

# Religião e política: Três possíveis relações

Giuseppe Tosi<sup>1</sup>

## Resumo

O presente ensaio analisa três possíveis relações entre religião e política: i) a religião como poderoso instrumento de governo (*instrumentum regni*), em dois sentidos: a religião que utiliza a política e vice-versa, uma política que utiliza a religião; ii) a religião “contra” a política, que é incompatível e crítica da política, e se propõe a transformar radicalmente a política; iii) a política como religião, a política que cria uma religião própria, em duas possíveis modalidades: uma religião civil de tipo democrático, uma religião política de tipo autoritário ou totalitário. Para a definição dessas relações recorreremos a autores clássicos como Maquiavel e Rousseau e contemporâneos. No fim do ensaio, procuramos relacionar essas alternativas com a situação política brasileira, analisando sobretudo o fenômeno do fundamentalismo religioso como uma nova forma de fazer da religião um *instrumentum regni* perigosa para a democracia e os direitos humanos.

**Palavras-chave:** Religião; Política; Religião Civil; Religião Política; Fundamentalismo.

## Abstract

The present essay analyzes three possible relations between religion and politics: (i) religion as a powerful instrument of government (*instrumentum regni*), in two senses: the religion that uses politics and vice versa, a policy that uses religion; ii) religion "against" politics, which is incompatible and critical of politics, and proposes to radically transform politics; iii) politics as religion, politics that creates a religion of its own, in two possible modalities: a democratic civil religion, an authoritarian or totalitarian political religion. For the definition of these relations we resort to classical authors such as Machiavelli and Rousseau and contemporaries. At the end of the essay, we sought to relate these alternatives to the Brazilian political situation, analyzing above all the phenomenon of religious fundamentalism as a new way of making religion an *instrumentum regni* dangerous for democracy and human rights.

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba-UFPB. Doutor em Filosofia pela Universidade de Pádua, com pós-doutorado nas universidades de Florença e Camerino. Vice-Coordenador do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos da UFPB. E-mail: pinuccio@uol.com.br.

**Keywords:** Religion; Politics; Civil Religion; Political Religion; Fundamentalism.

*“Não se governam os Estados com os pater noster,  
e com o terço nas mãos”  
Cosimo de Medici, il vecchio (1389-1464).*

Esta famosa frase do senhor de Florença, Cosimo de Medici foi repetida com aprovação por Maquiavel e com reprovação por Savonarola.<sup>2</sup> Ela representa um dos lados da relação entre religião e política: a incompatibilidade da religião (em particular da religião cristã) com a política. Mas se poderia afirmar também o contrário: “Não se governam os Estados sem os *pater noster*”, ou seja, como o mesmo Maquiavel afirma, a religião é um poderoso instrumento de governo (*instrumentum regni*), sem o qual não se podem governar os povos; entre outros motivos, porque incute mais do que o amor, o temor de Deus. E esta relação é recíproca: tanto a religião usa a política, como a política usa a religião.

Há uma segunda posição: a religião contra a política; uma religião que desconfia da política, que se afasta dela através de uma crítica radical, mas que acaba por propor uma reforma profunda da política, não mais entendida como poder, mas como serviço; que é, no fundo, a posição de Savonarola, com uma significativa diferença entre os profetas “armados” e os “desarmados”, como veremos em Maquiavel.

Há uma terceira posição na relação entre religião e política: a política como religião, a política que se substitui à religião, em duas possíveis modalidades:

---

<sup>2</sup> Essa expressão é historicamente atribuída a Cosimo de Medici e comentada de maneira oposta por Maquiavel e Savonarola. Maquiavel nas *Istorie fiorentine* (VII. 6), a cita entre as palavras memoráveis de Cosimo: “... que os Estados não se mantêm com os *paternostri* nas mãos; palavras que ofereceram pretexto aos inimigos para caluniá-lo, como se fosse alguém que amasse mais a si mesmo que a pátria, e mais este mundo que o outro” (MACHIAVELLI - CAPATA, 2011, p. 643. Tradução do autor). Numa famosa carta ao amigo Francesco Vettori, Maquiavel atribui a si a mesma frase: “Amo mais a minha pátria que a minha alma” (MACHIAVELLI – CAPATA, 2011, p. 977). Savonarola, ao contrário, escreve: “Porque os Estados dos verdadeiros cristãos se governam com a oração e com o fazer o bem, e não é verdade aquilo que afirmam os loucos e os malvados que o Estado não se mantêm com os *paternostri*. Esta é o lema dos tiranos e não dos verdadeiros príncipes” (*Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*, ed. de Luigi Firpo, Roma: Belardetti, 1965, p. 134. Tradução do autor).

uma “religião civil” de tipo democrático, e uma “religião política” de tipo autoritário ou totalitário.

São essas três possíveis relações e seus desdobramentos, inclusive para a situação política brasileira, que analisaremos a seguir.

### **1.A religião como *instrumentum regni***

Neste caso, temos dois sujeitos distintos conceitual e institucionalmente que se relacionam entre si; por exemplo, a religião cristã, que utiliza a política e vice-versa, uma política que utiliza a religião. O exemplo que vem logo à mente é o Edito de Milão de Constantino (313 d. C), que legalizou o culto cristão, intuindo a sua utilidade para a sobrevivência do Império Romano em crise. A partir deste decreto, o cristianismo recebe grandes vantagens: até então religião perseguida, se torna religião permitida, e posteriormente religião oficial e única, que persegue todas as outras. Inicia assim uma relação conflituosa, mas duradoura, entre religião cristã e política imperial: o Sagrado Romano Império. Será esta a grande dicotomia que perpassará toda a política na Idade Média com seus conflitos e rupturas entre as duas instituições representadas ao máximo nível pelo Papa e pelo Imperador (DE BONI, 1996; ARNAS, 2010).

Mas também no limiar da Idade Moderna esta aliança continuou, embora não mais tão forte como antes, porque a reforma protestante e o surgimento dos Estados nacionais rompem a unidade da *Respublica Christiana*. Por exemplo, o Padroado dos Catolicíssimos Reis de Espanha e de Portugal sobre a Igreja do Novo Mundo é uma aliança estreita entre Estado soberano e Igreja. O Estado assumia todos os ônus da evangelização, da “conquista espiritual”, em troca do controle quase que total da Igreja no Novo Mundo, incluindo a nomeação dos bispos. Em câmbio, a Igreja fornecia a justificativa ideológica, teológica e jurídica à “conquista material”, além obviamente da proteção militar e dos benefícios econômicos que recebia: uma aliança entre a espada e a cruz que durou séculos (DUSSEL, 1992; 1993).

Não é difícil imaginar como esta aliança fosse forte tanto para a religião como para a política, porque não há nada de mais poderoso do que falar em nome de Deus: as cruzadas, a inquisição, as ordens de cavalaria são alguns exemplos de como esta aliança fosse poderosa. Nada de mais poderoso que uma guerra santa (*bellum sacrum*): desde as primeiras perseguições contra os hereges, justificadas por Agostinho ainda no século V e que continuaram durante toda a Idade Média, até as guerras contra os inimigos perpétuos (*perpetui hostes*), o Islã, os infiéis muçulmanos, que por sua vez responderam com uma guerra santa igualmente feroz, que a hodierna *jihad* islâmica quer reestabelecer (CASSI, 2015; TOSI, 2006; ZOLO, 2006).

É preciso, porém, evidenciar que antes do cristianismo não se poderia falar propriamente de uma aliança entre religião e política, porque as duas eram uma coisa só, não havia uma distinção clara. O problema da relação entre religião e poder, entre Igreja e Estado, (e que vai dar origem também ao problema da relação entre ética e política) surge porque o cristianismo introduz uma ruptura na identidade entre religião e política típicas das épocas pré-cristãs.

Bobbio afirma a respeito deste tema:

O dualismo entre ética e política é um dos aspetos da grande oposição entre Igreja e Estado, um dualismo que não poderia nascer senão da oposição entre uma instituição cuja missão é ensinar, rezar, recomendar leis universais de conduta, que foram reveladas por Deus, e uma instituição terrena cuja tarefa é assegurar a ordem temporal nas relações dos homens entre si. A oposição entre ética e política na era moderna consiste na verdade, desde o início, na oposição entre a moral cristã e a práxis daqueles que desenvolvem uma ação política (BOBBIO, 2000, p. 182).

O cristianismo introduz um elemento novo: a dimensão da Cidade de Deus que deve conviver com a Cidade dos homens e, durante séculos, se propõe como alternativa à cidade terrena, ao poder temporal, em nome de um poder maior, o poder espiritual: é mais justo obedecer a Deus que aos homens. O temor de Deus, muito mais do que o amor, é uma força extremamente poderosa para a política (SOUZA, 1997).

Na época pré-cristã esta distinção era menos evidente,<sup>3</sup> porque a religião era parte constitutiva do poder político, tanto nos regimes autocráticos como os Impérios orientais (o Egito divinizava o Faraó) ou em Israel (Yahwé o Deus do povo eleito) como nos regimes democráticos, onde Atenas era a deusa protetora da democracia, ou na República romana quando, como destaca Maquiavel, o segundo rei de Roma, Numa Pompílio, criou os alicerces da grandeza da nova cidade sobre a religião, como veremos mais adiante.

A grande e significativa diferença entre as experiências democráticas gregas e republicanas romanas e as autocráticas é que, nessas últimas a religião era administrada por uma casta de escribas e sacerdotes que a monopolizavam e possuíam uma grande força ideológica e política; no caso da democracia grega e da república romana, a religião possuía uma forte conotação política, mas não era exercida por uma casta, mas pelos próprios cidadãos.

Foi nestes espaços de relativa liberdade que a política surgiu com autonomia mais ampla ou restrita conforme os casos. Apesar disso, Anaxágoras foi obrigado a deixar Atenas e Sócrates foi condenado à morte pela democracia, acusado de impiedade por “não respeitar os deuses da cidade” e “desviar os jovens”, uma acusação, ao mesmo tempo de cunho político e religioso, uma vez que os deuses da cidade eram os patronos do regime político de Atenas, a democracia, que Sócrates criticava.

Outra diferença significativa com o cristianismo, é que a religião grega e romana, assim como todas as outras (com exceção do judaísmo), eram religiões politeístas e, portanto, relativamente mais tolerantes para com os outros credos. Os gregos deixavam um altar dedicado a um novo Deus ainda desconhecido que por ventura pudesse ser conhecido, como notou Paulo no seu famoso discurso

---

<sup>3</sup> Escreve Bobbio a respeito, continuando a citação anterior: “Em um Estado pré-cristão, onde não existe uma moral institucionalizada, a oposição é menos evidente. O que não significa que o pensamento grego a ignore: baste pensar na oposição entre as leis não-escritas, às quais se remete Antígona, e as leis do tirano. [...] O problema da relação entre moral e política, lá onde há mais morais com as quais se possa confrontar a ação política, já não tem qualquer sentido preciso”. (BOBBIO, 2000, p. 182).

no Areópago de Atenas<sup>4</sup>. O que não é uma diferença de pequeno conto em relação às religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) que foram muito mais intransigentes e intolerantes.

