






# A FORÇA OCULTA DOS PROTESTANTES

ANDRÉ BIÉLER

2ª EDIÇÃO

# A Força Oculta dos Protestantes

*Toda religião induz*
*uma política;*
*toda política oculta*
*uma crença.*

***André Biéler***

Ouverture, Le Mont-sur-Lausanne
Labor et Fides, Genebra
Suíça

**DO MESMO AUTOR**

**Igreja, Política, Trabalho.** Genebra, Labor et Fides, 1944.

**O Pensamento Econômico e Social de Calvino.** Genebra, Georg et Cie, segunda edição,
1961.

**O Humanismo Social de Calvino.** Genebra, Labor et Fides, 1961.

**Liturgia e Arquitetura.** Genebra, Labor et Fides, 1961.

**O Homem e a Mulher na Moral Calvinista.** Genebra, Labor et Fides, 1963.

**Calvino, Profeta da Era Industrial.** Fundamentos e Método da Ética Calvinista da Sociedade. Genebra, Labor et Fides, 1964.

**Uma Política da Esperança.** Da Fé às Lutas por um Mundo Novo. Paris, Centurion e Genebra, Labor et Fides, 1970.

**O Desenvolvimento Louco.** O Grito de Alarme dos Sábios e o Apelo das Igrejas. Genebra, Labor et Fides, 1973.

**Cristãos e Socialistas antes de Marx.** Genebra, Labor et Fides, 1982.

# A Força Oculta dos Protestantes

Oportunidade ou Ameaça para a Sociedade?

Prefácio de Jean-Bernard Racine

© Todos os direitos reservados sobre a edição francesa em Editions Ouverture, Le Mont-sur-Lausanne (Suíça), e em Editions Labor et Fides, Genebra (Suíça) - 1995

ISBN 2-88413-047-0 (Ouverture)
ISBN 2-8309-0799-X (Labor et Fides)

À memória
de meus pais e
em homenagem
a minha esposa,
pelos quais
experimento
sentimentos de
respeitosa
e calorosa
gratidão.
E a meus queridos filhos e
netos;
eles ajudam-me a
compreender
o mundo novo
que Deus recria
cada dia
e para cuja renovação
ele nos confia
o **Evangelho.**

## RESUMO

_____ (Ver o índice de assuntos discriminados no final da obra)

Introdução da Edição Brasileira
Prefácio
Introdução

Os Protestantes, “Oportunidade ou Ameaça” para a Sociedade?

Primeira Parte

Os Protestantes e o Advento das Grandes Democracias.

As Raízes da Democracia.

Os Combates pela Democracia.

SEGUNDA PARTE

Os Protestantes e o Desenvolvimento das Sociedades Modernas.

Os Fundamentos de um Desenvolvimento Justo.

A Ética Cristã em Luta com as Ideologias Contemporâneas.

Os Combates pela Justiça Social.

O Engajamento das Igrejas e o Ecumenismo.

Um Imperativo da Ética Cristã: Democratizar a Economia.

A Igreja Universal, Sentinela das Nações.

# Prefácio

*A essência do homem, não seria ela*
*ser um ente que pode testemunhar?*

Ser e Ter, *Gabriel Marcel*

Na era pós-moderna do "fim das grandes narrativas", da explosão do "mercado religioso" e da religiosidade oscilante tanto teórica quanto prática que o acompanha, a fé cristã tem ainda algo a dizer e a oferecer? Num contexto crescente de individualismo e determinação, onde se amplia a defasagem não só entre países ricos e países pobres, mas onde se multiplicam, nuns e noutros, sociedades a duas ou três velocidades, os trabalhadores desempenhando o papel de "amortecedores universais de crise", o professor André Biéler desloca ou, melhor ainda, aprofunda o debate, tentando revelar-lhe a face oculta. Longe de colocá-lo ao nível da oposição entre valores da direita, do centro e da esquerda, ele assume o risco de ancorá-lo, mais acima, e mediante a redescoberta deles, nos valores originais da Reforma, na exata medida em que estes derivam da revelação cristã.

## O protestantismo: oportunidade ou ameaça?

Diagnóstico crítico, sem dúvida, mas também visão e esperança num presente onde as opiniões, muitas vezes paradoxais, que procedem de autores protestantes ou católicos, divergem e se questionam. Para o autor, elas todas contêm "uma parte de verdade", mas outros não hesitam: se a sociedade moderna se constrói segundo um modelo individualista, este seria de origem calvinista; longe de ser uma oportunidade para a sociedade, os protestantes representariam antes uma ameaça.

Rude tarefa procurar no mundo de hoje os frutos da Reforma: uma democracia que funcione, um desenvolvimento cultural, econômico e social justo, vão cometimento sem dúvida, se é empreendido com desconhecimento de suas raízes. Ainda que ela se oponha às ideologias contemporâneas, é chegada a hora da "ética protestante", do retorno, do recurso às fontes, mesmo se aqueles mesmos que delas procedem as tenham esquecido. Ora, essas fontes acham-se na Palavra de Deus, aquela mesma que vai auxiliar o autor a engajar-se num empreendimento revelador de desmistificação das representações sociais, as mais bem ancoradas no momento, e talvez as mais perigosas. Daí sua decisão de passar pelo crivo os enunciados que se tornaram tradicionais, com o propósito de ou enaltecer as influências do espírito reformado sobre o curso do capitalismo ou de os denunciar.

O autor dirá o que pensa, tomando a cautela de esclarecer, desde o princípio, "que, ao constatar-se que o protestantismo favorece o desenvolvimento de certas virtudes, não se deve concluir que elas estão ausentes naqueles que não compartilham da mesma herança". Isso não impede que para ele a oposição permaneça pertinente entre a hierarquia sagrada e vertical do catolicismo tradicional de um lado, e, do outro, a

afirmação da Reforma quanto à autoridade única da Escritura sagrada, à vocação individual endereçada por Deus a cada indivíduo, a liberdade que flui da liberação pessoal e da vida nova recebida na comunhão e perdão de Cristo. A responsabilidade assim compreendida e vivida conduz ao exercício do sacerdócio universal na Igreja, base da concepção democrática na Igreja em primeiro lugar, na Cidade depois, "as liberdades intelectuais, sociais e política estando implicitamente contidas, consoante o pastor Boegner, na liberdade individual". É proclamar que, se a elaboração da resposta é sempre graciosa e nunca satisfatória, será também firme e solidamente embasada, sem excluir totalmente, longe disso, os riscos inerentes a uma Reforma "deformada" e igualmente consagrada, ideologizada, como as estruturas do catolicismo.

**Uma maneira de ser profeta: um método, uma visão, valores.**

Desde o princípio do jogo, a dramatização da análise mobiliza o leitor de um texto que, longamente estudado e amadurecido, está continuamente em movimento (eco dos movimentos e dos ritmos da história), claro, estimulante, simultaneamente regressivo e progressivo, remetendo o passado histórico às interrogações e aos significados do presente. Bela maneira de ser profeta no duplo sentido de colocar os homens diante de Deus e de pensar o futuro, ou melhor ainda, de pensar o futuro posicionando os homens diante de Deus. Uma problemática ao menos parcialmente inscrita na história pessoal do autor que, hesitante primeiramente entre matemática, economia, teologia e carreira militar, percebe, em seguida a um acidente de avião, o sentido que vai dar a uma vida salva, e subitamente descobre que Deus lhe oferece, aos vinte e três anos, uma *segunda vida* (tema recorrente na obra) para responder a sua verdadeira vocação. Formação teológica e em ciências econômicas e sociais ensejar-lhe-á, conjuntamente com sua carreira pastoral, tentar responder à questão: qual a nova ética social para a nova sociedade que se instalará após o fim das hostilidades? Sua tese de doutorado em ciências econômicas, intitulada "O Pensamento Econômico e Social de Calvino", fornecer-lhe-á as primeiras chaves de uma resposta elaborada, através de numerosas obras, no decurso de mais de um quarto de século.

Restava extrair desse conjunto de estudos o balanço prospectivo que ele hoje nos expõe. O método e o intento estão claramente explicitados: é sempre partindo de considerações teológicas particulares, que André Biéler define uma ética concreta, associando a ética social à ética individual. Assim procede no tocante ao salário por exemplo, expressão tangível do salário gracioso e imerecido com que Deus distingue a obra de cada indivíduo. Profano, o salário remete antes de tudo à obra de Deus, de sorte que desse significado espiritual e ético atribuído ao salário decorre que o produto do trabalho não pertence, portanto, mais ao patrão que ao operário, ambos sócios de uma atividade comum.

Quanto ao "intento", ele se inscreve numa mediação essencial, talvez se devesse escrever "uma chave", "a chave", sempre a mesma: o novo nascimento em Jesus Cristo, a aceitação da graça de um Deus sensível ao coração, se não à razão como pretendia Pascal, mas que, para André Biéler, "se torna razão", razão que se inscreve na história mediante a escuta, o testemunho e o engajamento dos homens. Renovado, transformado por uma vida nova, tal é o efeito primeiro da proclamação do Evangelho, base de uma

Reforma na qual o autor descobrirá, no seu primeiro capítulo, as “raízes da democracia”, sublinhando todavia que “o regime democrático não é gerador por si próprio dos valores que o fazem viver”, que ele estará incessantemente ameaçado por todas as formas de perversão social prestes a se manifestarem, e que “só conseguirá sobreviver até o fim como produto de uma ética que deve ser permanentemente renovada por uma fé, a única capaz de transformar e reconstruir a vida individual e coletiva”. Esses valores, por certo, não são “naturais ao homem atualmente desnaturado. São o fruto de transformação prévia deste quando aceita ser interpelado pelo Evangelho”.

**Após e antes do advento das grandes democracias: um fator espiritual e teológico.**

Inscrevendo-se na cadeia dos grandes estudos consagrados à longa história das mentalidades, o estudo de André Biéler não se contenta, como outros, de pôr em evidência o papel cultural como determinante de base, ou melhor ainda, de um “terceiro fator” (A . Peyrefitte) decorrente do religioso. Impõe-se ir mais a fundo nesse fator religioso para nele descobrir, “após e antes”, a “qualidade do fator espiritual e teológico”. A primeira parte (*Os Protestantes e o Advento das Grandes Democracias)* dedica-se ao exame de como o “cristianismo reformado” suscitou o surgimento, não da democracia no Ocidente, que existiu bem antes da Reforma, mas das grandes democracias modernas. Ele demonstrará, com efeito, que os herdeiros da Reforma Calvinista se acham precisamente na raiz da democracia, na origem das três grandes revoluções que moldaram o mundo moderno, a revolução democrática ocidental, a primeira revolução anti-colonialista importante, e muito particularmente a revolução industrial da qual o autor acentua o papel na transformação radical e permanente da ordem social, dos hábitos, dos costumes, das mentalidades, das estruturas econômicas e políticas das sociedades humanas. Mas, a investigação vai mais longe: é essa reforma portadora de esperança? Caso afirmativo, em que ela se radica? Não residiria exatamente, de certo modo, em que a uma Igreja sentinela, vanguardeira, sofredora e combatente seja inerente compreender a natureza e os riscos de uma autêntica ética cristã, reportando-se ao Evangelho, como “fonte permanente de renovação espiritual e política”? Essa é a tese do autor, que vai indagar o passado à luz daquilo em que ele se transformou e dos significados que assumiu, mantendo cautela para não cair na armadilha do dogmatismo e dos anacronismos, mas sem nada ocultar do que julgue ser a contribuição e as responsabilidades comuns ou respectivas dos cristãos de todas as confissões.

