

Igrejas e Estado

Churches and State

Olivier Abel*

RESUMO

Este estudo tem por objetivo comparar o longo período de turbulência religiosa que marca o início da modernidade, envolvendo a Reforma e a Contrarreforma, com o período atual, em que a relação entre política e religião vem se redefinindo de outra maneira. Vemos que os maiores pensadores da filosofia política moderna, de Maquiavel e Calvino a Hobbes e Milton, e de Spinoza e Bayle a Rousseau, tiveram de decidir sobre as relações entre o teológico e o político. Examinamos, também, os diferentes ‘regimes’ teológico-políticos expostos por Rousseau no final de seu *Contrato Social* (1762), comparando-os com os diferentes regimes que relacionam Igreja e Estado formulados pelo teólogo da resistência ao nazismo, Karl Barth, em texto de 1937.

Palavras-chave: teologia e política; Rousseau; Karl Barth.

ABSTRACT

The aim of this paper is to compare the long period of religious turbulence which marked the beginning of modernity, involving the Reformation and Counter-Reformation, with the current period in which the relationship between politics and religion has been redefined in another form. It will be shown that the greatest thinkers of modern political philosophy, from Machiavelli and Calvin to Hobbes and Milton, and from Spinoza to Bayle and Rousseau, had to decide on the relations between theology and politics. We will also examine the different politico-theological ‘regimes’ discussed by Rousseau at the end of his *Social Contract* (1762), comparing them with the different regimes relating Church and State formulated by the theologian of resistance to Nazism, Karl Barth, in a 1937 text.

Keywords: theology and politics; Rousseau; Karl Barth.

A QUESTÃO TEOLÓGICO-POLÍTICA, OUTRORA

A modernidade, tanto em sua vertente teológica quanto na política, construiu-se com base na separação entre político e religioso. De um lado, a Renascença, preparada por um longo trabalho de redução nominalista, e pro-

* Faculté de théologie protestante de Paris. 83, boulevard Arago. Paris – France – 75014. o.abel@free.fr

longando-se até o Iluminismo, expressa como a filosofia desce do céu das ideias para ocupar-se das ciências positivas e das potências terrestres, como em Maquiavel, Descartes ou Copérnico, entrando assim em competição com a Igreja no enunciado do legítimo – daí as questões de Galileu ou Giordano Bruno.¹ Mas, de outro lado – e isso denomina-se Reforma e Contrarreforma –, a teologia se desfaz por si própria de domínios que ela estima não serem de sua competência, para buscar um espaço mais livre e mais crítico, mais autônomo.

Nesse sentido, os protestos de Calvino contra os excessos políticos do papado e contra os excessos eclesiásticos dos magistrados encontram-se nas mesmas linhas fundamentais de Maquiavel. Este defende incessantemente a autonomia do político em relação à Igreja, sendo a religião no máximo um aparelho ideológico mais ou menos apto a forjar uma moral cívica. Calvino defende incessantemente a autonomia da Igreja em relação ao magistrado: este no máximo representa um aparelho jurídico mais ou menos capaz de favorecer a Igreja – mas que não deve interferir na disciplina propriamente eclesiástica. O Consistório tem o direito de excomungar (de recusar a comunhão, a Ceia), sem interferir no poder político. O essencial do combate de Calvino em Genebra será defender as prerrogativas da Igreja nas questões ‘interiores’ de disciplina eclesiástica.

A principal diferença é que, partindo da mesma constatação de fragilidade do político, Calvino afirma, ainda mais que Maquiavel, a necessidade da instituição, isto é, a necessidade de pensar sobre a diferença entre o magistrado e o tirano. É preciso pensar o magistrado em sua racionalidade própria, irredutível aos jogos da força e da mentira sob a injunção das paixões humanas. Para Calvino a comunidade ética é, aliás, a sociedade *instituidora*, e tanto a política como o eclesiástico são formas da sociedade instituída.