A identidade religiosa era tão forte que forneceu durante milênios os fundamentos da vida social e política nas sociedades onde havia um Estado. Também os herdeiros da democracia grega e da república romana, Alexandre Magno e os imperadores romanos, como Adriano, acabaram em ser divinizados; e o caráter sagrado era um dos atributos dos reis medievais.

É importante dizer que não estamos aqui tratando do valor teológico das religiões, da sua transcendência ou imanência, da relação entre fé e razão, mas do peso social ou sociológico da religião. Deste ponto de vista, na medida em que alguns ou muitos homens creem que Deus existe, ele passa a existir e a ter uma existência realíssima e poderosíssima. Deus se torna um “fato social” como diria Durkheim e quantas mais pessoas acreditam nele, mais Deus se torna poderoso.

Neste aspecto, valem as teses de Feuerbach, em *A essência do cristianismo* que podemos resumir, de forma muito simplista, na inversão da relação entre Deus e o homem do *Gênesis*: não é Deus que cria o homem à sua imagem e semelhança, mas é o homem que cria um ou vários deuses à sua imagem e semelhança. A antropologia como essência da teologia, e a teologia como essência da antropologia, que tem duas consequências distintas e até certo ponto contrastantes.<sup>5</sup>

Por um lado, a religião faz com que Deus, esta entidade abstrata, mas onipotente, onisciente, onipresente, se torne um objeto nas mãos dos homens, que pode ser manipulado pelos líderes religiosos e políticos. No momento em

---

<sup>4</sup> *Atos dos Apóstolos*, 17, 16-34: “Cidadãos atenienses! Vejo que, sob todos os aspetos, sois os mais religiosos dos homens. Pois, percorrendo a vossa cidade e observando os vossos monumentos sagrados, encontrei até um altar com a inscrição “Ao Deus desconhecido” (*agnostô Theô*). Ora bem, o que adorais sem conhecer, isto venho eu anunciar-vos”. Tradução português da Bíblia de Jerusalém, confrontada com: NOVUM TESTAMENTUM. Graece et latine. Edidit Augustinus Merk S. J. Romae: Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1951.

<sup>5</sup> FEUERBACH, 2007, p. 44: “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o Deus, ambos são a mesma coisa”.

que se fala “em nome de Deus”, Deus perde a sua dimensão de transcendência. Por isso, segundo certa leitura, a Bíblia não proibia somente de nomear Deus “em vão”, mas de nomeá-lo “*tout court*” para evitar qualquer forma de antropomorfismo ou de manipulação de Deus para os nossos fins. Este era o medo que atravessa pelo menos uma corrente do Antigo e do Novo Testamento, preocupada em não fazer do Deus, único, transcendente e absolutamente outro, um ídolo como os das outras religiões. Este é o verdadeiro sentido da proibição da idolatria, que se expressa na teologia negativa, que afirma que só podemos dizer o que Deus não é, mas nunca o que ele é. É uma recusa de toda tentativa de objetivar Deus, porque o simples nomear Deus, o torna um objeto ao nosso dispor, perde a sua transcendência e alteridade.

Por outro lado, a partir do fenômeno que Feuerbach e Marx definem como “alienação religiosa”<sup>6</sup>, Deus se torna um objeto nas mãos dos homens, mas também o homem se torna um objeto nas mãos deste Deus todo-poderoso que ele mesmo criou e que o domina. E é justamente o fenômeno da alienação religiosa que permite o seu uso instrumental na política, como poderoso mecanismo de projeção dos medos, das angústias, dos desejos coletivos: onde é mais o temor do que o amor de Deus que domina.

Nesta questão, Maquiavel é um dos autores fundamentais.

## **2. Maquiavel: Religião e Política** <sup>7</sup>

*“Parece que [a religião cristã]  
efeminou o mundo e desarmou o céu”  
Maquiavel, Discorsi, II, 2*

O autor que, nos albores da modernidade, de forma mais clara e

---

<sup>6</sup> FEUERBACH, 2007, p. 61: “A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é; o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem é o finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem é pecador. Deus e o homem são extremos: Deus é unicamente positivo, o cerne de toda a realidade, o homem é unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades”.

<sup>7</sup> Agradeço as sugestões de Carlos Nunes Guimarães, estudioso da obra de Maquiavel, que foram muito úteis para redigir essa parte do ensaio.

contundente, debateu o tema de religião e do poder político foi Maquiavel. O secretario florentino viveu uma das experiências mais radicais de identificação entre religião e poder que foi a “república cristã” (SALATINI, 2015), promovida pelo reformador e frade dominicano Girolamo Savonarola, e assistiu à sua ruína; retirando desta experiência algumas considerações, sendo a principal que Savonarola era um “profeta desarmado” e, por isso, foi facilmente deposto<sup>8</sup>.

Toda a sua obra faz referência à religião, inclusive a teatral como *A Mandrágora*, uma crítica ácida à moral cristã de seu tempo; mas a grande análise está nos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, sobretudo no Livro I, capítulos 11,12,13,14.<sup>9</sup> Nessa obra, a posição de Maquiavel é bastante complexa. O seu pressuposto central é que a religião é essencial para a moral e a política:

Se a observância do culto divino é a fonte da grandeza das Repúblicas, a sua negligência é causa da ruína destas. Onde falta o temor de Deus o reino sucumbe, a menos que seja sustentado pelo temor de um príncipe que preencha a falta da religião” (*Discorsi*, I, 11, p, 58).

Nos *Discorsi*, Maquiavel dedica-se de forma mais aprofundada a esta questão e demonstra a importância da religião para a vida civil, para a estabilidade política e para a manutenção da República, reconhecendo que na história de todas as repúblicas nunca se prescindiu da religião. Isto não significa, porém, que toda religião é favorável à política: há formas de religião que fortalecem a República, o Estado, a união dos cidadãos e as que as enfraquecem. A religião cristã, por exemplo, não é apta para estes objetivos, por três ordens de motivos.

Um primeiro é de ordem político conjuntural: segundo Maquiavel, a

---

<sup>8</sup> MAQUIAVEL, 2001, p. 24-26: “Segue-se daí que todos os profetas armados vencem, enquanto os desarmados se arruinam. [...] Em nossos tempos, foi o que aconteceu ao frei Girolamo Savonarola, que se arruinou com sua ordem nova a partir do momento em que a multidão começou a não acreditar nela, pois ele não dispunha de meios nem para manter firmes os que haviam acreditado, nem para fazer crer os descrentes”.

<sup>9</sup> Utilizaremos a tradução brasileira (MAQUIAVEL, 2001), cotejando-a com o original italiano (MACHIAVELLI, 2011, edição organizada por Alessandro CAPATA) e modificando-a quando considerar necessário.



presença do Estado Pontifício no coração do território italiano era o maior empecilho para a sua unificação.

A razão pela qual a Itália não se encontre na mesma situação daqueles dois países [França e Espanha], e não possua um governo único, monárquico ou republicano, é exclusivamente a Igreja, a qual, tendo possuído e saboreado o poder temporal, não tem, contudo, força suficiente, nem coragem bastante para se apossar do resto do país, tornando-se dele soberano (*Discorsi*, 1, 12, p. 62).

A Igreja não tem força para unificar a Itália, mas tem para mantê-la dividida: “A Igreja tem promovido incessantemente a divisão neste malfadado país – e ainda a promove” (IDEM, *ibidem*).

O segundo motivo é que a Igreja Romana está profundamente corrupta e espalha a corrupção na sociedade. Maquiavel atribui à Igreja e a seus sacerdotes a responsabilidade pela crise moral que se abate sobre a Itália; mais ainda, o secretário diz que é culpa da Corte romana se os italianos vivem sem religião e sem moral. Por isso, responsabiliza a Igreja Católica pela ruína moral da Itália.

Como há quem pretenda que a felicidade da Itália depende da Igreja, apresentarei contra essa Igreja várias razões que se oferecem ao meu espírito, dentre as quais duas extremamente poderosas, contra a quais, segundo penso, não há objeção possível. A primeira é que os maus exemplos da corte romana extinguíram, neste país, a devoção e a religião, o que trouxe como consequência muitos inconvenientes e distúrbios. E como em toda parte onde reina a religião se acredita na prevalência do bem, pela mesma razão se deve supor a presença do mal nos lugares onde ela desapareceu (*Discorsi*, 1, 12, p. 62).

No primeiro capítulo do Livro III dos *Discorsi*, o autor registra que nenhuma instituição está imune à corrupção do tempo e que todas, para sobreviver, precisam se renovar:

As entidades melhor constituídas como as repúblicas e as religiões, cuja existência perdura mais longamente, são aquelas cujas instituições lhes permitem renovar-se com maior frequência [...]. É evidente que quando tais entidades não se podem renovar, perecem. O caminho a seguir para a renovação

é, como já disse, o de reconduzi-las ao seu princípio. De fato, há no princípio das religiões, das repúblicas e das monarquias, uma certa virtude que lhe permite reaver seu impulso original (*Discorsi*, III, 1, p. 302).

O mesmo caminho deve ser trilhado pelo Cristianismo, retornando às suas fontes originais estabelecidas pelo “Divino Fundador”, e esta foi a obra dos reformadores:

A nossa religião [católica] se não tivesse sido reconduzida para o seu princípio por São Francisco e São Domingos estaria inteiramente extinta. Porque eles, com a pobreza e o exemplo da vida de Cristo, voltaram a despertar o espírito cristão nos homens, salvando-a quando já expirava. E as novas regras que instituíram mereceram tal crédito que a corrupção dos prelados e dos chefes religiosos não conseguiram arruiná-la. Pela pobreza de sua vida e pela influência exercida sobre o povo com a suas confissões e pregações, os dois puderam persuadi-lo de que é um pecado maldizer mesmo o que é mal e um mérito aos olhos de Deus é viver em obediência aos seus chefes; puderam convencê-los de que se deve deixar a Deus a punição pelas faltas que cometeram. [...] foi essa reforma que regenerou a religião (*Discorsi*, III, 1, p. 303).

O terceiro e mais profundo motivo está aparentemente em contraste com o segundo, porque Maquiavel, ao mesmo tempo em que louva os reformadores, acusa a religião cristã de ser uma religião impotente, não apta para o exercício das virtudes cívicas. Para Maquiavel, a religião cristã tornou os homens fracos, expondo-os à audácia dos celerados. O tirano tudo pode diante destes cristãos que estão prontos a sofrer, a suportar os ultrajes e não cometerem vingança. “Na esperança de conquistar o paraíso”, o Cristianismo, apontando para a salvação: “acabou por diminuir os valores e as honras mundanas” (*Discorsi*, II, 2, p. 199).

A essa religião “fraca”, Maquiavel contrapõe a religião do Antigo Testamento, na figura de Moisés, um de seus grandes heróis. Pelas suas virtudes e fidelidade Moisés conquistou a amizade de Deus. Em tudo que realizou obteve sucesso: “E o Senhor falava com Moisés face a face, como um homem costuma falar a um amigo” (*Exodus*, 33, 11).