Ocasião única para identificá-las ao ensejo da leitura deste sobrevôo histórico de cinco séculos, mediante a ênfase dada a “certos pontos de referência significativos” (mas que trabalho para lhes resgatar o valor e a pertinência!), repondo as discrepâncias entre católicos e protestantes no seu contexto histórico e ideológico. Incrível deparar no herdeiro de J. Alvin, do “liberal” S. Sismondi como do “radical” J. Fazy, mas igualmente de D. Boehnhoeffer, K. Barth e M. Boegner, e num mesmo trabalho, tão vasta cultura sobre as raízes de nossa transformação coletiva, de seu sentido e de seus significados. Dessa forma, a descoberta da historicidade de nossas práticas, “conduzindo a divergências de opinião sobre a estrutura da sociedade”, e o esclarecimento das tensões,

que elas implicam para o futuro, mantêm-se aquém e vão além de práticas protestantes, bem como católicas.

Nascido na Europa, transportando-se depois de Plymouth para New Plymouth, o "fermento democrático" reformado chegará à América, onde uma vez mais, nova interpretação da Palavra de Deus conduzirá a novas relações entre os homens e a novo tipo de sociedade. Uma ou outra dessas expressões da idéia de renovação das coisas e das gentes reapresentam-se ao menos em uma de cada três das quarenta primeiras páginas, e as animam todas. Mas, que subsiste do equilíbrio preconizado por Alvin? A necessidade de subordinar a vida econômica às exigências e obrigações de uma ética social rigorosa? A proclamação da solidariedade econômica dos homens e das nações? A necessidade de certa redistribuição permanente das riquezas e do trabalho em favor dos mais desfavorecidos, principalmente dos desempregados. A legitimidade, teologicamente estabelecida, das intervenções legislativas do Estado nesse domínio, para disciplinar o jogo indispensável de uma sã liberdade, nas relações entre cidadãos de uma cidade, de um país e da comunidade universal? Evidentemente, esse equilíbrio assim concebido não foi perseguido em seguida nas sociedades democráticas industriais, para cujo desenvolvimento a Reforma havia contribuído intensamente.

**Um desenvolvimento de cor protestante?**

Analisando *os protestantes no desenvolvimento das sociedades modernas*, a segunda parte permite ao autor questionar-se: em que medida os próprios protestantes são solidariamente responsáveis por esta evolução? Tentaram eles modificá-la? Em que sentido? A análise histórica está apta para pôr em evidência as conseqüências imprevistas e os efeitos perversos, inclusive no poder protestante, no trânsito da "moral calvinista para o moralismo calvinista".

Certamente, hoje, mais se analisa do que se fundamenta o mito. Mas, na medida que ele for revelado enquanto tal, o mito estabelecido em ideal sagrado, erigindo-se em absoluto independente de toda referência à fé que o engendrou, transformado em ideologia independente, poderá ser esvaziado e substituído pelo retorno às origens, à ascese na sociedade, ao invés de vivido na segregação do mundo como na Idade Média. Assim é essa ideologia que A . Weber denomina "o espírito capitalista", utilitarista, individualista, despreocupado com a ética global, a ética social, transfigurado em moral burguesa secularizada, orientado para a poupança e o lucro, mas negligente quanto às preocupações sociais importantes que inspiravam a ética do cristianismo reformado original, tão distante da religião que por vezes se voltou contra si mesmo.

Nutrindo sua tese pelo estudo da origem protestante de certo liberalismo econômico moderno e da evolução das sociedades ocidentais, André Biéler está particularmente habilitado para detectar os valores essenciais da tradição cristã, inclusive junto aos utopistas, mesmo que esses valores, destacados do contexto teológico global, hajam alimentado as ideologias profanas dos séculos subseqüentes. Fé na razão, na consciência e na ciência, transmudada em "verdadeira religião secular" segundo a expressão de R. Aron, visão otimista do homem que esquece as verdades evangélicas

que afirmam ser o homem uma criatura decaída que necessita, como toda a criação, ser transformada para encontrar sua identidade. Demonstrando como se constituíram as ideologias econômicas, que ocuparam o lugar da ética cristã, e como elas dividiram o mundo em clãs políticos hostis, ele nos enseja assistir aos combates travados pelos cristãos em prol da justiça na aurora de uma era nova industrial, participar dos mais recentes esforços que as Igrejas têm empreendido no intuito de que a ética cristã seja respeitada, graças particularmente ao movimento ecumênico. Antes de enunciar a exigência de um "dever urgente e de longo fôlego": "democratizar as decisões no setor da economia, mediante melhor harmonia entre o capital e o trabalho, respeitando tanto a liberdade quanto a dignidade de todos os parceiros".

**A esperança como ato de fé: a igreja, sentinela da democracia ?**

Longe das ideologias tornadas crenças secularizadas, impregnadas de esperanças ilusórias, repensando de novo e por nós, hoje como no tempo de seu aparecimento e cristalização, a Eterna Palavra de Deus que ressoa nas Escrituras (a grande lição da Reforma), o trabalho visionário do Professor Biéler se inscreve numa só e mesma perspectiva: a da esperança que é ato de fé, própria de sua condição de "artesão da paz", prático de uma "cidadania ativa", exercitando o direito à resistência, numa Igreja que ele quer, ele crê ser, - em otimismo trágico à moda de Mounier, ou em pessimismo ativo à maneira de Rougemont - teologicamente fundada como "sentinela da democracia" num mundo certamente sempre ambivalente mas destinado ao Reino de Deus, única realidade última para a qual marcha o conjunto da humanidade e toda a criação.

Compreende-se então que a empreitada de desmistificação ultrapassa largamente a encenação, mesmo dinâmica, do passado. O método faz irresistivelmente pensar na distinção, cara aos biólogos, entre fenótipos e biótipos, aqueles mero reflexo e realização destes. O estudo do papel dos protestantes no desenvolvimento das sociedades modernas atualiza, passando-os no crivo, os enunciados tradicionais visando ou enaltecer as influências do espírito reformado sobre o desenvolvimento do capitalismo, ou denunciar o protestantismo como responsável por seus abusos recolocando as duas perspectivas no contexto dos patrimônios históricos.

Oportunidade, sobretudo, de assim observar de mais perto o que encobre este outro lugar comum relacionado com a prosperidade das sociedades protestantes e o contraste Norte-Sul no desenvolvimento da Europa. O leitor sabe muito bem, a essa altura do desdobramento da obra, que haverá, como ao longo da primeira parte, iniciando por Genebra e Alvin, alargando depois a análise com a indagação sobre as relações posteriores entre o protestantismo e a sociedade ocidental, "certas nuanças" a subministrar de modo reflexivo e crítico. O autor não hesita em submeter à consideração as explicações propostas, quer provenham de sociólogos quer de teólogos. Ultrapassa-os, todavia, mediante análise teórica e prática dos fundamentos de um desenvolvimento justo, reconhecendo a legitimidade do comércio, das trocas e da divisão do trabalho, mas apelando para o controle dos preços nas situações de penúria e de monopólio e para a repulsa aos abusos do poder do dinheiro, à hegemonia do capital sobre o trabalho e à supremacia da economia. Mas, o cristão sabe muito bem que o essencial não está nessa controvérsia. E o autor evita subverter a ordem dos valores e de inverter as causas e as

conseqüências: seu pensamento vai além do princípio dialético, que ele contudo domina admiravelmente.

**Retorno e recurso às fontes: também e sempre, o Evangelho no cerne do debate de hoje.**

O autor crê fundamentalmente no caráter imutável, independente do tempo, do que é revelado na Palavra de Deus, autoridade suprema. Daí, essa reivindicação, única, pelo retorno ao patrimônio original, à Boa Nova, ao Evangelho. Mas, esta é percebida como fonte permanente de renovação espiritual e política, incrustando em nós uma atitude de contestação, antípoda do ópio do mundo, pela volta à igualdade, à justiça, à simplicidade. Ele espera desse "ímpeto regenerador" que se crie um liame entre renovação da religião e novo estatuto da sociedade. Bem longe das repressões cruéis, seja populares seja artísticas, que sempre pretenderam reprimi-lo na história, mas fundado no princípio chave de renascimento e de novo nascimento, e sob a condição de que a Palavra não seja confiscada pelo poder. Sabemos que numerosíssimos católicos, o que o autor não revela muito claramente, estão dispostos a segui-lo nesta via, e já o comentam tanto na prática religiosa como nas homilias dominicais.

Ser-se-á enfim sensibilizado pela arte que tem o autor de suscitar em sua análise histórica ecos absolutamente contemporâneos. Não se trata mais somente de dirigir críticas ao *princípio* e à *prática* atuais da confusão dos poderes políticos e religiosos, ainda cara ao catolicismo como entendido por Roma, e obstáculo à ação ecumênica contemporânea, nem mesmo de estigmatizar certas decisões recentes relativas a problemas de população. A respeito, primeiro, da "grande surpresa do desenvolvimento louco" e de seus efeitos perversos, o autor uma vez mais mira mais longe ainda, e mais profundo. Assim é que o texto é todo adornado de notas e proposições incidentes interpelando o indivíduo ao explicar-lhe as intenções originais e ao procurar evidenciar as dúvidas de significado às quais elas hoje se reportam, exatamente quando são largamente deformadas ou esquecidas. Significado do sabat ou significado do trabalho por exemplo, a respeito dos quais o leitor logo entenderá que eles podem contribuir para a construção da personalidade humana e para a maneira de viver em seu tempo. Nem por isso o coletivo é esquecido. Partindo da questão "que Igreja hoje, por que sociedade?", André Biéler situa finalmente o imperativo da ética cristã na democratização da economia.

Sem dúvida alguma que através deste trabalho consagrado ao que outros poderiam denominar estudo sobre a "analogia da fé", o autor auxiliará todos aqueles que, de forma absolutamente atual, desejariam esclarecer o debate essencial hoje, e muito recentemente gerado pelo relatório Minc[1] dirigido a Edouard Balladur, opondo uma "nova palavra mestre", *o princípio da equidade, ao princípio da igualdade*, princípio que teria caído da moda depois de "ter embalado toda a história social do pós-guerra".