Tudo isso não se passou de maneira exatamente suave. E não é, sem dúvida, um acaso que o nascimento do Estado moderno, como o do ‘sujeito’ moderno, tenha sido acompanhado de tumultos e de guerras de religião. É que se fazia necessária também a mutação do regime teológico – e essa mutação não foi apenas a consequência, mas, ao mesmo tempo, a condição dessa emergência.² Os abalos políticos do tempo da Renascença e da Reforma formam um todo, como também essa separação interior, essa *dessacralização* da ordem política, e essa autonomia das leis ‘judiciais’ das cidades humanas em relação às leis eclesiásticas. Para entender o que se passa hoje, é essencial saber que a secularização e a laicidade, elas próprias, não foram simplesmente impostas, mas preparadas por uma escolha ‘teológica’ deliberada, que deu origem à modernidade.

Mais profundamente, talvez, surgia uma nova relação com a cidade e com a Igreja, pois tornou-se possível partir, deixar seu país, ou deixar sua Igreja. Ao instituir a possibilidade do exílio, Calvino inventa uma saída para o dilema de revoltar-se ou submeter-se até o martírio. Deus não está restrito às nossas leis e cerimônias humanas, ele está além e em toda parte. Os indivíduos estão assim desamarrados para contrair alianças novas, alianças livres, e Calvino prepara assim todas as filosofias do pacto social: o grande conflito de suas interpretações quando da Revolução inglesa opõe Hobbes – que estima, com as doutrinas absolutistas, que o pacto acontece de uma vez por todas – e Milton – que considera as dissidências e supõe que esse pacto deva ser incessantemente reiterado. As Igrejas e os Estados largam aqui suas amarras, em meio ao grande debate multissecular entre os Estados territoriais centralizadores e os impérios democráticos e marítimos, como também em meio ao debate entre as Igrejas institucionalizadas, vinculadas ao Estado, e as Igrejas livres, congregacionistas.

A QUESTÃO TEOLÓGICO-POLÍTICA, HOJE

Tais são as grandes linhas da questão teológico-política moderna, de seus nós e de suas variantes. Ora, hoje, essa separação encontra-se de novo profundamente abalada, como se ela houvesse conduzido, dos dois lados, a perigosos impasses. Por uma parte, a secularização política foi curiosamente concomitante à sua sacralização: os Estados mais seculares, os mais ateístas (o Terceiro Reich, os regimes stalinistas etc.) são também os que inventaram uma espécie de religião civil, de um fanatismo e de um totalitarismo que as religiões tradicionais nunca tinham almejado. Por outra parte, em favor do mito do desaparecimento da religião (análogo ao mito marxista do desaparecimento do Estado), proliferou recentemente um “não importa o quê” religioso, em formas de neoprottestantismo e de neoislamismo, em ruptura com suas próprias tradições, e mais geralmente um retorno geral aos ritos e às superstições, síntese do que Bergson chamava outrora de religiões ‘fechadas’.³ Retornaremos a isso um pouco mais adiante.

De maneira mais profunda, aí também ocorre algo similar ao que se passou na transição para a modernidade. Por um período que se anuncia duradouro, estamos mudando de regime, ao mesmo tempo, sob os aspectos teológico, político e subjetivo. Estamos deixando o Estado moderno, o sujeito moderno, o Deus voluntário da modernidade, para passar a um regime que não sabemos ainda nomear e que deve estar à altura, simultaneamente, do

poder dos processos ‘técnicos’ de mundialização, e da complexidade dos processos ‘étnicos’ de balcanização. Eis nosso problema comum. Trata-se de um momento ainda mais perigoso por vir acompanhado de uma profunda desregulação do teatro da guerra. Devemos nos lembrar de que a guerra civil nunca está longe, uma guerra que nos despedaça em nome de nossos ‘deuses’, de nossos absolutos.⁴

Não é tão fácil pensar um equilíbrio entre o teológico e o político. O Estado quer emancipar-se da religião, mas ele deseja também uma religião que lhe seja complacente e dócil. E verifica-se uma tendência em todo Estado a se dar uma base religiosa homogênea, uma espécie de religião civil, para retomar os termos de Rousseau, que procurava fundar um verdadeiro patriotismo, uma coerência social baseada no sentimento de um Bem comum sagrado, mas que se preocupava em saber como o alcançar sem recair em um fanatismo nacionalista. A delimitação do espaço político supõe uma orientação quase religiosa, que só parece possível se provier de fora, por uma transcendência.⁵ É preciso não subestimar essa base religiosa pertinente ao político, pois da Roma Antiga ao Império Soviético não se conhece regime político que, embora laico, não esteja assentado sobre algo de sagrado, às vezes tanto mais intransigente quanto laicificado.