No Capítulo VI de *O Príncipe*, Maquiavel declara Moisés um dos maiores

(ou o maior) entre os príncipes; e no capítulo XXVI, invoca o exemplo do profeta dos hebreus: “Foi preciso que os filhos de Israel se tornassem escravos no Egito para que Moisés demonstrasse seu poder” (*O Príncipe*, XXVI, p. 124), concluindo com o famoso apelo em defesa da grande causa da unidade italiana.

Ao contrário de Moisés, a religião cristã tem ao que parece:

(...) *efeminado o mundo e desarmado o céu*<sup>10</sup>, e estas transformações se originam na covardia dos que interpretaram a religião cristã de acordo com a sua fraqueza e não com a virtude verdadeira; se se levasse em conta que a fé permite a grandeza e a defesa da pátria, ver-se-ia que é compatível com a boa religião amar e honrar a pátria, e nos prepararíamos para defendê-la (*Discorsi*, II, 2, p. 199-200).

Segundo Maquiavel, Moisés praticou uma crueldade bem empregada, quando desceu do Monte Sinai levando as tábuas dos dez mandamentos e encontrou o povo que adorava o bezerro de ouro e ordenou a matança de mais de 23 mil pessoas (*Êxodo*, 32, 25-29). Comenta Maquiavel: “Se lermos a Bíblia, interpretando-a como é devido, veremos que Moisés, para poder afirmar as leis e a instituições, foi obrigado a matar muitos indivíduos que, movidos pela inveja, se opunham aos seus desígnios” (*Discorsi*, III, 30, p. 390)<sup>11</sup>.

Mas o “modelo” principal para Maquiavel é a religião romana. Ele procura demonstrar o quanto foi decisiva a religião para a República romana, como agente mais poderoso da sociedade, exaltando a sabedoria de Numa Pompílio, segundo Rei de Roma e sucessor de Rômulo, fundador da cidade, que soube bem utilizar a religião. O rei Numa valeu-se da religião para a manutenção da sociedade e para fundar aquela comunidade política: “Sobre tais bases que nenhuma outra república demonstrou jamais maior respeito pelos deuses, o que facilitou todos os seus empreendimentos do Senado e dos grandes homens que o Estado viu nascer” (*Discorsi*, I, 12, p. 58).

Quando se examina o espírito da história romana, é forçoso

---

<sup>10</sup> A tradução brasileira “os homens perderam a fibra, e os céus não impõem mais a guerra”, pode ser “politicamente correta”, mas não rende absolutamente a eficácia dos termos de Maquiavel!

<sup>11</sup> É bom lembrar que, entre os dez mandamentos, havia “não matarás”.

reconhecer que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias. De modo que, se se tivesse de dizer a quem Roma devia maiores obrigações, se a Rômulo ou a Numa, creio que este último teria a preferência. Nos Estados onde a religião é todo-poderosa, pode-se introduzir facilmente o espírito militar. [...] De fato, nunca nenhum legislador outorgou a seu povo leis de caráter extraordinário sem apelar para a divindade, pois sem isto não seriam aceitas (*Discorsi*, I, 12, p. 58).

O secretário reconhece a grandeza da obra de Rômulo – fundador de Roma –, mas afirma que o povo deve mais ainda a Numa, porque consolidou Roma através da religião e por este caminho estabeleceu a ordem civil e militar: “Alegou encontrar-se com uma ninfa de quem receberia conselhos para serem transmitidos ao povo” (*Discorsi*, I, 11, p. 58); assim, convencia o povo e realizava seus intentos. Houve necessidade da simulação e Numa soube bem fazê-la, logrando assim sucesso. “Admirador das virtudes e da sabedoria de Numa, o povo romano se empenhou em obedecer às instituições que ele formulou” (*Discorsi*, I, 11, p. 58).

Tudo bem considerado, concludo que a religião estabelecida por Numa em Roma foi uma das causas principais da felicidade daquela nobre cidade, porque introduziu no seu seio uma útil ordenação, a qual por sua vez a conduziu a um destino feliz; deste decorreu o êxito que coroou todos os seus empreendimentos (*Discorsi*, I, 11, p. 58).

A superioridade da religião romana se vê também pela glorificação da vida ativa em detrimento da vida contemplativa: “As religiões antigas só atribuíram honras divinas aos mortais tocados pela glória mundana, como capitães famosos ou chefes de Estado”. (*Discorsi*, II, 2, p. 199); superioridade que serviu para o sucesso da sua expansão imperial: “Quando se examina o espírito da história de Roma, é forçoso reconhecer que a religião servia para comandar os exércitos, levar a concórdia ao povo, zelar pela segurança dos justos e fazer com que os maus corassem pelas suas infâmias (*Discorsi*, I, 11, p. 58).

O secretário declara a importância fundamental da religião no mundo da

política, elogia aqueles que souberam fazer bom uso dela, e mostra que a religião dos antigos romanos é aquela que se ajusta às necessidades do Estado por fazer os homens fortes e prontos para a defesa da pátria:

Quando se quer que um exército seja vitorioso, é preciso inspirar-lhe tal confiança que os soldados estejam convencidos de que nada poderá impedi-los de vencer o inimigo [...]. Os romanos utilizavam a religião para inspirar seus exércitos; por meio dos auspícios e augúrios procediam à nomeação dos cônsules, à convocação das tropas e à divisão dos exércitos (*Discorsi*, III, 33, p. 399).

No cap. 2 do livro II, Maquiavel retoma a diferença entre a religião romana e a cristã com tons ainda mais fortes:

Nossa religião, ao contrário, só santifica os humildes, os homens inclinados à contemplação, e não à vida ativa. Para ela o supremo bem é a humildade, o desprezo pelas coisas do mundo. Já os pagãos davam a máxima importância à grandeza d'alma, ao vigor do corpo, a tudo, enfim, que contribuísse para tornar os homens robustos e corajosos. [...] Parece que esta moral nova tornou os homens mais fracos, entregando o mundo à audácia dos celerados. Estes sabem que podem exercer sem medo a tirania vendo os homens prontos a sofrer sem vingança todos os ultrajes, na esperança de conquistar o paraíso (IDEM, II, 2, p. 199).

Mas há uma frase de Maquiavel, como sempre incisiva, que dá o sentido de todo o seu pensamento sobre o tema e preanuncia a secularização da religião nos tempos modernos: "Amo mais a minha pátria que a minha alma" (MACHIAVELLI – CAPATA, 2011, p. 977)<sup>12</sup>.

A posição de Maquiavel é bastante complexa<sup>13</sup> a religião é claramente o

---

<sup>12</sup> Carta a Francesco Vettori em 16.04.1527.

<sup>13</sup> José Luiz Ames, ao concluir o seu ensaio sobre *Religião e Política em Maquiavel*, aponta dois aspectos que reforçam a ideia de uma secularização da religião para fins políticos: "Maquiavel extrai dessa origem histórica das religiões duas consequências que evidenciam sua compreensão da finalidade da religião. Primeiro, que é vã a oposição entre religião revelada (cristã) e não-revelada (pagã). Segundo, que é absurda a ideia de uma Providência divina reguladora das coisas mundanas. A primeira consequência permite-lhe sustentar a função política da religião: por ser criação humana e não divina, a religião deve ser julgada por sua eficácia em relação ao cumprimento de finalidades mundanas, particularmente a de desenvolver o "amor à pátria" (*Discorsi II*, 2). A segunda consequência possibilita-lhe evidenciar a sua tese da determinação humana (ainda que não de modo absoluto) dos acontecimentos históricos: contra as

*instrumentum regni* por excelência, mas é também ou deveria ser um poderoso instrumento para moralizar os povos, através do temor mais do que do amor de Deus: tudo depende e está em função do objetivo final de engrandecer o Estado.

Apesar das diferenças, há uma semelhança entre a posição de Maquiavel com a de Rousseau e dos autores que procuram uma religião civil apta ao fortalecimento das virtudes cívicas: só que esta religião é mais próxima da Monarquia (ou da Tirania), em *O Príncipe*, e da República democrática nos *Discorsi*. São as duas faces de Maquiavel que, apesar de todos os esforços contemporâneos para descrever um “Maquiavel republicano”, continuam sendo as duas faces de um Janus bifronte (BIGNOTTO, 1991).

### **Religião e política: *ex parte populi*.**

“O meu reino não é deste mundo”

*Gv, 18, 36*

“Eis pois que o Reino de Deus está no meio de vós”

*Lc, 17, 20-21*

A milenar história das relações muito estreitas entre religião e política, se legitimando uma a outra, não é a única: houve alternativas. Para usar uma expressão muito querida por Bobbio, houve uma visão “*ex parte principis*” e a outra “*ex parte populi*”. A religião foi utilizada predominantemente como instrumento do poder, seja ele religioso ou político: na Antiguidade o poder era hierárquico no sentido literal do termo (poder sagrado) e teocrático; o cristianismo introduziu uma distinção e uma crítica radical deste poder, mas foi aos poucos assimilado pelo poder e se tornou ele mesmo um dos grandes poderes desse mundo.

Mas a história do cristianismo e de outras religiões mostra que a religião

---

interpretações fatalistas, que querem atribuir as calamidades e as adversidades em geral à *fortuna* ou a Deus, Maquiavel afirma o papel decisivo da *virtù* denunciando a fé numa Providência reguladora como fuga, desleixo e incapacidade política” (AMES, 2006).

foi também crítica do poder e da mistura entre religião e política. Poderiam ser dados muitos exemplos, mas me limito a algumas observações sobre o cristianismo.

Se fizermos uma leitura “política” dos Evangelhos encontraremos algumas indicações preciosas sobre a relação entre religião e política. A posição de Jesus Cristo a respeito da política é complexa. Jesus olhava o mundo da política com desconfiança, como se fosse um terreno minado, perigoso, que era melhor evitar, como transparece nas poucas vezes em que os evangelhos tratam o tema da política. Ele envia uma mensagem a Herodes chamando-o de “aquela raposa” (*Lc*, 13, 32), procura separar (para protegê-lo?) o espaço religioso do político: “Pois deem a César o que é de Cesar e a Deus o que é de Deus” (*Mt*, 22, 21-23), e reconhece diante de Pilatos que: “O meu reino não é deste mundo” (*Gv*, 18, 36). Nasce daqui a sua rejeição a ser considerado um líder político “revolucionário” (embora a palavra não existisse na época) como queriam alguns grupos judaicos mais radicais (e como talvez esperassem alguns discípulos), que o incitavam para a rebelião contra o Império Romano.

O conflito permanente entre Roma e os hebreus levará, algumas décadas depois da morte de Cristo, à terrível destruição romana de Jerusalém por meio dos exércitos de Tito no ano de 70 d.C. e à dispersão (*diáspora*) do povo hebreu. Foi este um dos exemplos em que a religião politeísta romana não foi tolerante com a religião de outro povo, neste caso o monoteísmo judaico, que não aceitava o politeísmo e a divinização do poder imperial romano.

Se Cristo tivesse seguido este caminho, a sua mensagem teria provavelmente desaparecido, como desapareceram várias seitas judaicas daquele tempo. Mas não podemos reduzir a atitude de Jesus a um simples realismo ou a uma prudência política. Jesus havia compreendido que as raízes do mal e da violência que dominavam a política eram muito mais profundas e que somente uma mensagem ético-religiosa poderia eliminá-las do coração dos homens. Para isso, porém, precisava de uma reforma radical da própria religião, para evitar que ela assumisse no seu interior as mesmas lógicas de poder e de

força da política.