O dilema, com efeito, está no cerne de qualquer política econômica, social, territorial[2] : trata-se de orientar-se exclusivamente em função das correlações da

[1] Alain Minc, *La France de l'an 2000,* Paris, Odile Jacob, Documentation française, novembro de 1994
[2] Mercedes Bresso et Claude Raffestin, L'économie de l'environnement: idéologie ou utopie? *L'espace géographique*, no. 2, 1979; Jean-Bernard Racine, *La ville entre Dieu et les hommes,* Presses bibliques

sociedade produtivista, maximizando unicamente a eficiência, implicando certamente o crescimento, mas também e correlativamente, os grandes princípios da comunicação, da hierarquia, da dissimetria, da superioridade, da desigualdade, do valor de troca, da produção, da temporalidade, do custo econômico e da concentração, ou de considerar antes uma sociedade mais existencial, valorizando a comunhão, a simetria e a solidariedade, o valor de uso, a territorialidade, o custo social e a regulamentação, a economia como meio e não como fim? Trata-se de opor, em nome da "teoria da justiça" proposta pelo filósofo americano John Rawls, a ambição republicana de igualdade, a novo modo de reflexão sobre a ética social pretendendo que as instituições básicas sejam apenas justas na medida que contribuam para tornar a situação dos mais desfavorecidos - os hoje excluídos do trabalho - a melhor possível?

As proposições do Professor Biéler vão além de meras medidas circunstanciais para uma classe também ela circunstancial, um mesmo princípio de justiça podendo traduzir-se, no tempo e no espaço, por políticas muito diferentes. Mas então, se uma política econômica e social incarna mal um princípio de justiça e conduz a resultados aberrantes, é a política ou o princípio que se deve incriminar? Resta saber o que é igualdade, o que é realmente equidade, uma e outra enredadas na própria dinâmica muito contraditória por vezes. André Biéler não intervém explicitamente no debate, ou antes ele se situa acima do princípio e das definições categóricas. Procurando definir as condições de um liberalismo social "ou" de um "socialismo liberal" inteligentes, ele remonta uma vez mais às fontes mesmas do problema, deparando nos princípios da Reforma com a idéia e a força de uma igualdade como equidade, da mesma forma que encontrará na equação entre meta econômica e meta social a razão mesma da economia.

"Uma economia que tem portanto por finalidade não só a satisfação das necessidades solváveis, mas também a satisfação das necessidades essenciais de cada indivíduo, sendo a solidariedade tão essencial quanto a produtividade. Porque tais são efetivamente certos preceitos evangélicos importantes traduzidos para termos econômicos e sociais". Visto que, como o dizia F. Mitterand por ocasião da ***Reunião de Cúpula Mundial do Desenvolvimento Social*** em Copenhague, "o homem deve ser o objetivo último de toda estratégia política ou econômica". E se assim é, "isso passa portanto pelo social". Mas, qual é o homem do social para André Biéler, senão essa criatura divina cujas relações com as outras, por exemplo com a Terra, não serão boas, justas e equitativas, a não ser na medida que se radiquem no Plano de Deus para Sua criação? *Cristianismo social protestante e catolicismo social* podem e devem convergir. Fá-lo-ão tanto mais facilmente quanto mais, no engajamento ecumênico, o apelo à juventude e aos leigos contribuir para demolir o isolamento das Igrejas.

"As más relações que os homens mantêm com a terra são apenas a expressão das más relações que eles nutrem entre si", dizia Marx. Esperamos que como o prefaciador, o leitor da última obra de André Biéler ficará convencido de que justamente as más relações entre os homens são antes de tudo a expressão das más relações que eles mantêm com Deus e Aquele a quem as religiões *cristãs,* em respeito às diferenças legítimas e às diversas culturas, e renunciando a encerrar Deus no seu empreendimento humano, prestam homenagem de forma única e específica: Cristo de quem falam as

---

Universitaires, Genebra, 1993.

Escrituras. Nesse sentido, o apelo da Reforma é mais do que nunca oportuno e se dirige a todos os cristãos. Um apelo que renovou intensamente a ambição de um universitário geógrafo desejoso de colocar seus conhecimentos e experiências ao serviço de uma ética que se situa no espaço em cujo seio vivemos. "*Ethos*: simultaneamente morada e modo de viver", lembrava Bernard Rordorf[3].

*Jean-Bernard Racine*
Professor da Unversidade de Lausanne

[3] La transformation de l'espace habité, *Bull. du Centre protestant d'Etudes, julho 1975.*

Introdução

# Os Protestantes, "Oportunidade ou Ameaça" para a Sociedade?

Os julgamentos emitidos sobre o papel dos protestantes na sociedade moderna são contraditórios. Para uns, o papel é benéfico, exemplar. Para outros, é detestável, perigoso. Para uns, ele está na origem das grandes democracias e do desenvolvimento econômico ocidental. Para outros, ele é responsável pelo individualismo destruidor da sociedade contemporânea e inspirador de todos os abusos do capitalismo.

Um colaborador da revista *Esprit*, J. -C. Eslin[4], professor da Ecole Européenne des Affaires (EAP), questionava-se sobre as conseqüências da vigorosa penetração do modelo americano na Europa. Esse modelo, dizia ele, é tipicamente protestante.

## 1. A sociedade moderna constrói-se segundo "um modelo individualista de origem calvinista".

"É uma questão de saber, escrevia ele, até que ponto a adoção na França de tal modelo de individualismo de origem calvinista... é uma oportunidade ou uma ameaça".

E continuava: "Parece que os franceses descobrem nos anos atuais uma liberdade de pensamento que desconheciam desde o século XVI, uma de liberdade de concepção na confrontação... que em princípio é favorável à pesquisa e à imaginação".

Este autor constata que, anos decorridos, as duas maiores influências dominantes, "a da Igreja Católica e a da Revolução Francesa, foram violentamente requestionadas".

Ambas funcionavam "sobre o modelo de verdade que provém do alto e se transmite do alto para baixo, tanto na política como na educação, na escola e na universidade."

Mas, "o jovem francês torna-se como o americano, um indivíduo que define sozinho seu referencial de verdade, avança só, desassistido..., motiva-se a si próprio, faz de si próprio o objeto de seu esforço, concebe os próprios objetivos, fixa os próprios prazos, resumindo, assume o compromisso de viver no mundo e nele alcançar sucesso... sem contar com o respaldo dos outros (a família, o Partido, a Igreja)". "É, prossegue o autor, o modelo que o sociólogo Max Weber, analisando o comportamento dos calvinistas, definiu como o do *ascetismo no mundo"*.

"Se assim é, conclui Eslin, a ética americana, a ética protestante, que ainda domina o país mais poderoso do mundo, embora sob a forma mais secularizada que se possa querer, não se imporá ela na França?"

Eis o problema colocado: em que medida é o protestantismo um dos fatores determinantes do desenvolvimento das mentalidades modernas e das sociedades

[4] Le Monde, 26 de abril de 1985

democráticas e industriais contemporâneas? Noutros termos: o que é , nessas sociedades, herança do protestantismo e o que é que advém de outras influências?

Assinalamos desde já, de passagem, a observação pertinente deste autor que, falando da influência atual da ética protestante, sublinha que se trata de sua forma "mais secularizada". Voltar-se-á mais além a essa importante particularidade, indispensável à compreensão das influências recíprocas do protestantismo e da sociedade moderna.

Notamos também a menção às duas autoridades hierárquicas dominantes, a Igreja Romana e a República leiga. Ainda que a segunda, durante a Revolução, se haja insurgido violentamente contra a primeira, os jacobinos tomaram da Igreja o modelo autoritário, centralizado e hierárquico que permanece o arquétipo das sociedades de origem católica romana, e, já muito antes, o do paganismo e de numerosas sociedades religiosas primitivas.[5]

## 2. A filosofia política do "Contrato Social".

Sobre tema análogo, uma entrevista de Jean Baubérot, presidente da seção das ciências religiosas da escola prática de Altos Estudos em Paris, aparecia na revista L'Histoire[6]. Tratava-se de definir a política dos "grandes protestantes" mais conhecidos, como Maurice Couve de Murville, Jérôme Monod, da direita (moderada) e Pierre Joxe, Lionnel Jospin e Michel Rocard, da esquerda (moderada).

O modelo político do protestante francês, observa J. Baubérot, "deriva mais do modelo puritano que do modelo jacobino", no sentido que o protestante é imune das ideologias e dos modelos políticos utópicos, e espera da sociedade não que ela fixe a cada indivíduo "um destino social comum", mas que lhe subministre simplesmente "os meios de atingir a florescência individual". Há portanto "uma cultura política específica dos protestantes". "Os protestantes são alérgicos ao coletivo. Esta noção é incompatível com sua preocupação com a individualidade." É o que bem demonstrou o filósofo Paul Ricoeur, "contraditando as teses de Jean-Paul Sartre - e o que se passa hoje parece dar-lhe razão". Por exemplo, "Michel Rocard manifestou muitas vezes essa dimensão crítica a respeito do marxismo".

No entanto, acresce J. Baubérot, na França "está-se ainda longe deste modelo" cultural de origem protestante, porque não se cancelará com uma penada toda a tradição política francesa".

Se os protestantes franceses optam muitas vezes por uma política de esquerda (moderada), isso deve-se ao fato de que, tradicionalmente, "o inimigo, o perseguidor, é a Igreja Católica, que a tradição política francesa identifica à direita. E reciprocamente." "Além disso, sua situação de minoria ameaçada empurrava naturalmente os protestantes para a esquerda e para o laicato republicano, defensores do fraco e do oprimido".

"Se, na França, o protestantismo se bandeia antes para a esquerda moderada, em qualquer outra parte pôde ele encarnar o modelo liberal". "Mesmo nos países onde é maioria, o protestantismo isola e acolhe as minorias. A idéia dos direitos humanos nasceu lá, na Inglaterra do século XVII, depois na América inglesa. Para certos Puritanos, a

[5] Cf. L. Dumont, Homo hierarchicus, Paris, 1966.
[6] L'Histoire, número especial, 135, julho-agosto 1990.

Igreja cristã é constituída de voluntários, que assinam um pacto entre eles e Deus, mas não o impõem aos outros. É a afirmação da individualidade (é também a origem religiosa da filosofia política do "Contrato Social"): cada um é proprietário de seu corpo e de suas capacidades de criar sem ser constrangido por liames indesejados de dependência para com qualquer senhor seja ele qual for. As idéias capitalistas germinaram nesse terreno cultural. O que pode produzir uma sociedade de tipo liberal ou social democrata".

J. Baubérot observa portanto a existência de duas tendências dominantes no seio do protestantismo moderno. Ora, ambas provêm da Reforma. A partir da herança equilibrada do cristianismo reformado original que insiste com igual força sobre o respeito à liberdade tanto quanto sobre o respeito à equidade (preconizando conseqüentemente o que se pode denominar seja liberalismo social seja socialismo liberal), uns se filiam à direita moderada privilegiando a liberdade, outros à esquerda moderada insistindo sobre a justiça e a solidariedade sociais. Existirá entre eles tensão contínua mas fecunda.

J. Baubérot se junta a J.-C. Eslin quando afirma que o modelo político do protestante francês "se aproxima mais do modelo puritano que do modelo jacobino", mas não vai mais longe que ele quando este emite a idéia de que o modelo puritano, nos dias presentes inteiramente secularizado, está em vias de modelar o caráter dos jovens franceses.

O problema está portanto novamente bem colocado: em que medida a herança do cristianismo reformado foi assimilada, em sua forma secularizada, por certas sociedades da vanguarda do desenvolvimento ocidental e, além disso, até que ponto essa herança foi influenciada pela evolução histórica das sociedades modernas?