Pode-se dizer, também, que a religião aspira a um Estado que lhe seja acorde e dócil, mas deseja também a liberdade de consciência e de exercício de seu culto. E observa-se aqui a tendência, devida à complexificação da cosmografia religiosa, linguística e cultural, em função das trocas, das imigrações, da multiplicação das minorias de toda espécie, a dissociar religião e Estado, acelerando-se a secularização, o pluralismo real e profundo das sociedades modernas. Porém, como fazê-lo sem recair em um tipo de relativismo individualista que solapa todo sentimento de pertinência? E assim fazendo, não se estaria subestimando a necessidade de delimitação de cada sociedade, a necessidade de imunização que protegesse a comunidade nacional de um indiferentismo e de um incivismo generalizados?

Minha ambição não é propor aqui uma nova equação que responda ao problema, mas somente examinar algumas das condições tanto políticas quanto teológicas que devemos levar em conta para recolocar em maior profundidade a questão. E para isso eu gostaria de me apoiar em dois autores, um deles destacado pela filosofia política e pela própria tradição laica, Rousseau, e o outro, pela teologia e pelo que ele chamava de ‘dogmática eclesial’, Karl Barth.

FIGURAS POLÍTICAS DA RELIGIÃO

É notável que os maiores pensadores que fundaram a filosofia política moderna, de Hobbes a Milton, e de Spinoza⁶ a Rousseau, tivessem de opinar sobre as relações entre o teológico e o político, e sobre o estatuto hermenêutico das Escrituras. Conforme o uso dos textos, podemos efetivamente tender para as sínteses cesáreo-papistas ou para as teocracias; mas podemos também nos contentar com uma espécie de isolamento interior e espiritual, em direção às comunidades retiradas do mundo comum. Foi portanto preciso, desde Gutemberg, regular o uso das Escrituras, e vê-se que esses pensadores não hesitam em dizer o que esperam da religião.

Tomarei como fio condutor o capítulo sobre ‘a religião civil’ que finaliza *O contrato social* (capítulo 8 do livro IV).⁷ Esse posicionamento como epílogo, ao mesmo tempo dentro e fora, que enquadra o lugar do político pela sua colocação em cena, em uma borda ou margem metapolítica, é por si mesmo bem significativo. O paradoxo do laicismo encontra-se aqui: é ao mesmo tempo um termo neutro, exterior ao problema, e uma proposição positiva sobre o que deve ser a religião. Kant utiliza esse processo nas quatro observações que finalizam cada uma das partes de *A religião nos limites da simples razão*.⁸ O que pertence à ordem propriamente religiosa aparece como um discurso sobre o limite.

Após abordar a história dos diferentes regimes da conexão teológico-política (com uma crítica interessante dos regimes hebreu, romano e inglês, mas também com um elogio ao regime maometano inicial), Rousseau elabora uma tipologia das figuras da ligação entre a religião e o Estado.

A primeira figura é o caso em que a religião é em parte a religião de uma cidade-Estado, uma religião política, uma religião das divindades protetoras da cidade. Os deuses são reis. O benefício resultante é a coesão política e religiosa, a coragem que isso confere aos cidadãos. O inconveniente é o fanatismo na relação com as outras cidades-Estado, a superstição, e as dificuldades ao serem vencidos, pois a derrota estende-se à confiança religiosa.

A segunda figura é a que distingue dois poderes irreduzíveis um ao outro, o poder temporal do príncipe, do magistrado, e o poder espiritual do pontífice, do bispo. Para Rousseau, esse regime, que dominou a história da Cristandade, não apresenta vantagem alguma, coloca os humanos em perpétua contradição consigo mesmos, e não constrói senão a hipocrisia, a violência e a instabilidade.

A última figura propõe uma religião da humanidade pura, que é a do Evangelho, entendido no sentido inverso de toda a história cristã. Do ponto

de vista religioso ela seria a melhor, mas encontra-se tão dissociada da coisa política que não poderia servir de cimento a nenhuma sociedade, pois que ela “relega às leis apenas a força que elas tiram de si mesmas, sem acrescentar-lhes nenhuma outra”, e desarma previamente o cidadão, que não saberá defender sua pátria senão nos limites que lhe são autorizados pelo amor dos inimigos.