Mas se isto é verdadeiro, se a mensagem de Jesus permanece fundamentalmente ético-religiosa, é verdade também que o Evangelho não é indiferente ao mundo da política e não renuncia a intervir nele. Paradoxalmente, mas nem tanto, Cristo foi condenado à morte pela aliança entre o poder político e o religioso, para com os quais se demonstrava refratário, porque a sua mensagem e a sua imagem foram percebidas como politicamente perigosas para ambos.

O Evangelho fornece algumas chaves de leitura do mundo político à luz da mensagem religiosa. Em uma das passagens mais radicais e significativas para o nosso tema se lê:

Vocês sabem que os governadores das nações têm poder sobre elas, e os grandes têm autoridade sobre elas. Entre vocês não deverá ser assim: quem de vocês quiser ser grande, deve tornar-se o servidor (*minister/diakonos*) de vocês; e quem de vocês quiser ser o primeiro, deverá tornar-se servo de vocês (*servus/doulos*)” (Mt 20, 25-27).

Quanto a vocês, nunca se deixem chamar “rabí”, pois um só é o Mestre de vocês, e todos vocês são irmãos. Na terra, não chamem a ninguém Pai, pois um só é o Pai de vocês, aquele que está no céu. Não deixem que os outros chamem vocês líderes, pois um só é o Líder de vocês: o Cristo. Pelo contrário, o maior de vocês deve ser aquele que serve (*minister/diakonos*) a vocês. Quem se eleva será humilhado, e quem se humilha será elevado (Mt 23, 8-12).

Temos aqui três ideias (im)políticas muito fortes:

a) uma concepção igualitária das relações humanas em nome da grandeza de Deus: só Deus é pai, mestre, doutor; diante da imensa e incomensurável grandeza divina as diversidades entre os homens se tornam insignificantes;

b) uma desconfiança diante do poder constituído, político ou religioso, quando é exercitado para dominar, oprimir, explorar os outros;

c) uma recuperação da política quando é exercida não como dominação, mas como serviço (*ministerium/diakonia*).

São orientações que, se não fornecem os elementos para uma teologia



política<sup>14</sup>, indicam a possibilidade de exercer uma política em chave ética, como serviço ao próximo que supere (ou minimize) o abismo que Weber havia colocado entre uma ética da responsabilidade (*Verantwortungsetisch*) incompatível com uma ética da convicção (*Gesinnungsethisch*) (WEBER, 2004)<sup>15</sup>.

Foi esta a maneira pela qual as primeiras comunidades cristãs tentaram romper a aliança entre poder religioso e político, nos séculos anteriores ao Edito de Constantino, mas também depois, quando sempre houve na Igreja movimentos (heréticos ou não) de renovação, que denunciaram a traição da Igreja aos ensinamentos do fundador e a transformação do cristianismo num novo e poderoso poder político igual ou pior ao poder que condenou à morte o seu fundador.

Nesta perspectiva, o conceito de fraternidade e do amor de Deus (mais do que do temor), de dignidade humana, do bem comum, da solidariedade, são os conceitos-chave para uma compreensão cristã da política, que estão no coração da chamada Doutrina Social da Igreja Católica (PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ, 2004). Doutrina que o Papa Francisco renovou com a “Teologia do Povo”, centrada na opção preferencial pelos pobres, na superação das desigualdades sociais, na questão ecológica em defesa de uma relação mais harmoniosa com a natureza, na transformação das injustiças estruturais da sociedade de forma não violenta, na conversão como mudança dos corações, na prática da misericórdia (ALVES, 2017)<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup>Foi o apóstolo Paulo que elaborou, pela primeira vez, uma teologia política e da história, e por isso é considerado o verdadeiro fundador do cristianismo como instituição, como Igreja. Não trataremos neste ensaio da “teologia política”, assim como definida por Carl Schmitt, que é um conceito diferente. Ver: SCHMITT, 2006

<sup>15</sup> A máxima de Weber se assemelha à de Cosimo de Medici, que citamos acima. Para Weber, o mundo seria pior se não existissem os grandes profetas religiosos com as suas mensagens de uma ética da convicção, da qual o Evangelho de Jesus é talvez a mais alta expressão; mas com a ética absoluta do *Sermão da montanha* (Mt. 5,1-48) não se governam as nações. A política, ao contrário, tem a ver inevitavelmente com a força e a violência legítima do Estado, que deve orientar-se através de uma ética da responsabilidade que mede as previsíveis consequências das próprias ações. Este é o dilema da relação entre ética e política que, segundo Weber, não encontrou e não poderá nunca encontrar uma solução satisfatória na teoria e na prática (WEBER, 2004, p. 111-124).

<sup>16</sup> O Papa Francisco conheceu na Argentina a “Teologia do Povo”, que surgiu na mesma época da Teologia da Libertação (TL). No Seminário ocorrido em 1973 no Instituto de Teologia em

Mas a dificuldade principal da proposta cristã está justamente na ética da fraternidade, que é uma ética, mas não uma política, ou seja, é um valor “realisticamente” mais difícil de realizar no mundo político dominado por interesses individuais ou coletivos, pelas relações de força, pelos conflitos, pela violência em todas as suas formas e manifestações. Trata-se de fazer um passo muito maior, de fazer uma opção muito mais exigente que deve enfrentar várias objeções. De fato, a maior parte das doutrinas políticas modernas tem dificuldade em aceitar e reconhecer a fraternidade como um princípio político. Por isso, a Fraternidade é “o princípio esquecido”, entre a tríade da revolução francesa (BAGGIO, 2008 e 2009; TOSI, 2014).

Um iluminista como Kant veria a fraternidade como um conceito “paternalista”, que fere o princípio da autonomia do sujeito que alcançou a sua maior idade (KANT, 1990). Um marxista definiria a fraternidade como um conceito que camufla e esconde as divisões irreduzíveis entre as classes antagônicas; portanto seria, na melhor das hipóteses, uma ilusão (como para Marx era a religião), e na pior das hipóteses um engano para amortizar os conflitos sociais (MARX – ENGELS, 1998).

Se para Marx a fraternidade é admitida, embora com reservas e projetada em um horizonte utópico de transformação revolucionária da sociedade, para um realista político conservador como Schmitt não existe absolutamente espaço para uma fraternidade universal, mas somente para um tipo de fraternidade que mantenha as diversidades irreduzíveis entre “nós” e os “outros”, porque sem esta distinção cairia por terra a “categoria do político” por excelência, isto é a realidade das relações amigo/inimigo que é conatural ao político (SCHMITT,

---

Petrópolis participaram, dentre outros teólogos, o peruano Gustavo Gutierrez e o argentino Lucio Gera, principal teólogo da chamada “Teologia do Povo”. Esta teologia se diferenciava da TL por não utilizar o método marxista na análise da realidade, privilegiando mais a análise sociocultural do que a sócio estrutural. Além disso, valoriza a piedade popular como forma da enculturação da fé cristã, o povo como sujeito histórico-cultural e a opção pelos pobres (ALVES, 2017, p. 3). A não adesão ao marxismo é a principal diferença entre a Teologia do Povo e a Teologia da Libertação.

1972, p. 139).

Essas dificuldades de uma política de fraternidade são objeto da proposta política cristã da Teologia da Libertação Latino-americana (TL), que nasce após o Concílio Vaticano II e que mantém continuidade com a doutrina social da Igreja Católica, mas introduz também elementos de ruptura. A TL aceitou o desafio de pregar uma religião cristã que não fosse nem apolítica, nem contra a política, mas que elaborasse uma maneira diferente de fazer política, inspirada nos princípios do cristianismo como serviço fraterno ao próximo, mas também como combate às injustiças sociais estruturais da sociedade. Os elementos de ruptura com respeito à tradição são, entre outros:

i) a crítica radical ao sistema capitalista, considerado como um sistema profundamente e irremediavelmente injusto, baseado na exploração do homem sobre o homem (e do homem sobre a natureza) e que precisa ser radicalmente transformado; posição em contraste com a política reformista e de conciliação de classe da doutrina tradicional da Igreja;

ii) a opção por algum tipo de socialismo (ou até de comunismo) como alternativa para a construção de uma nova sociedade; ao contrário da posição oficial da Igreja de não adesão a nenhuma doutrina política (embora admita a criação de partidos de “inspiração cristã”);

iii) a concepção do pecado não somente como culpa individual, conforme a tradição, mas como “estruturas de pecado” que podem ser superadas somente através de uma transformação política;

iv) a justificativa de algum tipo de violência para transformar este sistema injusto, ao contrário da política tradicional do amor e da caridade, inclusive do amor para com os inimigos (talvez o mandamento mais “antipolítico” de Jesus Cristo);

v) a identificação do “povo de Deus”, entendido como os pobres, os oprimidos, os excluídos, os marginalizados, como sujeito principal de uma revolução política, entendendo “revolução”, não somente como uma mudança nos corações, uma mudança ética, como afirma a tradição da Igreja, mas também

e sobretudo como uma mudança política radical;

vi) por isso, a “opção pelos pobres”, expressa pelos documentos oficiais do Concílio Vaticano II e pelas Conferências Episcopais Latino-americanas de Medellín (1968) e Puebla (1979), para ser coerente não pode se limitar a uma ação de “caridade”, mas precisa se engajar numa ação de transformação política mais ampla<sup>17</sup>.

A TL pode ser considerada parte integrante do vasto mundo do marxismo, porque assume a sua filosofia não somente como instrumento de análise, mas também como visão do mundo; obviamente sem aceitar o seu ateísmo militante; ao contrário, mostrando que a religião não é somente “ópio do povo”, (como efetivamente foi e continua sendo em muitos casos), mas pode ser um instrumento de libertação e de superação do capitalismo (SEMERARO, 2017)<sup>18</sup>.

Esta posição se fundamenta também numa leitura ético-política da Bíblia, desde a interpretação do Êxodo como caminho que conduz da escravidão (do capitalismo) para a terra prometida (do socialismo), até as beatitudes do discurso da montanha lido não somente como conjunto de princípios éticos com os quais não se governam as nações, (como dizia Max Weber), mas como promessas de Cristo: “Bem-aventurados aqueles que tem fome e sede de justiça porque serão saciados” (Mt 5, 3-12).

A partir desta leitura teológico-política da Bíblia, a teologia da libertação opera num duplo registro. Por um lado, atua para uma “politização da religião”, ou seja, radicaliza a leitura “política” do evangelho, fazendo de Jesus não somente um líder religioso e moral, mas também político. Se é verdade que Cristo disse que o seu Reino não era deste mundo, é também verdade que ele disse

---

<sup>17</sup> Ficaram famosas as palavras de Dom Helder Câmara: “Quando ajudo os pobres e os necessitados, me chamam de santo; quando procuro as causas de pobreza e da injustiça me chamam de comunista! ”.

