais do que a evidenciar seu caráter transcendente.

Acho, portanto, urgente um empenho ativo e lúcido dos cristãos pela democracia.

b) Como, porém, traçar o caminho, os critérios desse empenho?

Começando pelos princípios mais gerais, creio importante reafirmar que o cristão – em particular, o católico – deve adquirir e praticar, consciente e firmemente, o respeito do outro. Parece-me um primeiro passo, fundamental.

Formulo essas exigências com as palavras de

²⁷ Cf. **Jornal do Brasil**, 18/10/1996, p. 14; **Folha de São Paulo**, 18/10/96, cad. 1, p. 8.

²⁸ Cf. **Jornal do Brasil**, 19/10/1996, p. 2.

²⁹ Cf. “Carta do Sr. Arcebispo ao Povo de Deus da Arquidiocese de Belo Horizonte refletindo sobre as Eleições Municipais de 1996”, Belo Horizonte, julho de 1996, 4p.

um mártir desse empenho de solidariedade e respeito do outro, morto há menos de três meses na Argélia. Trata-se de dom Pierre Claverie, bispo católico de Orano, nascido na Argélia de uma família francesa aos 8 de maio de 1938.³⁰ Num depoimento prestado em França, cerca de um ano antes de morrer, dizia:

“O repentino aparecer do outro, o reconhecimento do outro, a adequação ao outro, tornaram-se para mim uma obsessão. É provável que isto tenha estado à origem de minha vocação religiosa. Perguntei-me por que, durante toda a minha infância, sendo cristão – não mais do que outros –, freqüentando igrejas – como outros, escutando discursos sobre o amor ao próximo, nunca escutei dizer que o árabe era o meu próximo. Talvez tenha sido dito, mas eu não escutei. Disse para mim mesmo: não mais muros, não mais fronteiras, nem divisões. É necessário que o outro exista: no caso contrário, vamos nos expor à violência, à exclusão, à recusa. (...) Na minha experiência do fechamento, depois da crise e da emergência do indivíduo, cheguei à convicção pessoal de que não há humanidade senão plural e que, quando pretendemos – no interior da Igreja católica temos disso uma triste experiência no decorrer da nossa história – possuir a verdade ou falar em nome da humanidade, caímos no totalitarismo e na exclusão. Ninguém possui a verdade, cada um a procura. Há certamente verdades objetivas, mas estão além de todos nós e a elas não se pode chegar senão através de uma longa caminhada e recompondo-as pouco a pouco, tomando das outras culturas e dos outros grupos humanos o que outros descobriram, procuraram, em seu caminho para a verdade. (...) Não se possui a

*verdade e eu preciso da verdade dos outros. Experimento isso agora com milhares de argelinos na partilha da existência e de interrogações que todos nos colocamos. (...) Se após este momento de violência e de profundas fraturas da sociedade, mas também da religião e da identidade, chegarmos a conceber que o outro tem o direito de existir, que traz uma verdade e é digno de respeito, então não teríamos enfrentado em vão os perigos a que estamos expostos”.*³¹

Quase como consequência desse princípio, é evidente que o católico conceberá o seu empenho político em termos ecumênicos. Procurará o entendimento não apenas com outros cristãos, mas com todas as pessoas que em princípio estão dispostas a colaborar na busca do bem comum. Se retomarmos a distinção de Beyer, citada acima no item 3, isto nos levaria a engrossar as fileiras da corrente que Beyer indica como “progressista”. Gostaria de observar que as teses de Beyer não são infalíveis e que sua utilidade é sobretudo a de nos advertir contra os fáceis entusiasmos. A opção que Beyer vê como mais ecumênica e mais aberta à modernidade tem suas dificuldades. Com Touraine podemos dizer que ela se funda numa concepção da religião como fé na transcendência mais do que como defesa de uma tradição. O cristão deve ter, também na política, a atitude mais coerente, quanto possível, com sua fé. Ora, se Jesus Cristo evita a redução da relação religiosa (“dai a Deus...”) à relação política (“dai a César...”), o cristão evitará confundir espiritual e temporal, religião e política. Mas não deixará de fazer de sua fé uma crítica do (eventual) arbítrio do Estado e uma defesa dos direitos da pessoa humana, como testemunharam o próprio Jesus e seus discípulos-mártires.