Com base nessa breve visão geral, podem-se fazer várias observações que nos devem valer como máximas, a ter em mente ao abordarmos essas questões. A primeira dessas ‘condições políticas’, para se pensar sobre o problema, é que não existe uma boa solução. Cada uma apresenta inconvenientes específicos, e é de se notar que Rousseau não propõe nenhuma hierarquia entre essas alternativas. Tudo se passa como se cada uma viesse por sua vez a corrigir as duas outras. Mesmo a pior solução, a do duplo regime que caracteriza a cristandade histórica, pode, sob certos aspectos, aparecer como a menos ruim, ou ao menos como a que possua argumentos a valorizá-la diante dos efeitos perversos de cada uma das duas outras. A esse respeito, Rousseau é verdadeiramente um autor do Iluminismo, que reflete sobre a pluralidade do possível, e essa tradição propriamente crítica tem sido frequentemente esquecida em meio ao que se poderia chamar de ideologia francesa fiel ao laicismo.

A segunda observação é que ele não consideraria cabível, ao menos em *O contrato social* (mas a leitura de outros textos de Rousseau o confirmaria, em outros registros), eliminar toda relação entre o político e o religioso. Ele procura provar, contra Bayle,⁹ “que nenhum Estado se formou que não tivesse por base a religião”. Rousseau não fundamenta o pacto político sobre a justiça, sobre a distribuição equitativa dos bens e encargos, ou sobre a mutualização dos ganhos. Ele o fundamenta sobre uma forma de sentimento amoroso. No fundo, o pacto é afetivo. Mesmo a justiça em seu coração comporta uma dimensão compassiva, e a origem das sociedades é como a origem das línguas, algo que mais se assemelha a um consentimento amoroso que a um pacto militar ou econômico. Eis por que a política, na sua racionalidade própria, é inseparável de um fundo que parece afetivo e irracional, e que em Rousseau é profundamente religioso. O amor é esse sentimento ou essa força, por vezes terrível, que aproxima os seres e os faz provar suas semelhanças e sua profunda identidade.

Que aconteceria caso se suprimisse esse fundo religioso, essa piedade, essa compaixão, esse fundo afetivo das sociedades? Elas se voltariam ao utilitarismo e à instrumentalização mútua dos humanos, na frieza egoísta das relações de força – que não podem construir nenhuma vida em comum, nenhuma vontade ‘geral’. Ora, eis o que se produziu: a história da desigualdade entre

os homens é a história desse esfriamento. Um historiador ‘rousseauiano’, como Michelet, narra a Revolução exatamente como essa irrupção de um lapso fundamental. E esse desejo de entusiasmo, ao qual também Kant se referiu de maneira positiva, constitui o núcleo mítico do jacobinismo republicano. Parece-me, mesmo, ser esse o ponto difícil que Régis Debray havia buscado repensar na sua *Crítica da razão política*. Ricœur já havia observado isso em seu artigo em *Esprit* sobre ‘o paradoxo político’, em maio de 1957.¹⁰ É que não existe racionalidade política, mesmo a mais formal, que não deva reconhecer sua parte de obscuridade, de força irracional. E o depauperamento do religioso acompanha uma espécie de desvalorização da palavra, de perda de confiança nos poderes da linguagem, uma ‘descredibilização’ generalizada. Só acreditado na palavra do outro até o ponto em que eu exija seu crédito à minha palavra. A república já não pode contar com os cidadãos dotados de civismo e de frugalidade, prontos a endossar o interesse geral; a democracia já não pode contar com militantes dispostos a dedicar seu tempo, suas forças, suas paixões para animar a discussão. Mas a vivacidade do consenso-dissenso republicano-democrata requer cidadãos que tomem a palavra em nome de engajamentos dignos de crédito. A política pode perecer enregelada, se perder esse calor.