<sup>18</sup> Os nomes de Gustavo Gutierrez (1998) no Peru, de Leonardo Boff (1995), Frei Betto (1985), Joseph Comblin no Brasil, de Mauricio Beuchot (2009) para o México, são somente alguns dos mais conhecidos teólogos da libertação, sem citar os historiadores e filósofos tais como Enrique Dussel (1995), Eduardo Hoornaert (1995) e Raúl Fornet-Betancourt (2007). Há também uma teologia da libertação italiana, da qual um dos principais expoentes foi Giulio Girardi (1969).

também que o “Reino de Deus está no meio de vós” (*Lc. 17, 20-25*). Não é preciso, portanto, esperar para a sua realização num outro mundo, mas podemos, aliás devemos começar a realizá-lo aqui e agora, mesmo sabendo que nunca conseguiremos realizá-lo completamente. A utopia se torna assim uma categoria política necessária que aponta o horizonte da transformação. Esta leitura promove uma “mundanização” ou secularização da religião e justifica a sua ação política no *saeculum*.

O outro lado da moeda é uma ‘teologização’ da política. O horizonte religioso, mesmo secularizado, é mantido, e é em nome de Deus e do “povo de Deus” que a história é lida, como caminho de libertação deste “vale de lágrimas” até a “terra prometida”. Não é o Deus do Antigo Testamento, o *Dominus Deus Sabaoth* (Senhor Deus dos Exércitos), mas o Deus do Novo Testamento, o Deus do amor, que se expressa politicamente na fraternidade, na solidariedade, na luta contra as injustiças estruturais de todos os tempos e no nosso caso, do sistema capitalista. Se dá, portanto, um messianismo político-religioso que não deixa de ser uma mescla de religião e política, desta vez não *ex parte principis*, mas *ex parte populi*.

A teologia de libertação procura abertamente ou implicitamente superar as lacunas e as ambiguidade deixadas pela mensagem de Cristo sobre a política, retomando a prática dos primeiros discípulos: como os cristãos vivem no mundo, devem ter uma posição diante da política deste mundo, não é possível fugir dela, inclusive porque Cristo acabou sendo morto pelos poderes políticos e religiosos deste mundo. Por isso, a teologia acata a proposta de Cristo de uma política mais fraterna, mais ética numa perspectiva não de dominação, mas de serviço; mas reconhece que isto não é suficiente: é preciso enfrentar e superar as estruturas de pecado que estão na raiz do sistema injusto em que os homens vivem.

Se, como vimos neste breve ensaio, não é possível nem desejável uma total separação entre religião e política, se a política não subsiste sem o “mito político” e o apelo “sagrado” de alguns princípios políticos, se a religião não é um fenômeno meramente privado, mas coletivo, então bem-vinda seja esta visão

religiosa da política que tem como seu ponto central dar voz a pessoas, grupos e classes marginalizados, oprimidos, explorados, vítimas de violência; que prega a tolerância e o respeito às diversidades; que não promove uma leitura fundamentalista da Bíblia; que mantém um diálogo com a racionalidade moderna. Por outro lado, a “sacralização da política” comporta os perigos dos êxitos autoritários que toda fala em nome de um Absoluto podem comportar.

### **3. A política como religião**

Há uma terceira maneira de ver a relação entre religião e política, ou seja, a política como religião, que é analisada no livro de Emilio Gentile: *Le religioni della politica* (2007). Com o advento da modernidade, algo de novo aconteceu também na relação entre religião e política. São dois os fenômenos que interessam o nosso tema: i) a secularização, fenômeno complexo que aqui analisaremos somente em relação à nossa questão; ii) a separação entre Estado e Igreja, ou a laicização do Estado.

O espírito da época contemporânea, como diria Hegel, não é mais o da Antiguidade, nem da Idade Média, nem do início da Modernidade. Comte intuiu e descreveu este fenômeno com a famosa lei dos três estágios: o religioso, o metafísico e o científico; considerando os estágios não como três momentos cronologicamente distintos, mas como três dimensões da sociabilidade humana que continuam convivendo, mas de maneira diferente conforma as épocas. A nossa época é caracterizada justamente pela perda da hegemonia do pensamento religioso e metafísico e pelo surgimento da hegemonia do pensamento técnico-científico.

O que nos interessa neste processo complexo é que, a partir da secularização, a religião perde o monopólio da gestão do “sagrado”, a crise ou a decadência da influência da religião sobre as sociedades secularizadas significa que ela não possui mais aquela influência sobre o imaginário coletivo tão poderosa que possuía antes, como na época de Maquiavel.

Não significa que o fenômeno religioso desaparece, mas que deve competir com outros tão ou mais poderosos: no campo epistemológico com a afirmação da revolução científica, no campo religioso com a afirmação do agnosticismo e do ateísmo (antes praticamente inexistentes ou escondidos) e no campo político com a concorrência da “política como religião”.

O outro fenômeno que está associado à secularização é a separação entre Estado e Igreja que sucede às guerras de religião e à afirmação do princípio da tolerância religiosa. Os Estados passam a ser não mais confessionais, mas laicos: “livre Igreja em livre Estado”, era o mote do liberalismo político contemporâneo lançado pelo Conde de Cavour um dos idealizadores da unidade da Itália.

Mas aqui aparece algo de inesperado, o Estado percebe que não pode prescindir dos símbolos religiosos, que se criou um vazio perigoso para a legitimação política junto às massas que irrompem sempre mais na cena política durante todo o século XIX e XX através do sufrágio universal, passando a fazer parte definitivamente do jogo político de forma democrática ou totalitária.

O que fazer? O Estado cria assim uma “nova religião de Estado”, não mais como fazia antigamente assumindo uma religião oficial, mas criando uma “religião própria, uma religião laica”. Este fenômeno é novo na história porque não se trata de duas instâncias separadas que se relacionam, como no caso do cristianismo ou da identidade entre religião e política antes do cristianismo, mas do surgimento de novas ideologias políticas que assumem para si as características que antes eram monopólio das religiões.

Nesta perspectiva, seguindo a distinção de Emilio Gentile, temos duas formas de religião: a “religião civil” e a “religião política”, a primeira típica das democracias, e segunda dos totalitarismos.

### **3.1 A religião civil: religião e democracia segundo Rousseau**

*Os dogmas da religião civil devem ser simples,  
em pequeno número, enunciados com precisão,  
sem explicações nem comentários.*

Um dos primeiros que dedicou um estudo aprofundado à questão da religião civil em vários escritos é J. J. Rousseau: analisaremos a síntese que ele faz no livro IV, cap. VIII do *Contrato Social* (1999), numa detalhada exposição sobre a “religião civil” que inicia com uma reconstrução histórica das teocracias:

Os homens, de início, não tiveram outros reis senão os deuses, nem outro governo, a não ser o teocrático. [...] Fez-se necessária uma longa alteração de sentimentos e ideias a fim de que se pudesse aceitar o semelhante por senhor e iludir-se admitindo que o fato constituía um bem. Colocando-se Deus à testa de cada sociedade política, resultou a existência de tantos deuses quantos povos havia. Dois povos estranhos um ao outro, e quase sempre inimigos, não puderam, durante longo tempo, reconhecer um senhor comum; dois exércitos empenhados em combate não saberiam obedecer ao mesmo chefe. Assim, das divisões nacionais originou-se o politeísmo, e do politeísmo a intolerância teológica e civil, que naturalmente é a mesma, como o direi mais adiante (ROUSSEAU, 1999, p. 137-138).

De forma como sempre original, Rousseau acusa o politeísmo e não o monoteísmo de ser intolerante. Rousseau descreve também, de forma breve, mas eficaz, o regime que sucedeu às teocracias antigas, com a aliança entre a religião cristã e poder político, criticando esta aliança porque: “Em toda parte onde o clero constitui um corpo, é ele senhor e legislador dentro da pátria, há, pois, dois poderes, dois soberanos, na Inglaterra e na Rússia, como de resto alhures” (ROUSSEAU, 1999, p. 62).

Para evitar este dualismo de poderes, que ele considera perigoso para a unidade da República, Rousseau se refere com aprovação à proposta de Hobbes: “O filósofo Hobbes é, de todos os autores cristãos, o único que viu perfeitamente o mal e o remédio, e ousou propor a junção das duas cabeças da águia, criando a unidade política, sem a qual o Estado e o governo jamais serão bem constituídos” (ROUSSEAU, 1999, p. 140).

Rousseau, porém, discorda de Hobbes, porque o filósofo anglicano ao final propõe como religião oficial do Estado uma religião tradicional, a religião cristã,



que Rousseau não considera útil para a vida pública. Ele tece elogios ao cristianismo que considera a melhor religião: “Por essa religião sagrada, sublime, verdadeira, os homens, filhos do mesmo Deus, se reconhecem todos como irmãos, e a sociedade que os une não se dissolve, nem na morte” (ROUSSEAU, 1999, p. 141). No entanto, o cristianismo não é uma religião que possa ser útil para a política, como já havia observado Maquiavel, porque:

O cristianismo é uma religião toda espiritual, preocupada unicamente com as coisas do céu. A pátria do cristão não é deste mundo. É certo que ele cumpre o seu dever, mas ele o cumpre com uma profunda indiferença no que concerne ao bom ou mau êxito de seus cuidados. Uma vez que nada se lhe tenha a reprovar, a ele pouco importa irem as coisas bem ou mal aqui embaixo. Se o Estado floresce, o cristão mal ousa desfrutar da felicidade pública; ele receia orgulhar-se da glória de que goza o seu país; se o Estado perece, ele abençoa a mão de Deus que se abate sobre o povo (ROUSSEAU, 1999, p. 142).

Rousseau propõe, então, uma religião civil: “Uma profissão de fé puramente civil cujos artigos compete ao soberano fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser-se bom cidadão ou súdito fiel”. (ROUSSEAU, 1999, p. 142). Ele mesmo indica os dogmas positivos desta religião civil, ou seja:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão, sem explicações nem comentários. A existência da Divindade poderosa, inteligente, benfazeja, providente e providente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos perversos, a santidade do contrato social e das leis: eis os dogmas positivos (ROUSSEAU, 1999, p. 142).

O único dogma negativo seria a exclusão das religiões e dos cultos intolerantes: “Quanto aos dogmas negativos, reduzo-os a um único: é a intolerância, implícita nos cultos que excluímos” (ROUSSEAU, 1999, p. 144). Nesses casos, cabe ao Soberano intervir e banir os intolerantes:

Conquanto não possa obrigar ninguém a crer, pode ele [o soberano] banir do Estado quem neles não acreditar; pode bani-lo, não como ímpio, mas sim como insociável, como incapaz de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar à necessidade a vida e o dever. E se alguém, depois de haver reconhecido

publicamente esses mesmos dogmas, se conduz como se os não aceitasse, seja punido de morte, pois cometeu o maior dos crimes: mentiu perante as leis (ROUSSEAU, 1999, p. 143-44).