Examinemos também outros testemunhos interessantes.

### 3. A opinião de dois observadores católicos sobre os protestantes.

Com interpretação muito moderna das antigas teses do sociólogo Max Weber (trabalhos de que se tratará mais adiante), dois autores franceses emitiram sobre os protestantes juízos que seguem no mesmo sentido daqueles de Eslin, mas dos quais eles tiram conclusões diametralmente opostas.

O primeiro, Alain Peyrefitte, membro da Academia Francesa, manifestou seu pensamento numa obra muito conhecida e intitulada: "O Mal Francês".[7] O segundo, Robert Beauvais, um católico nostálgico, publicou um livro aparecido no mesmo ano e na mesma editora, cujo título, algo provocador, é: "Seremos Todos Protestantes."[8]

Destas duas visões projetadas sobre os descendentes atuais da Reforma, começamos por evocar a primeira.

A . Peyrefitte interroga-se sobre o mal que corrói seu país; e muito particularmente sobre o mal de uma civilização tecnocrata, cada vez mais centralizadora e ditatorial, que por toda a parte se engenha em esmagar o indivíduo e em privá-lo de suas responsabilidades. É o mal de uma "sociedade hierárquica e desconfiada"[9] . Esta

[7] Alain Peyrefitte, O Mal Francês, Paris, 1976.
[8] Robert Beauvais, Seremos Todos Protestantes, Paris, 1976.
[9] A . Peyrefitte, op. Cit., p. 29.

sociedade está constantemente ameaçada pelo "risco de cesarismo"[10], porque a autoridade política nela "*detém* todos os poderes - em vez de *exercê-los*". Por conseqüência, "o cidadão se sente impotente diante de uma máquina cega"[11]. Essa situação conduz "à passividade do cidadão, quebrada por bruscas revoltas"[12]. Esse "cesarismo" da sociedade civil é a herança tanto do modelo autocrático da Igreja Romana quanto de seu contramodelo leigo erigido sobre o mesmo esquema, o centralismo da Revolução, de aparências democráticas.

O autor ataca com razão as sociedades políticas hierarquizadas que sufocam a iniciativa econômica individual. Mas tem-se o direito de perguntar se tais censuras não podem ser dirigidas também às sociedades industriais modernas, nas quais a responsabilidade individual dos acionistas assim como a dos trabalhadores é cada vez mais confiscada por novas hierarquias econômicas e financeiras, que têm forte tendência à concentração dos poderes.

O autor opõe, não sem razão, a "sociedade hierárquica e desconfiada" àquela que ele chama de "*sociedade confiável"*, "responsável e contratual". Os países anglo-saxões ou continentais como a Holanda e a Suíça, influenciados pela Reforma calvinista, são exemplos deste último tipo. Lá, diz Peyrefitte, "a sociedade deixa de ser um dado que se impõe a todos, um meio fatal e hierarquizado, para tornar-se - ao menos de início - empresa coletiva da qual cada um participa com zelo igual e direitos iguais."[13]

Deve-se reter a curta frase "ao menos de início", que confere restrição importante ao desenvolvimento que assumiu, desde a Reforma, o sistema econômico dito liberal, cada vez mais centralizador.

Interrogando-se, então, a respeito da origem desses dois modelos, a sociedade autoritária hierárquica e a liberal democrática, A . Peyrefitte identifica a da primeira na permanência do sistema católico romano, inspirado no cesarismo antigo de Roma que a Contra-Reforma prolongou em oposição às aspirações profundas dos povos modernos. O modelo anglo-saxão, ao contrário, é devido ao triunfo da Reforma e a seu desdobramento rumo à aquisição das liberdades humanas.

"A Reforma, escreve o autor, elimina pouco a pouco a autoridade cesariana, libera a energia emancipadora. A Contra-Reforma esmaga a virtualidade emancipadora, reforça a tendência opressora. ... Os países protestantes apropriaram-se da lição de Erasmo, evoluíram para a tolerância e o *policentrismo*. Os países católicos, em sua obsessão unitária, perseguiram o pluralismo e construíram o *monocentrismo.* Disso resultou, aqui, uma caminhada caótica, lá, uma marcha rápida para a democracia; aqui, a rotina, lá, a inovação; aqui, a economia menosprezada, lá, a economia exaltada".[14]

Observar-se-á ainda, de passagem, a expressão "economia exaltada" atribuída à Reforma, enquanto que essa exaltação, hoje extremada, como se verá, corresponde mais ao "liberalismo integral" posterior do que ao da Reforma, que é um "liberalismo contido" pela preocupação da justiça social.

[10] Ibid. p. 42.
[11] Ibid. p. 48.
[12] Ibid. p. 66.
[13] Ibid. p. 173.
[14] Ibid. p. 174.

Arriscando simplificar um pensamento muito mais matizado, pode-se resumir a idéia dominante de Peyrefitte dizendo que a herança de Roma induz uma estrutura mental, religiosa e sócio-política, centralizadora, hierárquica e autoritária que reduz a importância da personalidade e da iniciativa individual. Ao contrário, o "pensamento revolucionário" da Reforma, que foi uma verdadeira "revolução cultural" [15], conduz a uma mentalidade e a uma sociedade de progresso e de imaginação criadora na liberdade. "A mensagem essencial do protestantismo é emancipadora", diz ainda o autor. "Quando Calvino... exorta seus correligionários a se tornarem responsáveis por si próprios, ele disparou um movimento que eles não podiam prever e que não se deixará facilmente canalizar" [16] .

Análise semelhante poder-se-ia fazer, hoje, acerca da história e da evolução dos países do Este assim como da América Latina, da África ou da Ásia. Ditaduras ou regimes pessoais aparentemente democráticos neles se instalaram por toda a parte onde subsistia, ou subsiste ainda, a imagem do velho modelo de sociedade hierárquica e autoritária, freqüente nas civilizações primitivas. Este modelo, tomado de empréstimo da antigüidade pagã pela Igreja Romana, perdurou ou reproduziu-se nas estruturas mentais, eclesiásticas e sociais de numerosas regiões que não conheceram a Reforma. Assim é que, por exemplo, o modelo monárquico russo foi uma transposição do modelo romano, transmitido à Rússia por Roma por intermédio de Bizâncio pelos fins do primeiro milênio. Este modelo autocrático foi inteiramente secularizado e robustecido pelo comunismo. (Corre o risco, aliás, de ressurgir sob diferentes formas hoje no antigo império da Rússia, apesar das reformas em curso).

Denis de Rougemont ponderou que nenhuma ditadura moderna se estabeleceu em país influenciado pela Reforma calvinista. Notar-se-á, com efeito, que os ditadores Lenin, Stalin, Hitler, Mussolini, Franco, Salazar, Pinochet e tantos outros déspotas de segunda categoria eram todos de origem ortodoxa russa ou católica romana.

Retornemos aos controversos juízos sobre o papel do protestantismo e do catolicismo na Europa, examinando a opinião do segundo pesquisador católico supramencionado.

## 4. A reforma, revolução emancipadora ou materialista?

O segundo autor católico ao qual nos referimos, Robert Beauvais, faz quase as mesmas constatações que Alain Peyrefitte, mas delas apresenta interpretação radicalmente diferente. Deplora o espírito ao mesmo tempo revolucionário e mercantil dos calvinistas aos quais imputa, no rasto de incontáveis polemistas católicos do século XIX, todas as deficiências da sociedade democrática e industrial moderna. Os cristãos reformados, diz ele, são responsáveis pela destruição das antigas estruturas hierárquicas e autoritárias, que proporcionaram aos países latinos a ordem, o respeito aos valores cristãos tradicionais e, por conseqüência, a hegemonia das nações européias sobre o resto do mundo, graças sobretudo às conquistas coloniais. Num encadeamento de causas e efeitos, que vai da Reforma à plutocracia moderna materialista, passando pela filosofia

[15] Ibid. p. 166.
[16] Ibid. p. 167.

do Iluminismo, a franco-maçonaria e a Revolução Francesa - segundo ele, o mais nefasto produto do protestantismo - ele vê degradar-se não só o Ocidente mas também a Igreja Romana universal, sob a influência dominante, onipresente e muitas vezes clandestina dos protestantes. Tem a coragem de afirmar alto e bom som - mesmo que seja de maneira extremada - o que se pensa na surdina em muitos meios profundamente conservadores ou reacionários.

Como Alain Peyrefitte, Robert Beauvais inquieta-se com a marcha da sociedade tecnocrática contemporânea para uma ditadura disfarçada. Mas, em vez de deplorar como ele a supressão dos indivíduos ante os imperativos de uma tecnocracia político-econômica crescentemente despótica, aniquiladora daquele sentido de responsabilidade que o calvinismo havia promovido tão intensamente, ele, ao contrário, condena o protestantismo por se ter apoderado dos instrumentos de comando da sociedade financeira e industrial.

Denuncia também a filantropia dos protestantes, que muitas vezes lhes serviu de biombo para mascarar-lhes o espírito de lucro, tão prejudicial ao mundo operário. O Puritano, afirma ele, precisa da filantropia para se fazer perdoar o lugar que ocupou na vanguarda do capitalismo. "O protestante, além de puritano, é também filantropo", escreve ele. A filantropia marcou "o século XIX que foi o século da ascensão econômica protestante na França. Provocada pelas primeiras manifestações desse vício impune - a má consciência -, a burguesia tratou de lavar-se dele através da filantropia...[17]

É verdade, (falar-se-á disso mais adiante), que a filantropia, quão desinteressada haja ela sido ou possa ser ainda, muitas vezes impediu que os cristãos (de todas as confissões) investigassem as ***causas*** da miséria, justamente quando se devotavam bravamente a reduzir-lhe os ***efeitos***. Constata-se isso tanto no século XIX, a respeito dos sofrimentos do novo proletariado industrial, quanto no século XX, a propósito dos efeitos ambíguos, benéficos mas igualmente perversos, que causa no Terceiro Mundo o desenvolvimento econômico acelerado dos países industrializados.

Enquanto Alain Peyrefitte vê na autonomia moral do protestantismo essa força individual, que o impele para as audaciosas iniciativas, e essa independência que lhe faz intoleráveis os regimes autoritários e opressores, Robert Beauvais, ao contrário, considera que o calvinismo está na origem desse espírito revolucionário que, segundo ele, arruinou e continua arruinando o Ocidente. "A insubmissão essencial, escreve, que faz do protestante um opositor nato, nunca cessou de manifestar-se, em graus diferentes, na maior parte dos comportamentos huguenotes: estar em paz consigo mesmo e com Deus ... pressupõe um estado de bravata quase permanente para com suas relações, a sociedade, os usos, os conformismos e a simples opinião corrente"[18].

E enquanto o acadêmico Peyrefitte elogia o gosto pelo trabalho dos Puritanos, que levou os povos protestantes à vanguarda das nações industriais, Beauvais descobre no seu ardor laborioso e na sua predisposição ao ganho a origem do materialismo devastador, que destrói nosso mundo moderno.