FIGURAS TEOLÓGICAS DO POLÍTICO

A questão não é, portanto, unicamente política; a outra metade do caminho é teológica, pois o que está em causa é a equação completa do teológico-político, e, como haviam entendido autores tão diferentes quanto Maquiavel, Calvino, Hobbes ou Spinoza, as duas faces são indissociáveis: é necessário antes pensá-las em conjunto que lhes separar os registros. Se não refletirmos sobre os dois aspectos, se negarmos a parte ‘teológica’ da política, um pouco como se negássemos o irracional específico próprio de cada tipo de racionalidade, os registros logo se confundirão: os exemplos históricos da sacralização do político são abundantes, tanto mais fortes quando temos a recusa em pensar a parte ‘teológica’ da equação.

Porém, assim como o pensamento político deve refletir sobre a dimensão religiosa, o pensamento teológico pensa a dimensão política do teológico. Sobre essa vertente da questão, podemos partir da notável análise que o teólogo Karl Barth propunha quanto às relações entre “a Igreja e o Estado, ontem, hoje e amanhã”.¹¹ Esse texto, que apareceu inicialmente em novembro de 1936 na revista *Evangelische Theologie* em Munique e foi traduzido para uma revista suíça (*Les cahiers protestants*, abril de 1937), é interessante pelo seu contex-

to, pois Karl Barth, expulso da Universidade de Bonn em 1935 pelo regime nacional-socialista, contra o qual havia redigido em 1934 a confissão de Barmen, e desde então refugiado em Basileia, encontrava-se precisamente organizando a rede de uma Igreja confessional — uma Igreja que se recusa a prestar obediência ao Führer.

Karl Barth propõe uma tipologia das “formas de que a Igreja pode adotar diante do Estado, ou que o Estado, por sua vez, pode conceder à Igreja”. Como teólogo, não lhe interessa o que venha a ser a Igreja para o Estado, mas o que seja a Igreja para si mesma, e o que seja o Estado para a Igreja: um poder ordenador, ao qual é preciso submeter-se para preservar o mundo do caos, porém nos limites invisíveis e provisórios que lhe atribua a Autoridade única do Cristo. O Estado pode assumir essa função “com boa vontade, indiferença ou propósito perverso”, e é assim que “as formas nacional, livre ou confessional da Igreja são, com efeito, proposições que vêm de fora e que a Igreja deve examinar ... nenhuma dessas formas é, em princípio, mais bem adaptada” que as demais.

Sigamos essa tipologia. Existe, em primeiro lugar, a Igreja nacional, presente onde a Igreja é oficial e ligada ao Estado. Nada o proíbe nas Escrituras, mas nada o obriga, e se uma Igreja deve tornar-se uma Igreja de Estado, não pode fazê-lo senão por fidelidade às Escrituras, “e não por razões de ordem ou de tradição”. Essa Igreja tem justamente maior responsabilidade de pronunciar-se abertamente se lhe parece que o Estado trai – caso contrário é ela própria que trai para justificar a ordem estabelecida.

A segunda figura é a da Igreja livre, inteiramente desligada do Estado, e isso muito se parece com a forma das comunidades do Novo Testamento (anteriormente a Constantino). O risco aqui é que a Igreja se deixe reduzir a uma sociedade privada que não se preocupa senão com as necessidades religiosas de seus fiéis, ao passo que “o Evangelho tem pretensões totais e a Igreja é, por isso mesmo, perigosa para o Estado”.

A terceira forma da Igreja em sua relação com o político é a da Igreja confessional. É quando “em vez de apoiar ou de tolerar a Igreja, o Estado se torna ele próprio, aberta ou secretamente, uma contra-Igreja que combate a verdadeira Igreja”. Karl Barth sugere ser esse o caso da Alemanha a que se refere. A Igreja não saberia nem desejar nem recusar tornar-se confessional, e se ela o faz por fidelidade ao Evangelho, será submetida à perseguição e à sedução da mentira, será abandonada por muitos, mas se ela se mantém à superfície é porque não teria sabido naufragar.