Conclui que a tolerância religiosa tem os seus limites bem definidos e rígidos:

Agora que não há mais nem pode haver religião nacional exclusiva, devemos tolerar todas as que se mostram tolerantes com as outras, desde que seus dogmas nada tenham de contrário aos deveres dos cidadãos. Contudo, quem quer que ouse dizer: *Extra ecclesiam nulla salus* (fora da Igreja não há salvação), deve ser banido do Estado, a menos que o Estado não seja a Igreja e o príncipe não seja o pontífice. Tal dogma só pode ser útil sob um governo teocrático; sob qualquer outro, é pernicioso (ROUSSEAU, 1999, p. 145).

Comenta Emilio Gentile que essas ideias permearam a revolução americana e sobretudo a francesa, que tentou colocar em prática uma nova religião civil, que educasse o povo e criasse um homem novo: “As primeiras religiões da política, portanto, nasceram para consagrar a legitimidade das democracias e para subordinar o interesse particular ao bem comum” (GENTILE, 2007, p. 31).

Gentile dedica uma análise minuciosa as duas revoluções, a americana e a francesa, mostrando como a “sacralização da política” se deu de forma diferente.

Após a revolução, a sacralização da política seguiu na França um caminho oposto àquela americana, e foi muito mais incerta, conturbada e precária nos seus resultados, se desenvolveu em antagonismo com a religião tradicional. Isto foi a origem de um conflito longo e áspero entre a religião católica e as várias religiões civis que durante o século XIX e a primeira metade do século XX, apareceram na França no lastro da tradição revolucionária (GENTILE, 2007, p. 43).

Nos Estados Unidos, ao contrário, a sacralização da política foi igualmente forte e poderosa, mas aconteceu sem entrar em conflito com as religiões tradicionais, sobretudo a protestante puritana; aliás, “recebendo delas consenso e colaboração na construção de um sistema de crença, de mitos, de valores e de

símbolos relativos à nação americana, na sua grande maioria retirados na sua estrutura essencial, do Antigo e do Novo testamento”. O que fez dizer a Tocqueville que o espírito religioso e o espírito de liberdade se incorporaram um no outro” (GENTILE, 2007, p. 32).

### **3.2 Religião e totalitarismos: a religião política**

Outro fenômeno ao qual Gentile dedica sua atenção é o que chama de “religião política”, que é associado às experiências totalitárias, sobretudo o nazismo, o fascismo e comunismo soviético, que promovem uma radicalização dos elementos já presentes na “religião cívica” através de uma radical *sacralização da política*. Com a instituição de um próprio sistema de crenças, de mitos, de dogmas e de mandamentos que envolvem toda a existência individual e coletiva, através da imposição de um aparato de ritos e de festas, para transformar em modo permanente a coletividade em uma “*massa litúrgica* do culto político” (GENTILE, 2007, p. 73).

Trata-se de um desafio direto às religiões tradicionais, em particular ao cristianismo, em nome da absolutização ou divinização do Estado, que assume como valor supremo e como “bem comum” as ideologias do racismo (nazismo), do nacionalismo (fascismo) ou a sociedade sem classe (comunismo), e que se desenvolve no coração da “douta Europa” entre as duas guerras mundiais<sup>19</sup>.

À necessidade de fé e de mitos por parte das massas, os estudiosos atribuem o proliferar das ditaduras no período entre as duas guerras, com a exaltação da figura do ditador como “homem forte”, o “salvador”, o “enviado pela Providência” e

---

<sup>19</sup> É de certa forma profética a previsão de Edmund Burke sobre a substituição da religião tradicional por uma religião civil, que ele define com uma superstição. Ele critica as tentativas dos revolucionários de substituir a religião cristã por uma religião cívica (à la Rousseau), uma vez que o a natureza humana não pode suportar o vazio criado pela destruição dos princípios religiosos. Para Burke a religião faz parte da natureza humana: “Sabemos, e é nosso orgulho, que o homem é, pela sua natureza, um animal religioso; que o ateísmo não é somente contra a nossa razão, mas também contra nossos instintos, e que não pode prevalecer muito tempo”. Se for assim, a tentativa de substituir a religião cristã, que “até agora tem sido nossa glória e nosso orgulho e grande fonte de civilização” irá levar a alguma “**superstição grosseira, pernicioso e degradante, porque sabemos que o nosso espírito não saberia suportar o vazio**” (BURKE, 1997, p. 112).

com a divinização do Estado e da Nação como novas formas de verdade e de certeza (GENTILE, 2007, p. 81).

Gentile, apresenta o totalitarismo como um fenômeno novo na história e lhe atribui características similares as que Arendt utiliza na clássica obra sobre as *Origens do totalitarismo*, (sem, porém, citar a filósofa), mas acentua muito mais o caráter religioso do fenômeno, um aspecto que Arendt havia já evidenciado, mas ao qual Gentile dá muito mais ênfase.

Ele dedica a maior parte do seu interessante livro à análise detalhada das formas de totalitarismos e das suas semelhanças e diferenças, citando a respeito inúmeros estudiosos de diferentes ideologias que analisam este preocupante fenômeno. Ele se dedica também ao estudo das formas de “religiosidade civil” dos países democráticos não totalitários, sobretudo nos Estados Unidos.

Apesar de distinguir entre religiões cívicas e políticas, nem sempre esta distinção aparece de modo claro no livro, porque ambos os fenômenos são colocados sob a etiqueta da “sacralização da política”. No final do livro, encontramos, porém, uma distinção que parece mais esclarecedora. Enquanto a “religião política” é definida como uma forma de sacralização da política de “caráter exclusivo e integralista”, a “religião cívica” é definida como:

Uma forma de sacralização de uma entidade política coletiva que não se identifica com a ideologia de um determinado movimento político, que afirma a separação entre Estado e Igreja e, embora postule a existência de um ser sobrenatural concebido deisticamente, convive com as religiões tradicionais sem se identificar com nenhuma confissão religiosa particular, se colocando como uma *crença cívica comum*, suprapartidária e supraconfessional, que reconhece uma ampla autonomia ao indivíduo em relação à coletividade santificada e geralmente apela ao consenso espontâneo para a observância dos mandamentos da ética pública e da liturgia coletiva (GENTILE, 2007, p. 209).

Esta distinção é fundamental, e diria “qualitativa”, porque o modelo de religião cívica não pode ser aquele perorado por Rousseau ou pelos revolucionários franceses. Como afirma Gentile, em Rousseau há uma forte

ambiguidade entre a “primazia da liberdade como essência do patriotismo republicano” e “o dogmatismo potencial ínsito na sacralização do corpo político e da pátria em relação ao indivíduo” (IDEM, p. 209). Esta ambiguidade, porém, é típica de toda a sua obra cheia de paradoxos, e está vinculada à sua concepção monolítica do poder (especular à de Hobbes) expressa na doutrina da vontade geral<sup>20</sup>.

Gentile tem razão em alertar para o fenômeno da sacralização da política nos regimes democráticos, por exemplo no republicanismo norte-americano, mas não podemos confundir sacralização da política com a educação para os valores republicanos e democráticos que investem na esfera da ética pública compartilhada, sem os quais não poderia existir um mínimo de unidade política.

No entanto não podemos ignorar, e esta é a lição maior do livro de Gentile, a ameaça para o espírito democrático que provêm dos integralismos, totalitarismos, fundamentalismos, dogmatismos religiosos e políticos que pretendem impor “autoritariamente uma ética pública sobre as consciências individuais!”

Tema de grande atualidade para o Brasil contemporâneo.

#### **4. O fundamentalismo como *instrumentum regni***

O Brasil, até poucas décadas atrás era, na sua grande maioria, um país católico e iniciava timidamente a ensaiar um processo de relativa tolerância e de convivência pacífica entre as religiões, depois que, nos anos 60 e 70, a Igreja Católica, renovada pelo Concílio Vaticano II, reconheceu as suas culpas do passado e se abriu a uma relação mais tolerante e fraterna com todas as outras

---

<sup>20</sup> Já foi observado por vários intérpretes, entre eles Bobbio, que a concepção do poder soberano em Rousseau é muito próxima ou até coincide com as características do poder hobbesiano: único, indivisível, infalível assim como a vontade geral de Rousseau; a diferença consiste em que, os atributos que Hobbes colocava no soberano enquanto “um homem ou uma assembleia de homens”, Rousseau os coloca no “povo” (BOBBIO, 1996).

religiões (ecumenismo)<sup>21</sup>.

O Brasil era, ou parecia ser, um exemplo de tolerância religiosa; ou, pelo menos esta era a sensação e a imagem que o país oferecia aos olhos do mundo.<sup>22</sup> Setores das Igrejas, sobretudo a católica e as protestantes tradicionais, inspiradas na Teologia da Libertação, pregavam e praticavam um cristianismo engajados com os problemas sociais, que teve um papel importante na transição da ditadura para a democracia e no processo de consolidação da democracia. Poderíamos dizer que a religião começava a atuar em sintonia com o espírito democrático, com a construção da cidadania, no respeito da laicidade do Estado (ARNS, 1985).

As coisas mudaram rapidamente com o avanço do fundamentalismo religioso; que é uma resposta radical à secularização, presente na grande maioria das religiões<sup>23</sup> e sobretudo nas religiões monoteístas: há fundamentalismo católico, protestante, judeu e islâmico (AMSTRONG, 2009). É um fenômeno que se acreditava ter sido superado na Modernidade com a adoção da tolerância, do pluralismo religioso e da liberdade de pensamento; é um fenômeno que lança um desafio à filosofia e à ciência, pregando uma volta da sua subordinação à religião, como acontecia antes da separação entre Estado e Igreja.

Fundamentalismo é uma forma radical de integralismo, significa que a religião oferece uma explicação integral do mundo, basta por si só para resolver todas as questões humanas: a fé fornece todas as respostas que o ser humano precisa, sem necessidade de recorrer à razão; aliás a racionalidade é vista como um perigo e uma ameaça para a fé que deve ser combatida.

Vamos tomar como exemplo a leitura fundamentalista da Bíblia. No Livro Sagrado podemos encontrar ensinamentos religiosos, documentos históricos,

---

<sup>21</sup> “Nos últimos 40 anos, a sociedade brasileira tem vivido uma extraordinária movimentação no campo religioso. Nesse período, o catolicismo perdeu a gigantesca cifra de aproximadamente 24 milhões de aderentes (ou 27 pontos percentuais), e surgiram e se consolidaram as categorias dos pentecostais e dos sem religião que, juntas, somam hoje um terço da população brasileira, ou 60 milhões de pessoas”. (RIBEIRO, 2017, p. 1).

<sup>22</sup> Devemos tomar cuidado com o “mito” da tolerância religiosa, que é parecido com o “mito” da tolerância racial: ele pertence mais à retórica do que a realidade.

<sup>23</sup> Acreditava que o budismo fosse uma exceção, mas depois dos recentes episódios de perseguição da minoria islâmica por parte da maioria budista, em Myanmar fiquei com dúvidas.

relatos míticos, textos literários e poéticos, documentos jurídicos e políticos, grandes ensinamentos éticos e morais, e muito mais. Todos esses gêneros literários são subordinados a um único propósito: transmitir uma mensagem religiosa. E isto influencia os crentes como os cétricos: a Bíblia é um dos grandes livros da humanidade que criou os alicerces simbólico, éticos e políticos, da cultura dos povos ocidentais até hoje, apesar da secularização.