[17] R. Beauvais, op. Cit., p. 42 et 94.
[18] Ibid. p. 73.

## 5. Capitalismo e marxismo, subprodutos do protestantismo?

Deste desvio dos costumes (subentendido: provocado pelo protestantismo) engendrado pela santificação da Rentabilidade, prossegue Beauvais, nasceu a nova heresia: a sagração do trabalho, fermento da riqueza. A exaltação do Trabalho tornou-se um dos dogmas da moral ocidental. É a conseqüência de um matraqueado intensivo, encarregado de combater as tendências naturais do homem, e as verdades da Escritura que o tornam uma maldição."[19]

"As crianças de minha geração, escreve ainda Beauvais, foram ninadas por cantigas edificantes, repletas de filhos-famílias preguiçosos e debochados que morriam aos setenta anos, "consumidos pelos prazeres". Mas, tomavam a precaução de nos ocultar que o primogênito, filho modelar, esposo exemplar e "sempre no escritório antes dos empregados" como o exige a moral do bom patrão, morria de infarto aos cinqüenta anos, abatido pelos problemas de gestão e de rentabilidade. Se tais coisas se divulgassem, seria a anarquia".

O autor continua: "A religião do trabalho (subentendido: produto do protestantismo) é de tal modo enraizada no inconsciente que o marxismo só precisou abaixar-se para empunhá-la: observem-se nos primeiros filmes soviéticos os semblantes extasiados dos colcoses diante do espetáculo de uma máquina de ceifar em ação...".

"No âmbito da historieta, adita Beauvais, é instrutivo notar que Karl Marx, cruzado do anti-capitalismo, e Arthur Philips, fundador de uma das mais poderosas multinacionais européias, eram primos (distantes), ambos de origem israelita e ambos nascidos e educados na religião protestante à qual se convertera sua família."[20] Capitalismo e marxismo, portanto, se dão as mãos neste culto da eficiência seja qual for o preço. É certo, como se verá, que existe uma filiação direta entre o capitalismo e o comunismo. Mas que ambos sejam, como pretende o autor, herança de origem protestante, isso é um grande exagero, embora não inteiramente falso, levando-se em conta certos desvios protestantes deploráveis. Então, em que medida isso é verdade? E de que outras origens advém essa herança? Tais são as apaixonantes questões que urge tentar responder.

## 6. Entre calvinistas e luteranos, nuanças.

Quando se fala do protestantismo, esclarece ainda Beauvais, impõe-se distinguir o calvinismo, de tendências revolucionárias, do luteranismo mais conservador. Nossos dois autores concordam neste particular.

"Nas suas regiões protestantes, escreve Peyrefitte, ela (a Alemanha) não ingressou na idade industrial tão rapidamente quanto os Países Baixos, a Inglaterra, a Suíça ou mesmo os Estados Unidos. Antes de nisso ver uma exceção, cumpre notar que a Alemanha reformada é luterana e não calvinista." "O luteranismo mantém-se Igreja, anti-romana certamente, mas Igreja hierárquica e dogmática. Para o politicólogo e o sociólogo, o luteranismo situa-se entre o catolicismo e o calvinismo. O que não pode

[19] Ibid. p. 44.
[20] Ibid. p. 44.

deixar de ter relação com o fato de que os países reconhecidamente calvinistas hajam iniciado o surto de progresso no século XVII, os países luteranos somente no século XIX, enquanto os países católicos deviam aguardar o século XX."[21]

Peyrefitte menciona também, para confirmar as observações, o sucesso de Adolfo Hitler. "Esse personagem", vindo do Sul, "a região mais romanizada do Santo Império Romano Germânico..., austríaco de nascimento, teve na Baviera seu maior apoio popular."[22] A Baviera, como é sabido, é uma das regiões mais católicas da Alemanha, como católica é a Áustria.

De sua parte, Beauvais faz análise simétrica, mas para louvar o espírito conservador dos luteranos. "Não confundir luteranos e calvinistas", tal é o título de um capítulo de sua obra na qual se lê: "Amigos dos prazeres deste mundo e acomodados à vida, os luteranos protestantes dos departamentos franceses e das nações estrangeiras do Leste, bem como dos países europeus do Norte, acham-se circundados por terra fértil e produtiva. Menos atingidos pelas perseguições que os irmãos calvinistas, eles representam o elemento conservador da comunidade. Os calvinistas, que se difundiram pelo Sul da França e o Jura, são o elemento rebelde, liberal e progressista."[23]

"Se o ramo luterano conservador estimula submeter-se às leis de um mundo criado por Deus, as tendências individualistas e liberais do espírito democrático agitam o calvinismo desde a Reforma: os pastores genebreses haviam adquirido muito cedo o hábito de criticar, desde o púlpito, os homens do poder e de apelar para o povo contra eles".[24] Esta última observação, como se verá diversas vezes, não está destituída de pertinência.

Constatar-se-á também que essas diferenças entre luteranos e calvinistas se explicam pela sucessão de duas etapas históricas, bem distintas, da Reforma, que conduziu os reformadores a adotarem posições diferentes na ordem e na importância das reformas a empreender. Mas, se a observação delas é útil para explicar certos matizes entre as famílias reformadas, elas não alteram fundamentalmente as características do protestantismo considerado no seu conjunto.

## 7. Permanência de certos traços de caráter entre os protestantes.

É notável que, a despeito da grande onda de secularização dos espíritos que varreu o Ocidente, se constatem ainda hoje sobrevivências típicas da influência confessional sobre o comportamento dos homens em sociedade. Ouvimos, por exemplo, o testemunho de um magistrado católico italiano. Sabe-se que a Sicília é particularmente infetada pelos delitos da máfia. Em 1993, as autoridades de mais de vinte municípios foram destituídas do poder e substituídas por comissários nomeados pelo governo italiano. Ora, eis o testemunho de um destes magistrados, M. Violente: "A cultura protestante, observou ele, tem maior vigor na sua luta contra a máfia do que a cultura católica". Nesta última, "as confissões e a absolvição levam a comportamentos de irresponsabilidade." Sabe-se, por outro lado, que coragem manifestaram os valdenses do

[21] A . Peyrefitte, op. Cit., p. 144.
[22] Ibid. p. 146.
[23] R. Beauvais, op. Cit., p. 47.
[24] Ibid. p. 90.

Piemonte na sua luta secular contra todas as formas de corrupção. Mas quem cita esse testemunho, vindo de magistrado não protestante, se apressa a prestar homenagem merecida a todos os outros resistentes, cristãos ou não, que participaram e participam ainda heroicamente desse difícil combatem e muitas vezes oneroso, contra a corrupção. "Não há na Europa, nota ele, país como o nosso onde tão grande número de magistrados foram assassinados, às dezenas, e tão grande número de policiais, de funcionários, perderam a vida na defesa da legalidade". [25] Ao constatar-se que o protestantismo favorece o desenvolvimento de certas virtudes, não se deve concluir que estas se achem ausentes daqueles que não participam dessa mesma herança. Isso deve ser sublinhado desde agora e conservado na memória ao longo desta obra. Pois, quando se põem em evidência certas virtudes estimuladas pela Reforma, isso não significa que os protestantes possuam o monopólio exclusivo de tais qualidades.

## 8. Finalmente: os protestantes, "oportunidade ou ameaça" para a sociedade?

Em definitivo, podemos verificar que os diferentes autores católicos ou protestantes, aos quais nos referimos, fazem a mesma análise do protestantismo e do catolicismo: o primeiro, o protestantismo, é fermento algo revolucionário, semente de liberdade que liberta o homem dos conformismos religiosos, sociais e políticos e o encoraja a iniciativas benéficas que lhe sugere o Evangelho; o segundo, o catolicismo, baseado, ao contrário, sobre a autoridade primeira da tradição (religiosa e por analogia social e política) assegura a permanência de uma ordem, que mantém o povo em tranqüila e voluntária submissão. O primeiro estimula a sociedade e sua vontade de enriquecimento; o segundo, conquanto lute, como o primeiro, pela caridade individual e sua doutrina social contra a miséria, estimula, porém, o princípio de certa pobreza propícia à meditação espiritual e que não leva à exaltação da riqueza. Mas, enquanto Alain Peyrefitte se rejubila com a existência dessa força espiritual dinâmica que é o protestantismo, apta a conduzir as sociedades a seu apogeu, Robert Beauvais deplora o desenvolvimento dessa liberdade perniciosa, que conduz ao desmoronamento da ordem estabelecida. E ambos concordam em reconhecer que essa noção da ordem hierárquica é uma herança antiga da Roma pagã, depois católica, e da latinidade.

Mas, o acúmulo da autoridade religiosa e da autoridade política na mesma pessoa, o Soberano Pontífice, é, no tocante ao cristianismo, invenção relativamente recente. O imperador César e os sucessores desempenharam ambas as funções. Persistentes disputas ocorreram entre o poder político e o religioso para conseguir acumular esses dois poderes supremos. Mas os imperadores, cristianizados, rejeitaram tal amálgama, reputando-o indigno de sua fé. (Graciano, desde o século IV). Essa dupla hegemonia foi reivindicada pelo papa muito mais tarde, na Idade Média e até os nossos dias. Tal ambição político-religiosa era totalmente estranha ao espírito dos primeiros cristãos por muitos séculos. Ver-se-á, mais adiante, como o papado procurou e definiu essa dupla supremacia pretensamente divina. O chefe da Igreja católica romana afirmava ser, então,

[25] Giuseppe Platone, As notícias de Riesi, março 1993.

simultaneamente a autoridade política suprema das nações e a autoridade religiosa universal dos cristãos.

Nosso propósito é considerar o grau de pertinência das observações e considerações dos autores, que acabam de serem citadas. Pois elas contêm todas uma parte da verdade. E poder-se-á constatar finalmente - uma das conclusões a que este estudo levou o autor - de uma parte, que toda religião induz uma política, e de outra, que toda política oculta uma crença (profana ou religiosa).

Trata-se, antes de tudo, de examinar (capítulos I e II) como o cristianismo reformado suscitou a promoção, não da democracia no Ocidente que existiu bem antes da Reforma, mas aquela das grandes democracias modernas; depois, como evoluíram estas e sob quais influências. (As democracias anteriores, todavia, muitas vezes só eram reais para parte da população. Elas conciliavam-se facilmente com a escravidão antiga ou a servidão medieval.)

Tentar-se-á em seguida, na segunda parte, compreender quais foram as relações entre o protestantismo e o desenvolvimento econômico e industrial nas suas origens (capítulos III e IV).

Depois interrogar-se-á a história para apreender de que modo, da Reforma aos tempos modernos, evoluíram as relações da sociedade industrial ocidental, cada vez mais secularizada e materialista, com o cristianismo, e como eles se influenciaram reciprocamente. Por-se-á especialmente a questão de saber quais são hoje, na época dos grandes progressos tecnológicos das sociedades industriais em via de expansão universal, as responsabilidades comuns dos cristãos de todas as confissões. Não estão eles convidados, pelo seu Senhor, a reencontrar a unidade de seu testemunho espiritual e de sua ética, particularmente social, no respeito das diferenças legítimas e nas suas diversas culturas? (capítulos V e VI).