Notemos aqui que é exatamente nesse contexto que escreve Karl Barth:

O Estado anticristão não é ainda verdadeiramente anticristão, dado que se limita a utilizar métodos de opressão que levam em conta a Igreja. O que esta tem mais a temer não é a violência aberta ou a perseguição, mas, ao contrário, a tentação pela qual o Estado convida os fiéis a construir, ao lado da Igreja de Jesus Cristo, uma nova, melhor ou mais bela Igreja – herética, porque acomodada ao mundo ou à nação. Será difícil suportar a pressão exterior, mas será ainda mais difícil resistir à dissimulada mentira interior. Se a Igreja deve tornar-se confessional, ela conhecerá longas e dolorosas quedas: será abandonada por muitos fiéis de quem esperava decisões corajosas. Cisões amargas ocorrerão. Quando a paz reinar, não se tem dúvida – nas Igrejas nacionais como nas Igrejas livres – da força do ataque, no momento em que sobrevinha: muitos dos primeiros tornar-se-ão últimos, porém muitos dos últimos tornar-se-ão primeiros.

Dessa breve síntese, poderíamos aqui fazer ainda diversos comentários que nos ajudem a apontar as condições teológicas do problema político. Observa-se primeiramente que Karl Barth, apoiado em sua leitura da Epístola aos Romanos, aproveita o período de um desvio, de uma distância, de uma longa respiração, sem dúvida bem útil nos tempos de angústia que são, então, os seus: “ontem, hoje e amanhã”. Aproveita-se o tempo; não se trata de dizer que a única Igreja válida é a Igreja confessional. É uma questão de momento histórico. Porém, não mais quanto a uma Igreja livre ou uma Igreja de Estado, não se saberia dizer que haja somente uma única boa solução, quero dizer, uma equação teológico-político perfeita: o melhor Estado não é forçosamente ótimo para o Evangelho. A política varia, e o teológico-político se coloca assim sob a égide do exame crítico e do provisório. Cada fórmula tem suas forças e seus inconvenientes — poder-se-ia mesmo tentar estabelecer pontes entre a trilogia de Rousseau e a de Karl Barth. Será precioso relembrar essa observação num tempo em que cada Igreja estima possuir ‘a boa relação’ com o político. Essa relação refere-se às situações históricas que podem mudar, e a fidelidade se atesta nesses momentos.

Segunda observação: não seria cabível, para Karl Barth (nem mesmo para o Karl Barth que em 1917-1918 havia censurado energicamente o ‘Deus conosco’ inscrito nos capacetes ou nos cinturões dos soldados alemães), eliminar toda relação da teologia com o político. Ele é demasiado calvinista para abandonar a necessidade de uma instituição do Estado, distinta da Igreja em seu mandato, que é o de preservar a ordem e a equidade das leis. Melhor ainda, essa é a pedra de toque da teologia de Karl Barth, a de querer pensar as consequências da teologia para a política, a de não abandonar a política aos políticos

tecnocratas ou demagogos, mas a de pensar uma soberania de Deus que nenhuma potência terrestre possa limitar ou arrebatar. Trata-se de um discurso de perpétua dessacralização da política, mas também de reinserção no ciclo político dos consensos e dos dissensos humanos. No fundo, e contrariamente à imagem que permaneceu, é antes de tudo no interior do político que os cristãos devem trabalhar pela autonomia da racionalidade política (uma racionalidade sem absoluto). E é somente quando se esgotaram todas as possibilidades de modificar o político a partir de dentro que se pode passar a uma resistência vigilante e confessional.

O PARADOXO TEOLÓGICO-POLÍTICO

Por motivos tanto teológicos como políticos, permanecemos um longo tempo cativos de uma alternativa ruínosa: seja pensar o Estado, a instituição, em uma espécie de conservadorismo político; seja pensar a revolução messiânica, alhures, fora de um velho mundo apodrecido cuja destruição melhor seria apressar... É-nos difícil pensar ao mesmo tempo a escatologia, e portanto a resistência, a guerrilha, e pensar a instituição, a instalação ordinária, durável, para várias gerações. É, todavia, esse conjunto que pensava o apóstolo Paulo, ao que parece.

Observa-se bem esse duplo movimento na leitura da Epístola aos Romanos proposta por Karl Barth: não afirmar a autoridade imperial de uma teologia política, sob o risco de justificar pela religião uma potência política qualquer (leitura de 1919), porém, não se retirar do político a pretexto de que o mundo é mau, sob o risco de tudo deixar ao sabor de um poder tornado louco (leitura de 1933). Entre o risco da desafeição do político e o de uma sacralização do poder, há um movimento, um ‘dentro e fora’. Em maio de 1957, logo após o golpe de Budapeste, o filósofo Paul Ricœur escreve na revista *Esprit* um texto denominado “O paradoxo político”, que termina assim: “O problema central da política é a liberdade. Seja porque o Estado conceba interiormente, por sua racionalidade, a liberdade; seja porque a liberdade, por sua resistência, limite exteriormente as paixões do poder”.