A única coisa que não encontramos nela é a ciência: não podemos exigir da Bíblia argumentos científicos. Este foi o erro da Igreja Católica com relação a Galileu, o qual, como católico, já alertava a Igreja sobre esta leitura equivocada da Bíblia. Tratar a Bíblia como um texto científico é prestar um péssimo serviço a ela. A Bíblia utiliza a ciência disponível à época para transmitir sua mensagem religiosa, mas esta ciência foi superada definitivamente pelas ciências moderna e contemporânea. Por isso, não faz sentido procurar, como fazem os fundamentalistas, explicações científicas na Bíblia, por exemplo, sobre a evolução humana, porque antes de Darwin não havia o conceito de evolução, sobre a criação do mundo, sobre a criação e evolução do universo, etc.

Mas os fundamentalistas não se limitam a criticar a filosofia e a ciência, eles estão atuando para intimidar e ameaçar os que não aceitam suas ideias, contra os professores de filosofia, contra o ensinamento do darwinismo, contra quem se declara ateu ou agnóstico.<sup>24</sup>

Refiro-me, sobretudo, aos grupos evangélicos neopentecostais de inspiração norte-americana, mas também a setores da igreja católica e protestantes, que assumem esta lógica. São grupos religiosos, que não têm escrúpulos em pregar um “evangelho de resultado”, centrado no sucesso econômico; em prometer vantagens e milagres em troca de dinheiro; em utilizar o púlpito como palanque político-partidário; em combater com palavras e ações outras igrejas, sobretudo as afro-brasileira; em se aliar com grupos econômicos e políticos que pregam a violência e o armamento da população, que espalham

---

<sup>24</sup> O projeto chamado de “Escola sem Partido” se insere nesta cruzada fundamentalista (FRIGOTTO, 2017).

uma mensagem de intolerância e de ódio no espaço público.

Em suma, um verdadeiro uso da religião como instrumento de poder, que utiliza os meios de comunicação de massa como grandes veículos de convencimento e de proselitismo. Este movimento que está crescendo, assusta e preocupa: é uma onda de fanatismo que não promete nada de bom, e que promove um obscurantismo intolerante e regressivo contra a ciência, a filosofia, a liberdade de pensamento, a pluralidade ideológica.

Acredito que, apesar da secularização e da declaração do fim da religião, há um espaço na contemporaneidade para a religião como prática e como reflexão sobre o mistério do mundo e da vida, mas sem perder o diálogo com a racionalidade. O perigo do fundamentalismo é justamente o fechamento num discurso auto referencial e autossuficiente, que torna a religião uma seita, uma expressão de fanatismo, de ódio e de intolerância que gera violência simbólica e física: as palavras são também armas muito perigosas, e as pronunciadas em nome de Deus, ainda mais.

Por isso precisamos, antes de concluir, abordar o tema de religião e da democracia.

## **5. Religião e democracia: Jesus *versus* Pilatos**

*Jesus: Quem é da verdade escuta a minha voz.  
Disse-lhe Pilatos: Que é a verdade?  
Ev. XVIII, 34*

A tese central que procurei trabalhar nesse texto é que é impossível, mesmo nas nossas sociedades sempre mais secularizadas, fazer da religião um assunto “ultrapassado”, ou remeter a religião ao âmbito privado, porque ela tende a se expandir e se projetar para o âmbito público, pela sua natureza de fenômeno coletivo.

Isso comporta problemas para a convivência democrática. A democracia, segundo Gustavo Zagrebelsky, – um dos mais respeitados juristas italianos, que foi membro da Corte Constitucional –, não se considera portadora de uma



verdade absoluta: é relativística e não absolutística (ZAGREBELSKY, 2007, p. 15); é fundada sobre os indivíduos e não sobre a massa (IDEM, 2007, p. 18); significa discutir e raciocinar juntos (IDEM, 2007, p. 21); significa que identidades particulares não podem se substituir à igual participação à vida social, ou seja, abertura a quem carrega identidades diferentes (IDEM, 2007, p. 26); a democracia é a forma de vida comum de seres solidários entre si e com os outros (IDEM, 2007, p. 34).

Por essas características é muito difícil e complexo conciliar democracia e religião e fazer conviver religiões diferentes no mesmo espaço público; porque a religião tende a ser absolutista e não relativista; a ser um fenômeno coletivo e de massa, em que indivíduo se sente imerso e protegido; não está acostumada à discussão, mas à obediência, ao dogma; preza pela sua identidade “contra” as das outras religiões; fortalece os laços identitários entre os fiéis, mas não fora deles; e acrescentaria, porque a religião é um dos mais influentes poderes deste mundo que age no seu interior com uma lógica hierárquica que se fundamenta sobre a obediência à palavra de Deus e ao seu representante na terra: o que há de mais poderoso do que isto?<sup>25</sup>

É claro que pode haver e há maneiras deferente de praticar a religião, mas esses traços existem mais ou menos acentuadamente na maioria das religiões, pelo menos as monoteístas que conhecemos mais de perto.

A esse respeito Zagrebelsky<sup>26</sup> cita como exemplo paradigmático o belíssimo e denso diálogo entre Jesus Cristo e Pôncio Pilatos, transcrito pelos quatro evangelistas<sup>27</sup>, e comentado por Hans Kelsen como exemplo da contraposição entre “relativismo” e “absolutismo” (KELSEN, 2000, p. 203-204).<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Bobbio observa em *O Futuro da Democracia* que, para avaliar o processo de democratização de uma sociedade não é suficiente saber quantos votam, mas “onde se vota”, ou seja, se há espaços sociais onde a democracia é também desenvolvida, e levanta a questão de como é possível uma democracia plena numa sociedade que permite a existência de amplos espaços sociais e institucionais não democráticos (BOBBIO, 1986, p. 28).

<sup>26</sup> O autor desenvolveu este tema em: ZAGREBELSKY, 1996.

<sup>27</sup> Estou utilizando a obra: *Sinossi dei quattro evangeli*, secondo la sinossi greca del P. M. J. Lagrange, O.P. Brescia: Morcelliana, 1954.

<sup>28</sup> Kelsen irá desenvolver o tema democracia e religião no Cap. II do mesmo livro e também em:

Jesus é preso e levado pelos judeus à casa do Sumo Sacerdote Caifás, que convoca o Conselho (*Sinédrio*) composto pelos anciãos, os escribas e os sacerdotes, que o condenam à morte por blasfêmia, porque se declarou Filho de Deus. Mas como os judeus não tinham autoridade para uma condenação à morte, levaram Jesus ao Pretório, para ser julgado por Pilatos, o governador romano da Judeia. Ali acontece o diálogo e o interrogatório entre Jesus e Pilatos, cujo relato mais amplo nos é transmitido pelo evangelista João:<sup>29</sup>

Pilatos entrou novamente no pretório, chamou Jesus e perguntou-lhe: És tu o rei dos judeus? Jesus respondeu: Dizes isso por ti mesmo, ou foram outros que o disseram de mim? Disse Pilatos: Acaso sou eu judeu? Teu povo e os sumos sacerdotes entregaram-te a mim. Que fizeste? Respondeu Jesus: O meu Reino não é deste mundo. Se o meu Reino fosse deste mundo, os meus súditos certamente teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas o meu Reino não é deste mundo. Perguntou-lhe então Pilatos: És, portanto, rei? Respondeu Jesus: Tu o dizes: eu sou rei. Para isso nasci, e para isto vim ao mundo, para dar testemunho da verdade. Quem é da verdade escuta a minha voz. Disse-lhe Pilatos: Que é a verdade? E tendo dito isto, saiu de novo, foi ter com os judeus e disse-lhes: Não acho nele crime algum. Mas é costume entre vós que pela Páscoa eu vos solte um preso. Quereis, pois, que vos solte o rei dos judeus? Então todos gritaram novamente e disseram: Não! A este não! Mas a Barrabás! (Barrabás era um bandido).

Então, Pilatos mandou flagelar Jesus e o apresentou ao povo: “Disse Pilatos aos Judeus: Eis o vosso Rei! Eles gritavam: À morte! À morte! Crucifica-o! Disse-lhes Pilatos: Crucificarei o vosso Rei?! Os sumos sacerdotes responderam: Não temos outro rei a não ser César! Então Pilatos o entregou para ser crucificado” (*João*, XVIII, 33-40 – XIX 1-16).

---

KELSEN, 2015.

<sup>29</sup> Os intérpretes divergem sobre a autenticidade do diálogo. Os que duvidam, afirmam que o diálogo tem o claro intento de jogar a maior ou toda a responsabilidade da condenação à morte sobre os Judeus, livrando assim Pilatos; o texto seria assim uma leitura tardia feita por uma comunidade cristã que vivia em ambiente romano e queria de alguma forma “agradar” o Império Romano. Quem defendem a autenticidade afirma que o episódio é cheio de tantos detalhes e o diálogo é tão denso e claro e que só uma testemunha ocular poderia tê-lo transcrito com tanta fidelidade; e esta testemunha seria o próprio João (ou quem escreveu o evangelho de João), ou uma pessoa influente (talvez Arimateia ou Nicodemos) que assistiu ao debate e o contou para o evangelista. Sobre as diferentes leituras deste diálogo ver AGAMBEM, 2015.

Segundo Kelsen, Pilatos agiu seguindo uma concepção procedimentalista da democracia, tentando encontrar uma brecha para salvar Jesus Cristo que ele considerava inocente, sem desrespeitar as “regras do jogo”. Diante do impasse acabou recorrendo a um último recurso “democrático”, um plebiscito<sup>30</sup> popular que deu o veredito final: *crucifige*<sup>31</sup>.

O que interessa a Kelsen é que o episódio se tornou o “trágico símbolo do antagonismo entre absolutismo e relativismo: “Pilatos, porque era um cético relativista, e não sabia o que era a verdade, a verdade absoluta na qual acreditava esse homem, optou – de modo muito coerente – por um procedimento democrático, submetendo a decisão do caso ao voto popular” (KELSEN, 2000, p. 203).

Neste trágico diálogo, Jesus representa, para Kelsen o fanatismo religioso que leva à intolerância: neste caso o “fanático” é a vítima, mas os papéis se invertem quando a vítima se torna o carrasco. Foi o que aconteceu com a Igreja Católica: projetando este episódio no tempo histórico, os seguidores de um inocente injustamente condenado à morte não tiveram escrúpulos em executar à morte milhares de outros inocentes, baseados na convicção absoluta de possuir a verdade<sup>32</sup>.

Por outro lado, afirmar de possuir a verdade não significa necessariamente ser absolutista e intolerante com as outras verdades. Pilatos não sabia o que era a verdade, mas sabia que Cristo era inocente e o sacrificou em nome dos

---

<sup>30</sup> A etimologia da palavra remonta a *plebs*, ou seja, ao que os elitistas de todos os tempos consideravam o povo, a massa ignorante e manipulável.

<sup>31</sup> Mas Pilatos também agiu dentro de uma concepção realista da política, porque não quis enfrentar diretamente os líderes judeus, enviando Jesus para outro poder judaico, o Rei Erodes. O evangelho de Lucas faz uma observação sobre este episódio que é impressionante: “Naqueles dias Herodes e Pilatos se tornaram amigos entre eles, porque antes eram inimigos” (*Lc. XXIII, 12*). Schmitt deve ter gostado desta pequena perola de realismo político!