## 9. Observações pessoais.

Sem dúvida que tal empreendimento, que procura estabelecer em poucas páginas correlações entre domínios tão complexos e aparentemente tão distantes uns dos outros, como a religião e a sociedade política e econômica, é aventura temerária. Trata-se de sobrevôo histórico de cinco séculos. Este se atém mais a certos pontos de referência significativos, do que a longa e minuciosa análise. Não é, pois, estudo sistemático do gênero acadêmico. Nada tem a ver com um manual de teologia, nem com um livro de história, menos ainda com um tratado de ética, se bem que seja um ensaio que interesse também a essas áreas. Certamente, sempre é perigoso emitir observações de caráter geral a partir de fatos particulares. Mas, dada a experiência da observação aérea que o autor adquiriu outrora no exército, ele se recorda que, em tempo brumoso, certas referências no solo, bem escolhidas, fornecem melhores indicações sobre a rota do que uma carta topográfica minuciosa, mas sem utilização a grande altitude.

Os reformadores nos ensinaram também que a sabedoria não devia permanecer encerrada em obras destinadas a especialistas eméritos, mas que devia tornar-se acessível a qualquer um, a fim de que todos possam também amar a Deus “com todo o seu pensamento”, como lhes pede Jesus Cristo (Mateus, c. 22, v. 37).

Referindo-se ao pensamento dos reformadores, comparado, nos efeitos sociais, ao do catolicismo romano, o autor não pretende ressuscitar disputas confessionais de outra época. Mas, como ele se empenha sobretudo em tirar conclusões, muitas vezes inconscientes e inesperadas, das diversas crenças na construção e na marcha das sociedades, ele não pode evitar de pôr em evidência as diferenças que surgem entre as confissões. Aliás, ao estudar o advento da democracia na Grã-Bretanha, ver-se-á que os mesmos problemas, encontrados alhures entre protestantes e católicos, despontam ali entre protestantes de diversas denominações. Uns, os Anglicanos, são sob muitos aspectos os mais próximos do catolicismo romano. Eles serão os fiéis sustentáculos do absolutismo real combatido pelas diversas revoluções. Outros, como os Quakers e os congregacionalistas (para os quais a comunidade local é soberana), serão, ao contrário, juntamente com muitos Puritanos, os ardentes promotores da democracia. Entre esses extremos situam-se os presbiteriano-sinodais (no seio dos quais as comunidades locais se atribuem uma autoridade superior). Eles serão os partidários de uma realeza parlamentar, democrática. São suas diferenças de visão sobre a Igreja que os levarão também a divergências de opinião sobre a estrutura da sociedade. A exigência democrática depende diretamente da eclesiologia de cada denominação, consoante ela leve em conta ou não, na prática, a exigência evangélica do *sacerdócio universal* (cada um é seu próprio sacerdote). Esta concepção permite a cada indivíduo entrar diretamente em relação com Deus, sem mediação obrigatória de um clérigo, intermediário necessário entre Deus e os fiéis, para a distribuição dos sacramentos especialmente.

O diálogo ecumênico é enriquecedor quando essas diferenças são admitidas, junto com tudo o que os crentes de diversas origens têm em comum. O capítulo dedicado ao movimento ecumênico contemporâneo lembrá-lo-á. Contudo, o autor quer declarar, desde agora, a tal respeito, quanto ele se enriqueceu espiritualmente por trocas ecumênicas, particularmente no contato com homens e mulheres filiados ao catolicismo romano. Verificou, aliás, que, hoje, o conhecimento bíblico de muitos deles faria inveja a muitos protestantes, por demais esquecidos das exigências de sua fé nesta matéria.

Ele deparou igualmente com grande fraternidade nos grupos de militantes sem caráter confessional ou religioso. Alguns deles fizeram-no pensar nesses “artífices da paz”, esses combatentes corajosos, que têm “fome e sede de justiça” dos quais fala Cristo e que, dizia ele, embora não o conheçam ainda, precederão os crentes no Reino de Deus. Pois eles o encontraram, sem o saber, na pessoa dos pobres que eles socorreram, dos refugiados que eles acolheram, dos doentes e dos prisioneiros que eles visitaram (Evangelho de Mateus, c. 5 e 25).

Primeira Parte

# Os Protestantes e o Advento das Grandes Democracias

Capítulo I

## As Raízes da Democracia

As interpretações do papel dos protestantes na sociedade, dadas pelos autores citados na introdução, instigam a mais amplas reflexões. É preciso examinar, de mais perto, quais são, de fato, os fatores que, no espírito e na ação dos cristãos reformados, contribuíram, desde a Reforma, para favorecer a dinâmica política e econômica do mundo moderno.

Nesta primeira parte, iniciar-se-á pelo exame do aspecto político desta dinâmica, que conduziu ao advento das grandes democracias. E para compreender o que se passou na Reforma, urge recordar brevemente os acontecimentos que a precederam e acompanharam.[26]

### 1. A emergência dolorosa de um novo mundo.

Em todo Ocidente cristão e desde suas origens, a imagem profunda do Cristo sofredor, homem da dor, amigo dos humildes e dos deserdados, e por isso desprezado, rejeitado, preso, torturado, condenado e executado injustamente sob o pretexto de conluios subversivos, permaneceu gravada no espírito das massas populares miseráveis. É uma imagem de todos os tempos, mas ela ressurge sempre com mais vigor no espírito das populações subjugadas pela violência ou aniquiladas pela miséria.

Entre os séculos XIII e XVI, poderosa corrente de contestação, alimentada nessa fonte permanente de renovação espiritual e política que é o Evangelho, não cessou de questionar a sociedade profana e religiosa, autoritária e hierárquica da época, e reclamar um retorno à simplicidade e à igualdade evangélicas.

Numerosas comunidades urbanas ou rurais obtiveram a grande custo cartas democráticas, outorgando-lhes liberdade relativa. O nascimento da Confederação Helvética primitiva, em 1291, é apenas um exemplo dentre muitos outros na Europa.

[26] Encontrar-se-ão nesta obra exposições sumárias de estudos mais completos do autor, especialmente: La pensée économique et sociale de Calvin, Genebra, 1959; L'humanisme social de Calvin, Genebra, 1961; L'homme et la femme dans la morale calviniste, Genebra, 1963; Calvin, prophète de l'ère industruielle, Genebra, 1964.

Genebra também, futuro berço da Reforma Calvinista, obteve franquias, confirmadas em 1387 por seu bispo, príncipe do Império.

A Reforma pode ser considerada, ao mesmo tempo, fruto e depois causa determinante dessa efervescência espiritual e política. Ela também experimentou a sina de numerosos movimentos populares em prol da renovação da religião e de novo estatuto para a sociedade. Seus ímpetos renovadores foram habitualmente denunciados pelos poderes estabelecidos, políticos e religiosos conjuntamente, e geralmente reprimidos cruelmente.

A época da Pré-Reforma foi assim época de intensa efervescência religiosa e social. Em muitas regiões da Europa, sublevações populares foram provocadas por uma pletora de folhetos e libelos fervorosos contra os poderes constituídos e largamente distribuídos, graças às recentes descobertas técnicas que acabavam de subverter os meios de comunicação, o papel e a imprensa. Revoltas de camponeses, rebeliões de proletários das regiões mineiras, movimentos dos Lolardos na Inglaterra, dos Anabatistas no Continente, são os mais conhecidos, com as tentativas de reformas religiosas e sociais anteriores de Pedro Valdo (século XII), de John Wyclif (século XIV), de João Huss e Jerônimo Savonarola (século XV), todos acusados, condenados, executados ou queimados por terem difundido as verdades evangélicas, muitas vezes traduzidas em língua vulgar por seus próprios préstimos, enquanto seus discípulos eram perseguidos e freqüentemente exterminados.

## 2. O despertar maravilhoso dos humanismos complementares.

O desejo acutíssimo de reformas profundas tanto do sistema feudal hierárquico dominante quanto do cristianismo romano, construído segundo o mesmo modelo, não agitava apenas os meios populares. Um movimento inovador das artes, das letras e do pensamento teológico, filosófico e científico apossava-se das elites. Vivia-se a extraordinária esperança de um renascimento. Sonhava-se ver realizar-se melhor que antigamente o que anunciava o Evangelho quando falava de *vida nova,* de *novo nascimento,* porque ele infundia em todos os conhecimentos e em todas as atividades humanas a luz da Palavra de Deus, que lhes dá seu sentido e que lhes confere sua finalidade, mas sob a condição de que essa Palavra não seja confiscada por uma autoridade eclesiástica qualquer, atribuindo-se o monopólio de uma interpretação autêntica.

Renascença e Reforma corresponderam ambas ao mesmo anseio. São dois movimentos complementares sobre os quais difícil é dizer qual engendrou o outro. De fato, a instigação mútua começou muito antes que emergissem na superfície da História as agitações sucessivas, que posteriormente foram aglutinadas sob a denominação de Renascença e Reforma.

"A Reforma e a renovação das artes e das idéias são solidárias, ou antes são os dois aspectos contemporâneos de um mesmo renascimento", escreve Paul Faure.[27] E acrescenta: "Calvino, comentando o Evangelho de São João (c. 3, v.3), fala, neste

[27] Paul Faure, La Renaissance, Paris, 1949, p. 6.

sentido, indiferentemente de reforma, regeneração, renovamento, renovação." Mesmo se certos inovadores como Petrarca, já no século XIV, por desprezo à Idade Média e a seu declínio religioso, só sonhavam fazer reviver a antiga civilização pagã greco-latina, a maioria dos humanistas e dos reformadores cogitavam, antes de divergirem sobre certos pontos, de uma renovação global do humanismo baseado num retorno às fontes de toda a cultura humana e cristã.

Aliás, no princípio do século XVI, são os próprios humanistas que interpretam e difundem a Palavra de Deus. Lefèvre d'Epales, que desejava orar "em língua que se entenda" e não mais em latim, elabora a primeira tradução da Bíblia em francês, aparecida em 1530, ao mesmo tempo que humanistas italianos e ingleses traduzem e propagam os textos sagrados.[28]

De sua parte, pobres valdenses do Piemonte, discípulos de Pedro Valdo, cotizar-se-ão, quando aderirem à Reforma, para publicar, integralmente a seu custo, a magnífica Bíblia francesa que apareceu em 1532, traduzida por Roberto Olivetan, com prefácio de João Calvino. A sede da Palavra de Deus, vê-se, era partilhada por sábios assim como pelo povo. E os sábios estão, com razão, preocupados em liberar-se do aprisionamento acadêmico e eclesiástico para transmitir o saber aos humildes. Erasmo recoloca em posição de honra as teologias dos primeiros séculos da era cristã, a dos Padres da Igreja, e se levanta contra os debates estéreis dos doutores e professores que impõem aos crentes seus "sistemas filosóficos", isto é, a escolástica medieval que adquire autoridade no catolicismo romano.[29] Em 1523, ressalta Guy Bedouelle, "ele descreve a história da Igreja como lenta asfixia da fé pela razão", fonte de perniciosas controvérsias. "Outrora, escrevia Erasmo, a fé repousava sobre a vida mais do que sobre o conhecimento dos artigos de fé".[30]

Na fértil agitação espiritual e intelectual dos séculos XV e XVI, existia portanto uma intuição justa: o antigo humanismo, *o humanismo antropocêntrico*, aquele da Antigüidade pagã, a despeito de suas invenções mitológicas fantasistas, frutos de imaginação, devia, despojado de seus artifícios religiosos, concorrer para o conhecimento do homem, tal qual o propunha o Evangelho e criar assim um humanismo novo, não mais *antropocêntrico*, mas *teocêntrico*, ou melhor, *cristocêntrico.*

## 3. Deplorável divórcio.

Todavia, este conhecimento cristão do homem tendo sido obscurecido pelos clérigos, muitos humanistas rejeitavam suas pretensões, considerando o humanismo da Igreja Romana um *humanismo tutelado*. Tanto mais que essa tutela se estendia a toda a cultura e que, além disso, se impunha por opressão, violenta se necessária. Estava-se no século XVI, época dos conquistadores católicos, que impunham aos indígenas do Novo

[28] Guy Bedouelle, De l'humanisme aux réformes, em L'aventure de la Réforme, por Pierre Chaunu, Paris, 1986, p. 75.
[29] Ibid. p. 76.
[30] Ibid.