Daí vem a necessidade de um discernimento,

³⁰ Pierre L. Claverie foi assassinado num atentado terrorista no dia 1º de agosto de 1996. O texto que vou citar foi apresentado oralmente há cerca de um ano e publicado no início de 1996. Utilizo a tradução italiana: **Umanità plurale**, “Il Regno-documenti”, 17/1996, p.538-539.

³¹ No mesmo texto, é notável a análise da ideologização da religião (islâmica) feita pelos reformistas (radicais) e de sua instrumentalização política. Claverie observa que os conflitos, envolvendo todo o povo argelino, obrigam também todos a se interrogar sobre qual religião (qual Islã) querem seguir.

que recentemente o cardeal Martini expressou com as palavras do Eclesiastes (ou Qohélet): “*Para tudo há momento...: tempo de calar e tempo de falar*” (Ecl 3,1.7b).³² Quando a Igreja deve calar? Quando se trata de assuntos que não são da sua competência, como por exemplo a escolha de um partido ou de uma determinada solução institucional. Quando deve falar? Antes de tudo, para comunicar sua palavra profética, para afirmar o primado de Deus e do Evangelho. (E o cardeal recomenda “*preservar com o máximo cuidado e quase com ciúme a diferença e a peculiaridade da Palavra cristã*”). E quando se exige que a Igreja fale de ética, inclusive a respeito de escolhas políticas, que põem em risco não a Igreja, mas o *ethos* civil e a democracia. Não cabe aqui analisar as razões que o cardeal expõe para justificar sua convicção de que, neste momento, na Itália, a Igreja deve falar de ética política, porque “*está em perigo a natureza mesma da política e, logo, da democracia*”. Basta saber que ele recusa a indiferença, o silêncio, mesmo “*a neutralidade desapegada ou a tranqüila equidistância*”.

- c) É possível descer dos critérios gerais às indicações concretas. O cardeal Martini se ariscou, na segunda parte de seu discurso, a compor uma espécie de decálogo de como a Igreja e os cristãos devem hoje “falar” (intervir) na política.

Dele tiro uma indicação geral, que considero preciosa e pouco atendida pelo “discurso” político da maioria dos cristãos. É a necessidade de não pretender deduzir diretamente do Evangelho as

decisões políticas. Parece-me que o efeito perverso ou a “*unintended consequence*” dessa atitude é que, na falta de critérios adequados, os cristãos bem intencionados cedam à tentação mais comum entre os políticos: escolher o que parece lhe dar mais poder imediatamente. Ao contrário, é preciso que a inspiração cristã passe por uma mediação antropológico-ética (são as palavras do card. Martini) e que, depois, no diálogo com todas as forças políticas, procurem-se a elaboração e o amadurecimento de decisões propriamente políticas, adequadas ao contexto específico e coerentes com os critérios éticos que as inspiraram.

A outra indicação que me parece honesto tirar é que a própria Igreja deve ser, ela mesma, em suas comunidades, uma escola de ética democrática.³³ Não se trata de adotar mecanismos (aliás, muitas vezes, pobres) de caráter parlamentar nas comunidades eclesiais, mas de educá-las ao respeito do outro, à co-responsabilidade, à participação, ao exercício da liderança em espírito de serviço, ao conhecimento das necessidades da comunidade maior (o bairro, a região, a cidade) e especialmente das necessidades e dos anseios dos menos favorecidos. Assim a Igreja tem, de fato, preparado “atores sociais” com atuação destacada em sindicatos, partidos, obras sociais, organismos representativos. Há quem pense que a participação política democrática dos católicos no nosso século só floresceu realmente lá onde, há dois ou três séculos, a Igreja preparava “atores sociais” através de “irmandades”, “associações” ou “congregações”, em que se aprendia a descobrir a existência do outro e a prática do serviço e da solidariedade.³⁴

³² Cf. Carlo Maria MARTINI. Tempo per tacere, tempo per parlare. “Il Regno-documenti”, 1/1996, p.31-34; trad. bras. na revista **Perspectiva Teológica**, n. 75 (1996), p. 221-228.