Mas prolonguemos ainda um pouco estas observações em direção à atualidade. Que se passa quando as Igrejas se afastam inteiramente de suas responsabilidades políticas? Retomemos um exemplo histórico. A separação entre Igrejas e Estado na França respondia à necessidade de separar esferas radicalmente diferentes, que a história havia misturado em excesso. Era preciso re- meter a César o que era de César e a Deus o que era de Deus, dessacralizar o

Estado e retornar às Igrejas a liberdade crítica do cristianismo primitivo. Os padres deveriam deixar de ser funcionários públicos, as religiões deveriam tornar-se um assunto de escolha pessoal, e passariam a manter-se por si mesmas. No início, verificou-se uma libertação mútua, e as Igrejas emancipadas prosseguiram em sua obra, apoiando-se na força sociológica da energia adquirida, e, livres, dedicaram-se a toda espécie de ações desinteressadas. Pode-se dizer que se aperfeiçoou a qualidade evangélica das Igrejas.

Ao longo do tempo, contudo, a energia dissipou-se: os féis abnegados cansaram-se por não terem revezamento, o tecido dos corpos intermediários se desfez, e só restaram os militantes, cada vez mais mobilizados, ‘crentes’, aferrados à sua fidelidade, ou novos convertidos por pura escolha individual. Percebe-se que esse regime de separação entre Igrejas e Estado, que nos parecia tão conforme, ao mesmo tempo, à modernidade democrática e à mensagem evangélica, favorece, apesar de nós, o que nossas religiões comportam de mais crispado, sectário e insone. Tudo isso não acontece sem uma crise profunda da instituição, entendida justamente como a que permanece quando tudo repousa, como o que é mais durável que nossas palavras e ações fugazes. Como se o *presentismo* tão generalizado de nossa época afetasse as Igrejas, reduzindo-as a uma espécie de caridade carismática ou terapêutica, sem nenhuma outra dimensão mais ampla de memória ou de esperança. A religião perece por nervosismo ou pela fuga para fora do mundo.

Vê-se que essa crise ‘política’ das Igrejas não está desconectada do descrédito de toda ‘paixão’ democrática. São os dois lados do mesmo afundamento por que passamos. E é exatamente pelos dois lados que será necessário despertar recursos inéditos, indispensáveis à coragem e à inteligência coletivas.

NOTAS

¹ SERRES, Michel. Le savoir, la guerre et le sacrifice. *Critique*, n.367, déc. 1977, p.1070-1071.

² ABEL, Olivier. *Jean Calvin*. Paris: Pygmalion, 2009.

³ BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. [1932]. Paris: PUF, 2008.

⁴ ABEL, Olivier. Le conflit religieux fondateur de l’Europe. In: *L’Europe et le fait religieux*, actes du colloque de Rome. Préface de R. Rémond. Paris: Parole et Silence, 2004.

⁵ DEBRAY, Régis. *Critique de la raison politique*. Paris: Gallimard, 1981.

⁶ SPINOZA, Baruch. *Traité théologico-politique*. [1670]. Paris: Garnier Flammarion, 2010.

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Le contrat social*. [1762]. Paris: Garnier Flammarion, 2001.

⁸ KANT, Emmanuel. *La religion dans les limites de la simple raison*. [1793]. Paris: Vrin, 1963.

⁹ BAYLE, Pierre. *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ 'Contrains les d'entrer'*, [1686]

édité sous le nom de De la tolérance. Paris: Presses Pocket, 1992.

¹⁰ RICOEUR, Paul. Le paradoxe politique. *Esprit*, mai 1957.

¹¹ BARTH, Karl. L'Eglise et l'Etat, hier, aujourd'hui et demain. *Les cahiers protestants*, avril 1937. Karl Barth prossegue, aí, em sua discussão das teses de SCHMITT, Carl. *Théologie politique*, 1922. (Paris: Gallimard, 1988).

(Tradução: Eduardo Lessa Peixoto de Azevedo)