Mundo a fé pelo terror, e tempo da Inquisição, que velava por fazer desaparecer todo contestador da autoridade de direito divino da hierarquia romana.

Assim, por reação, uma tendência cada vez mais importante do ***humanismo renascente*** tornava-se anticlerical. Anunciava uma atitude antes de tudo de indiferença, refugiando-se num deísmo por demais vago muitas vezes, que novamente alijava o conhecimento de Deus para o plano do imaginário. Como dirá mais tarde Voltaire, não sem razão: "Se Deus criou o homem à sua imagem, o homem lhe deu o troco". Tal foi então o infeliz desvio do humanismo antropocêntrico da Renascença.

Encontrar-se-á essa tendência ao longo dos séculos seguintes, preconizando primeiramente a ***tolerância*** (excelente, mas insuficiente sobrevivência da caridade cristã), depois o ***ateísmo***, na origem da ***secularização*** do pensamento ocidental (não confundir com a laicidade da cultura). Esta secularização, deixando profundo vácuo religioso insuportável no homem, gerará rapidamente todas as ***ideologias substitutivas*** dos tempos modernos que ocuparão o lugar da fé cristã. Ver-se-ão mais adiante os duplos efeitos, benéficos e perversos, que tais ideologias produzirão na história política, econômica e financeira do Ocidente, do mundo inteiro em seguida. O liberalismo integral, depois os diversos socialismos, tornar-se-ão verdadeiras crenças profanas, substituindo a religião, sem jamais confessá-lo.

De sua parte, a Reforma tomava direção divergente. Reportando-se às fontes mais antigas do cristianismo original, ela evocava o ***humanismo de Deus***, isto é, o mistério da incarnação divina no representante da humanidade, Jesus de Nazaré. Reatava assim com o humanismo cristão das origens, um ***humanismo cristocêntrico***. Os entes humanos não estavam mais condenados a conceberem por si mesmos imagens de Deus, representações imaginárias, ídolos. A Palavra de Deus tornada carne (Evangelho de João, c. 1), o próprio Deus dava-se a conhecer na pessoa de um homem. Satisfazia assim a expectativa secular da humanidade. Abria dessa forma ao ser humano o caminho de seu próprio conhecimento e lhe oferecia assim a possibilidade de reencontrar sua verdadeira identidade. Homens e mulheres eram convocados a ***renascer*** na conformidade dessa imagem de Deus, a cuja semelhança haviam sido criados. E através dessa ***vida nova***, esse ***renascimento***, eles reencontravam ao mesmo tempo o próximo, ele também primitivamente criado segundo a mesma imagem.

Esse ***humanismo cristocêntrico***, essa nova imagem do homem, redescoberta pelo cristianismo reformado, permitia a cada indivíduo compreender que sua natureza atual era uma natureza degradada e que devia ser restaurada. Mas essa nova concepção permitia-lhe também descobrir que ele trazia em si, como toda pessoa, ***os traços*** maravilhosos de sua identidade primeira. Cada indivíduo podia, portanto, conhecer-se a si mesmo e redescobrir que toda a criação era também convidada para sua renovação (Romanos, c. 8, v. 20-21).

Vê-se tudo o que, de um lado, a Renascença podia subministrar à Reforma pelo alargamento dos novos conhecimentos em todas as direções do saber racional, e tudo o que, de outro lado, a Reforma podia oferecer aos humanistas, lembrando-lhes que o homem só se conhece verdadeiramente quando faz em Cristo a redescoberta de sua humanidade primitiva, hoje desnaturada.

Mas, a distância, que haviam assumido com relação à pesquisa teológica renovada certos humanistas, arrefecidos pelo autoritarismo exclusivista do catolicismo romano, só

fará aprofundar-se. Ela alargar-se-á, como havia previsto Erasmo, quando receava que a Renascença se restringisse a um retorno puro e simples à civilização pagã da Antigüidade. Irá até à completa separação do cristianismo para incidir na ilusão de um conhecimento do homem por ele mesmo, recurvado sobre si mesmo e indiferente à Revelação cristã. Tal será a fonte de todas as extravagantes utopias que produzirão as ideologias políticas modernas, origem dos sangrentos conflitos do século XX. Esses simulacros da fé cristã arrastarão mesmo no seu desvio muitos cristãos.

Essas discrepâncias, já percebidas no século XVI, forçarão os reformadores a marcar, por sua vez, sua distância com referência a essa tendência rumo a um humanismo secularizado. Isto será a fonte de mal-entendidos duradouros entre cristãos reformados e humanistas, a despeito da complementação e das potencialidades de enriquecimento mútuo de seus conhecimentos. Reportar-nos-emos a isso a propósito das ideologias profanas, produtos do século das Luzes, e do bom uso que cumpre delas fazer. Pois, reformados e humanistas se reagruparão nas revoluções democráticas para abater o Antigo Regime de direito divino, sustentado pela Igreja Romana.

## 4. Do absolutismo de direito divino à democracia.

É precisamente na guinada da História, assinalada pela Renascença e pela Reforma, que se desenham os futuros regimes político-religiosos dos tempos modernos. Isso é verdadeiro mesmo para a Rússia, país tão afastado, aparentemente, daquilo que se passa no resto do mundo. Depois do assalto destruidor do Islã na bacia mediterrânea, desde o século VII, e em seqüência à tomada de Constantinopla em 1453, a Rússia permanece a única nação livre do Leste europeu. O cristianismo ali assumira a forma da ortodoxia oriental. Esse império adotara, também, o esquema antigo de governo temporal e espiritual de tipo romano. Mas transformou-o, invertendo-o. Instituiu o *césaro-papismo* (regime onde o poder político domina o poder religioso). O Czar (César) nele tem a precedência sobre a autoridade eclesiástica. É também regime autoritário e hierárquico. Ora, radicalmente secularizado no século XX pelo ateísmo marxista, esse modelo, onde o Estado é onipotente, era assumido e robustecido pelo comunismo. Subsistirá até seu recente desmoronamento. Essa passagem do antigo para o novo regime assemelha-se, um pouco, ao que ocorrera um século mais cedo na França. O modelo monárquico de direito divino fora reassumido, radicalmente secularizado é verdade, pela República autoritária e centralizada dos Jacobinos, no tempo da Convenção.

Os arquétipos de organização social e religiosa ficam profundamente inscritos na memória dos povos, ainda quando os novos beneficiários do poder renegam as origens.

No âmbito religioso como no âmbito temporal, no regime teocrático como no regime césaro-papista, a autoridade vem de cima. Ela dita sua vontade, suas ordens e suas leis a um povo educado para recebê-las e obedecê-las. Esta é, como se verá em parágrafo próximo, a razão pela qual o exercício da democracia será tão tardio e tão difícil nos países do Leste assim como nas nações católicas, ou de origem católica mas secularizadas. São esses, também, os motivos por que nelas é tão fácil o advento de regimes autoritários e militares, por vezes totalitários.

Como foi lembrado antes, a herança das democracias antigas se mantivera, ao longo da Idade Média, em pequenas comunidades rurais ou urbanas. Mas, sempre controlada pelas grandes monarquias reais ou imperiais, esse modelo não gerara qualquer das grandes democracias ocidentais. Ademais, a democracia era freqüentemente muito relativa, acompanhando-se, por vezes, da servidão e, mais tarde, do regime censatário.

Com a Reforma e nos séculos seguintes, surgem na Europa outros tipos de governo. Forjam-se a partir das mentalidades protestantes e das estruturas democráticas de suas Igrejas. Desde o século XVI em Berna, Bale ou Genebra, no século XVII na Inglaterra (um século antes da Revolução Francesa), depois na Holanda, nos Estados Unidos, nos países nórdicos, por toda parte onde prosperam maiorias ou fortes minorias protestantes, instalam-se regimes liberais e democráticos, sob a forma de repúblicas ou de monarquias parlamentares constitucionais.

Verificar-se-á que, graças à penetração do individualismo desenvolvido pelo liberalismo econômico nos países latinos fiéis ao catolicismo romano, tais regimes democráticos neles se estabelecerão embora progressiva e tardiamente, mas não sem sofrimento e violentas reações contra-revolucionárias.

Constatar-se-á, também, que, nesses mesmos países, o comunismo penetrará mais rapidamente e será muito mais ativo e virulento que naqueles outros. Na Inglaterra, por exemplo, o notável esforço do metodismo protestante no intuito de acudir e mesmo sustentar na luta as camadas miseráveis do proletariado, no curso da revolução industrial, encorajou muito cedo um trabalhismo moderado e democrático que por longo tempo erigiu barreiras ao comunismo.

Desde os primórdios, a Reforma correspondeu, também, à expectativa dos pobres propondo, como fez em Genebra por exemplo, um novo humanismo social, o do cristianismo original. Tais serão, nos países reformados, os fundamentos de uma democracia equilibrada tanto quanto de prosperidade relativamente equitativa para todos.

Importa, porém, evitar de inverter a ordem dos valores e de ver na Reforma um movimento principal e prioritariamente político ou sócio-econômico. Seria esquecer suas prioridades espirituais. Pois, o novo estatuto político, econômico e social, que ela proporá, será apenas *a conseqüência* de sua preocupação principal: redescobrir, na sua pureza original, a vida nova proposta pelo Cristo dos Evangelhos, e viver retamente, no mundo profano, a fé cristã assim renovada.