³³ Sobre a democracia interna na Igreja, cf. a conclusão (p. 217-219) de Jean-Yves CALVEZ e Henri TINCQ, o. cit. (cf. acima, nota 6) e o livro de Joseph RATZINGER e Hans MAIER. **Democracia na Igreja**. São Paulo, Ed. Paulinas, 1976, 82 p. (o original alemão é de 1970).

³⁴ Cf. Louis CHÂTELLIER. **L’Europe des dévots**. Paris: Flammarion, 1987; tr. it.: “L’Europa dei devoti”. Milano, Garzanti, 1988, 278p.

Referências bibliográficas

01. ANTONIAZZI, Alberto. Igreja e democracia; enfoque histórico. In: CNBB. **Sociedade, Igreja e democracia**. São Paulo: Loyola, 1989. p. 97-112.
02. BEYER, Peter F. A privatização e a influência pública da religião na sociedade global. In: GEATHERSTONE, Mike (Org.). **Cultura global: nacionalismo, globalização e modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 395-419.
03. BEYER, Peter F. **Religion and globalization**. London: Sage, 1994.
04. CALVEZ, Jean-Yves, TINCQ, Henri. **L'Église pour la démocratie**. Paris: Centurion, 1992. 222p.
05. CHÂTELLIER, L. **Europe des dévots**. Paris: Flammarion, 1987.
06. DA RE, Antonio. Ética e política. In: BERTI, E., CAMPANINI, G. **Dizionario delle idce politiche**. Roma: Ave, 1993.
07. HUNTINGTON, Samuel P. Choque de civilizações. **Asia News**, n. 3, 1996.
08. HUNTINGTON, Samuel P. Choque de civilizações. **Foreign Affairs**, 1993.
09. JOÃO PAULO II, Papa. **Evangelium Vitae**. Carta encíclica sobre algumas questões fundamentais do ensinamento moral da Igreja. São Paulo: Edições Loyola, 1993, 110p.
10. JOÃO PAULO II, Papa. **Veritatis Splendor**. Carta encíclica sobre o valor e inviolabilidade da vida humana. São Paulo: Paulinas, 1995, 211p.
11. LÖNNE, Karl-Egon. **Politischer Katholizismus im 19. und 20 Jahrhundert**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986.
12. MARITAN, Jacques. **L'uomo e lo Stato**. Milano: Vita e Pensiero, 1975.
13. MARTINI, Carlo Maria. Tempo per tacere, tempo per parlare. **Il Regno**, v. 41, n. 1, 1996, p. 31-34. (cf. tr. brasileira; Há tempo para falar e tempo para calar. **Perspectiva Teológica**, v. 28, p. 221-228, 1996.
14. MATTE, Marcello. Religioni e geostrategia. **Il Regno**, 10/1996, p. 279-281.
15. MICHEL, Patrick. Le dernier pape. In: LUNEAU, R., MICHEL, P. **Tous les chemins ne mènent plus à Rome**. Paris: Albin Michel, p. 390-415 (aqui p. 393), 1994.
16. MICHEL, Patrick. **Politique et religion; la grande mutation**. Paris: Albin Michel, 1994. 175p.
17. OLIVEIRA, Manfredo A. **Ética e práxis histórica**. São Paulo: Ática, 1995.
18. PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo; os nomes e a coisa. **Revista USP**, São Paulo, n. 13, p. 144-156, 1992.
19. RARZINGER, Joseph, MAIER, Hans. **Democracia na Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1976. 82p.
20. SARTORI, Giovanni. **Democrazia: cosa é**. Milano: Rizzoli, 1993. 338p.
21. TERRIN, Natale A. **Il sacro off limits: l'esperienza religiosa e il suo travaglio**. Bologna: EDB, 1995. Cap. 2: Il fondamentalismo, p. 37-60.
22. TOURAINE, Alain. **O que é democracia?**. Petrópolis: Vozes, 1996. 286p.
23. VAZ, Henrique C. de Lima. Democracia e dignidade humana. **Síntese**: Nova Fase, n. 44, p. 22, 1988.