<sup>32</sup> Comenta Bobbio sobre a aceitação da pena de morte por parte das Igrejas cristãs: “A imposição da pena de morte constitui tão pouco um problema que até mesmo uma religião da não violência, do *noli resistere malo*, uma religião que, sobretudo nos primeiros séculos, levantava o problema da objeção de consciência ao serviço militar e à obrigação de portar armas, uma *religião que tem como inspirador divino um condenado à morte*, jamais se opôs substantivamente à prática da pena capital” (BOBBIO, 1992, p. 162 – grifos meus).

interesses da razão de Estado e o povo (a *plebs*), manipulado pelos demagogos, condenou à morte um inocente: a democracia “relativista” enquanto vontade da maioria se sobrepôs à verdade. E assim nem o relativismo nem o absolutismo salvaram a vida de um inocente!

### **Concluindo**

O que tentamos fazer neste breve ensaio é levantar uma discussão e elaborar um mapa ou um roteiro de possibilidades e de questões, todas abertas e problemáticas. O pressuposto de todo o discurso é que, apesar da separação Estado/Igreja, da secularização e laicização das sociedades contemporâneas, a religião continua a exercer um papel e uma relevância política; não está limitada ao espaço privado, uma vez que se trata de um fenômeno eminentemente coletivo.

A política, inclusive a democrática, não é uma atividade meramente racional, ela precisa de mitos, de sentimentos, de identificações coletivas, de valores compartilhados, de identidades, de segurança, de administração do medo, e isso é o que as religiões oferecem e que a democracia nem sempre consegue oferecer.

As tentativas de substituir a religião tradicional, como uma “religião civil”, à lá Rousseau, não tiveram grande êxito, e não conseguiram competir com as religiões tradicionais, ou quando o fizeram caíram no autoritarismo ou no totalitarismo como mostra o livro de Emilio Gentile, em relação à política como religião, ou à “sacralização da política”.

Então como a religião poderia exercer este papel político?

Apresentamos várias possibilidades, que, na verdade, não são alternativas, mas convivem no mesmo espaço: a religião é um poderoso instrumento de poder, (e continuará sendo) assim como de crítica ao poder, e as duas posturas podem conviver no mesmo espaço religioso: a distinção entre uma religião *ex parte principis* e *ex parte populi*, é relativa.

O que é essencial nesta relação são os limites da atuação política da

religião, que estão definidos num Estado democrático e laico de direito: a religião precisa exercer a sua atuação pública, dentro destes limites constitucionalmente definidos. O perigo dos fundamentalismos é justamente a falta de respeito desses limites e a pregação de uma religião que ameaça os direitos humanos e o Estado de direito; perigo real porque a democracia tem um calcanhar de Aquiles, ela pode ser “democraticamente” derrubada pelos antidemocráticos, pelos intolerantes de que falava Rousseau, e não é fácil sair deste dilema.

A democracia, diante da complexidade e problematicidade do mundo, tem o grande desafio de administrar os conflitos e as diversidades, inclusive as religiosas, sem reprimi-las, mas também sem se deixar destruir por elas. O relativismo “kelseniano” não pode atingir os alicerces e os pressupostos dos seus fundamentos ético-políticos e jurídicos, pena a sua destruição. Por isso, a democracia deve assumir uma postura firme contra os dogmatismos, os fanatismos, a intolerância, a violência das religiões fundamentalistas: como já dizia Rousseau, não se poder ser tolerantes com os intolerantes, a tolerância tem limites (CARDOSO, 2003).

Não há fáceis soluções a este problema extremamente complexo, mas uma “lição” parece clara. Não nos interessa mais a religião bélica e belicosa defendida por Maquiavel no contexto dos principados renascentistas: proclamar a guerra santa em nome de Deus (*Got mit uns!*), deveria ser sentida por todas as religiões como uma blasfêmia que contradiz os próprios princípios religiosos.

Vai neste sentido a *Declaração por uma Ética Mundial*, proclamada pelo Parlamento das Religiões Mundiais em Chicago, em 1993, e inspirada no trabalho de alguns teólogos ecumênicos, como Hans Küng, cuja tese central é que “não haverá paz no mundo, se não houver paz entre as religiões”. As religiões que foram, e continuam sendo, motivos de guerra e de conflitos, podem e devem contribuir para o processo de pacificação e de compreensão entre os povos (KÜNG, 1992, 1999).

Esperamos que seja este o espírito que prevaleça no Brasil para que não se repitam os erros do passado e possamos manter e fortalecer a convivência

pacífica entre as religiões, que o Brasil, *graças a Deus!* teve em um curto período da sua história recente e esperamos que possa ainda ter no presente e no futuro, *se Deus quiser!*

## **Referências**

- AGAMBEN, Giorgio. *Jesus e Pilatos*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ALVES, Antonio Aparecido. *A Doutrina Social do Papa Francisco*. Caminhos e Vida, 2017. Disponível em:  
<https://caminhosevidas.wordpress.com/2017/10/21/doutrina-social-do-papa-francisco/>. Acesso em 15.01.2018.
- AMES, José Luiz. Religião e Política no pensamento de Maquiavel, *Kriterion* vol.47 no.113 Junho 2006. Disponível em:  
[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-512X2006000100003](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2006000100003)
- AMSTRONG, Karen. *Em Nome de Deus*. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.
- ARNS, Paulo Evaristo (org.). *Brasil Nunca Mais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1985.
- ARNAS, Pedro Roche (org.). *El pensamiento político en la Edad Media*. Madrid: Fundación Areces, 2010.
- BAGGIO, Antonio M. (org.), *O princípio Esquecido/2. Exigências, recursos e definições da fraternidade na política*. Cidade Nova, São Paulo 2009.
- BAGGIO, Antonio M. (org.). *O princípio Esquecido/1. A fraternidade na reflexão atual das ciências políticas*. Cidade Nova, São Paulo 2008.
- BETTO, Frei. *Fidel e a religião*. Conversas com Frei Betto. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BEUCHOT, Mauricio. *Tratado de Hermenéutica Analógica*. México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) / Ítaca, 2009. (4a ed.)
- BIGNOTTO, Newton. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- BOBBIO, Norberto. Ética e Política. In: IDEM. *Teoria Geral da Política*. Rio de Janeiro: Campus, 2000, p. 177-202.
- \_\_\_\_\_. *A era dos direitos*, Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- BOBBIO, N. O modelo Jusnaturalista. In: BOBBIO, N. – BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O futuro da Democracia*. Trad. de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia: Grito da Terra, Grito dos Pobres*. São Paulo: Ática, 1995.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução em França*. Brasília: Editora UnB, 1997.
- CARDOSO, Clodoaldo Meneguello. *Tolerância e seus limites*. São Paulo: UNESP, 2003.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl. *Interculturalidad y religión*. Para una lectura intercultural de la crisis actual del cristianismo. Quito: Abya Yala - Agenda

- Latinoamericana, 2007,
- CASSI Aldo Andrea. *Santa, Giusta, Umanitaria*. La guerra nella civiltà occidentale. Roma: Salerno Editrice, 2015.
- DUSSEL, Enrique. *Storia della Chiesa in America Latina (1492-1992)*. Brescia: Queriniana, 1992.
- \_\_\_\_\_. *1492: O Encobrimento do Outro (A Origem do "Mito da Modernidade")*. Conferências de Frankfurt. Tradução de Jaime A. Ciasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Filosofia da libertação: Crítica à Ideologia da Exclusão*. São Paulo: Editora Paulus, 1995.
- DE BONI, Luis Alberto. (org.). *Idade Média: Ética e Política*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Escola "sem" partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Trad. e notas de José da Silva Brandão. Petrópolis-RJ: Vozes, 2007.
- GENTILE. Emilio *Le religioni della politica*. Fra democrazie e totalitarismi. Roma-Bari: Laterza, 2007.
- GIRARDI, Giulio. *Marxismo e Cristianesimo*. Assisi: Cittadella, 1969.
- GUTIERREZ, Gustavo. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1971; Salamanca: Sígueme, 1973; 1990, 14ª ed. rev. e ampliada; 1998, 19ª ed.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: o que é o Iluminismo (1784)*. In *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- KELSEN, Hans. *A Democracia*. São Paulo: Martins fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Essência e valor da democracia*. *Arquivos do Ministério da Justiça*, Ano 40, N. 170, Out/Dez 1987, p. 63-128.
- \_\_\_\_\_. *Religião secular*. Madrid: Trotta, 2015.
- KÜNG, H., *Projeto de ética mundial*. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana, São Paulo: Paulinas 1992.
- \_\_\_\_\_. *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1999.
- MACHIAVELLI, Niccolò. *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*. A cura di Alessandro Capata. Roma: Newton Compton Editori, 2011.
- MAQUIAVEL, N. *Comentários sobre a primeira década de Tito Lívio. Discorsi*. Trad. de Sérgio Bath. Brasília: UnB, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O Príncipe*. Trad. Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- MARX, K. – ENGELS, F. *O Manifesto do Partido comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.
- PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica*. Roma: Cidade do Vaticano, 2004. Disponível em:

[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html). Acesso em: 15/01/2018.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. Sem religião no Brasil. Dois estranhos sob o guarda-chuva. *Cadernos IHU Ideias*, ano 11, nº 198, 2013.

ROUSSEAU, Jean Jacques. *O contrato Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Escritos sobre a religião e a moral*. Campinas: UNICAMP, 2002 (Clássicos de Filosofia. Caderno de traduções).

SALATINI, Rafael. Girolamo Savonarola e as formas de governo. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 38, n. 1, p. 43-56, Jan./Abr., 2015 (<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732015000100004>)

SAVONAROLA, Girolamo. *Trattato circa el reggimento e governo della città di Firenze*, ed. de Luigi Firpo. Roma: Belardetti, 1965.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. de Eros R. Grau, Belo Horizonte: Del Rey, 2006

\_\_\_\_\_. *Le categorie del 'politico'*. Bologna: Il Mulino, 1972.

SOUZA, José Antônio de C. R.; BARBOSA, João Morães (orgs.). *O Reino de Deus e o Reino dos Homens*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

TOSI, Giuseppe. A fraternidade como princípio (cosmo)político. In: FARIAS, E. - ZENAIDE, M. de N. T. *A fraternidade em foco. Um ponto de vista político*. João Pessoa: Editora Ideia, 2014, p. 23-48.

TOSI, Giuseppe. Guerra e direito no debate sobre a conquista da América (sec. XVI). *Verba Juris*, UFPB, Ano 5, N. 5, 2006, pp. 277-320.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 2004.

ZAGREBELSKY, Gustavo. *La Crucifixión y la democracia*. Barcelona: Ariel, 1996.

\_\_\_\_\_. *Imparare democrazia*. Torino: Einaudi, 2007.

ZOLO, Danilo. A guerra como crime. *Verba Juris*, UFPB, Ano 5, N. 5, 2006, pp. 321-372.

Recebido em 19-01-2019.

Aprovado em 09-02-2019.