Portanto, antes de examinar as estruturas políticas e sociais induzidas, em larga parte, pelo curso da Reforma, importa considerar quais foram os valores primordiais que essa renovação propagou para construir uma nova cidade. Esquecendo levar em consideração tais prioridades, arrisca-se nada compreender a respeito das razões profundas e primordiais do aparecimento das grandes democracias modernas. Estas razões são muitas vezes ignoradas ou ocultas por observadores, que tomam os fenômenos aparentes e superficiais da história como causas, quando muitas vezes são meros efeitos secundários de causas religiosas, mais determinantes porque mais profundas. Invertendo assim as relações entre os fatos, fica-se exposto, além disso, aos questionamentos sem resposta, que despontam hoje ante o espetáculo aterrador de tantos regimes políticos insensatos, minados pela corrupção, as intrigas mortíferas e os

conflitos sanguinários, tribais, étnicos ou raciais encarniçados. A democracia não consegue instalar-se nem permanecer lá, onde as premissas religiosas ou filosóficas profundas das populações são estranhas aos princípios evangélicos, iluminados pelo cristianismo reformado.

## 5. As prioridades da Reforma.

A Reforma não foi nem pretendeu ser em primeiro lugar uma reforma da sociedade apenas; nem mesmo unicamente uma renovação moral, a base indispensável sobre a qual se constroem as relações humanas. Procurando restaurar um cristianismo fiel a suas origens, ela pretendia reproporcionar ao mundo o conhecimento do ser humano, tal qual ele é em sua complexidade, e sobretudo indicar a cada indivíduo as possibilidades de sua restauração, na perspectiva de uma vida política co-participante e de relações econômicas eqüitativas. Propunha-se dignificar os fundamentos originais da vida espiritual, donde derivam os valores morais e cívicos imprescindíveis à boa marcha das sociedades.

O pastor Marc Boegner, primeiro presidente do Conselho Ecumênico das Igrejas e ex-presidente da Federação das Igrejas Protestantes, era eclesiástico que usufruía de formação tanto jurídica e diplomática quanto teológica, um pouco como havia sido a do próprio Calvino. No seu livro intitulado *A Influência da Reforma sobre o Desenvolvimento do Direito Internacional*[31], ele escrevia: "Se, no limiar dos tempos modernos, a Europa sofreu um abalo cujos efeitos estão longe de serem exauridos, é porque as consciências dos homens viveram um drama espiritual, do qual saíram tendo encontrado *numa completa dependência para com Deus* o segredo de *uma liberdade moral*, da qual deviam nascer *todas as liberdades modernas"*.[32] (Nós sublinhamos).

Este historiador protestante reitera portanto, ressaltando-lhes os fundamentos espirituais, as constatações enunciadas pelos autores católicos citados anteriormente (cf. a Introdução). Ele escreve ademais: "Por mais imprevistas aos reformadores que tenham sido as conseqüências sociais e políticas que a Reforma devia provocar, elas se achavam implícitas, todavia, quer na atitude que eles haviam assumido com relação à Igreja quer nas doutrinas segundo as quais formularam sua fé."[33]

Um dos primeiros ensinamentos evangélicos exaltados pela Reforma, que mais transtornou a condição humana com relação às concepções da Idade Média, é a proclamação de que um *chamamento individual* é endereçado por Deus a *cada indivíduo* qualquer que seja ele, e sem a intermediação necessária de uma hierarquia clerical, o que faz de cada indivíduo uma pessoa única e inteiramente *responsável por si própria.* Essa responsabilidade *primeira* dos indivíduos deve exercer-se em todos os domínios.

Mas, considerando os desvios que padecerá a ética cristã dos tempos modernos, sob a influência da descristianização do pensamento da qual se falará mais longe, urge determinar que essa *responsabilidade* não se exerce apenas por cada indivíduo ante si

[31] Marc Boegner, L'influence de la Réforme sur le développement du droit international, Paris, 1926.
[32] Marc Boegner, L'influence de la Réforme... Op. Cit. P. 13.
[33] Ibid.

próprio, mas também e sobretudo diante de Deus e seu julgamento divino. Em virtude dessa comunhão com Deus, a responsabilidade de cada indivíduo é o fundamento de uma *liberdade* particular, que não é uma *liberdade incondicional*, mas uma *liberdade submissa.* Trata-se de uma *liberdade comedida e controlada*, aquela que decorre da emancipação pessoal e da *vida nova* recebidas na *comunhão* e no *perdão* de Cristo. Não é mais questão da *liberdade louca* que requesta o homem natural centrado sobre si mesmo, considerada como valor profano autônomo capaz de bastar-se a si mesma, essa liberdade que proporá, com suas excelentes qualificações mas também com seus perversos aspectos, a ideologia profana do liberalismo integral moderno. Pois, nesse cenário de uma cultura inteiramente secularizada, essa liberdade individualista transformar-se-á na liberdade desenfreada e egocêntrica, que torna paulatinamente desgovernáveis as democracias modernas.

Outra afirmação essencial da Reforma é que a vocação e a responsabilidade individuais, que o Evangelho confere a cada indivíduo, levam ao exercício do *sacerdócio universal* na Igreja. O Evangelho faz, com efeito, de cada crente, sujeito à autoridade única e universal da Palavra de Deus, seu próprio sacerdote. É um sacerdote leigo, pode-se dizer, plenamente responsável por sua vida espiritual e a de sua Igreja, na sua comunhão com os ministérios particulares que suscita o Espírito Santo.

O princípio do sacerdócio universal estará na base da concepção democrática da Igreja, primeiro, e da cidade, depois, quando os protestantes terão dele apreendido todo o significado religioso e político.

Essa perspectiva da plena responsabilidade de cada indivíduo, tanto no seu comportamento espiritual e moral quanto na sua função eclesiástica e cívica, revoluciona consideravelmente a antiga visão do catolicismo romano. Neste, a autoridade desce do alto para baixo até o fiel. É a hierarquia, que detém um poder sagrado e que dita a cada indivíduo como deve compreender a verdade do Evangelho e qual deve ser consequentemente seu comportamento moral e social. Mais profundamente ainda, é essa hierarquia que se apropria do direito exclusivo de distribuir o que é sagrado. Ela é o relé obrigatório que faz a comunicação entre Deus e o homem, por intermédio dos sacramentos. Isso, sob o aspecto psicológico, contribui intensamente para sagrar as hierarquias eclesiásticas e, por analogia, as hierarquias políticas. E estas também se agrupam sob o modelo vertical. Além disso, a hierarquia espiritual comanda e ordena o regime temporal.

Contrariamente, a responsabilidade individual conferida diretamente a cada crente faz dele o *delegado* da autoridade divina, quer no reconhecimento dos ministérios que o Cristo suscita no interior da Igreja, quer, por analogia, nas diversas funções da sociedade temporal. Trata-se de um princípio fundamental na construção da vida comum, espiritual, depois temporal. Aqui, *a autoridade*, que procede de Deus, é comunicada diretamente ao povo dos crentes e, em seguida, por ele delegada, de baixo para cima, às autoridades humanas, eclesiásticas, depois políticas, na medida da *vocação* que lhes é reconhecida.

Nas sociedades protestantes, esta comunicação da autoridade - importa repeti-lo porque é essencial para compreender as diferentes mentalidades político-religiosas dos povos - orienta-se, portanto, exatamente no sentido inverso daquele que prevalece na concepção católica romana, porquanto, lá, a autoridade vem do alto descendo até o povo.

A respeito da primeira afirmação básica do pensamento reformado que se acaba de mencionar, o chamamento de Deus que suscita a *responsabilidade* pessoal, Marc Boegner escreve: "Seguramente, ...as liberdades intelectuais, sociais, políticas, estão implicitamente contidas na liberdade espiritual que Lutero, Calvino e seus companheiros de luta usaram vis-à-vis da Igreja, de sua doutrina e de sua disciplina."[34]

Após ter recordado outra afirmação essencial da Reforma, *a autoridade única da Santa Escritura,* da qual cada crente é o intérprete único responsável perante Deus, Marc Boegner ressalta, ainda, que essa doutrina devia ter conseqüências culturais consideráveis. "Já que a Bíblia substituiu aos padres como autoridade, faz-se mister que os fiéis, *todos os fiéis,* possam conhecê-la e empreendam um *estudo pessoal* dela. É necessário, portanto, que ela seja traduzida para as diversas línguas nacionais e que cada fiel aprenda sua língua materna de modo que possa ler a Bíblia com proveito. Daí a necessidade de uma *instrução popular,* pela qual a atividade intelectual do povo é despertada e excitada. Daí, também, o aparecimento de literaturas nacionais, que auxiliam os povos a tomarem consciência de seu gênio e de suas aspirações."[35] (Nós sublinhamos.)

Pode-se acrescentar hoje: daí também decorre a cautela dos países europeus de tradição protestante, os países nórdicos especialmente, para se deixarem enclausurar numa Europa política de tipo excessivamente centralizado, concebido algo demasiado segundo o modelo romano autoritário e centralizador, e a propensão desses países para formarem, a exemplo da Suíça, modelos confederados, europeus e mundiais, ao mesmo tempo coordenadores das nações e respeitosos das diferentes identidades.

A responsabilidade por seu próprio desenvolvimento espiritual, moral, intelectual e até físico, incumbe, pois, em primeiro lugar a cada fiel, mas também a cada comunidade encarregada de prover a educação cultural de cada indivíduo. Ela acarreta o florescimento da pessoa, que logo repercute na vida política e econômica. Esse é o ponto de partida obrigatório para que desabroche e funcione uma civilização democrática completa.

Talvez se faça preciso lembrar, a esse respeito, que, no pensamento calvinista, as autoridades políticas democráticas, que constituem o Estado, têm uma vocação particular, que as torna responsável perante Deus no exercício de sua função. Sua missão é muito distinta, porém, daquela da Igreja. Esta está encarregada de anunciar a vida nova oferecida aos cidadãos e às cidadãs na comunhão do Cristo, com a ética que dela decorre, ao passo que os magistrados se acham incumbidos de manter mediante as leis, e mesmo pela força se necessária, um nível de moral na sociedade que deva aproximar-se quanto possível da ética cristã, mas que jamais poderá atingi-la, dada a natureza corrompida dessa sociedade global. A Igreja anuncia o reino de Deus que chega, embora já inaugurado só em muito pequena parte, na vida dos crentes, enquanto que o Estado somente pode dele refletir imagem muito distante. E para que essa imagem seja a mais próxima possível desse reino - para que o nível da ética do Estado seja o mais elevado possível -, a Igreja tem importante missão de aconselhamento e também de intercessão junto às autoridades. Ela deve recordar a todos os fiéis (que tendem a esquecê-lo) que os

[34] Ibid.
[35] Ibid. p. 14.

magistrados são ministros de Deus (Romanos, c. 13), que a prece de intercessão a favor deles constitui igualmente obrigação pessoal de todo crente.

Vê-se, pois, em razão de tudo o que acaba de ser dito, que o regime político democrático não é criador por si mesmo dos valores que o fazem viver. Ele está incessantemente ameaçado por todas as formas de perversão social, prestes a manifestarem-se. Ele só pode perdurar como produto de ética que deve ser incessantemente renovada por uma fé, a única capaz de transformar e reconstruir a vida individual e coletiva.

Constata-se, também, quão estranha é ao cristianismo reformado a idéia de que o Estado e a Igreja possam ser dirigidos por uma só e mesma autoridade, como a que se acha incarnada pelo Sumo Pontífice, Soberano político e Soberano religioso ao mesmo tempo.

Em resumo, responsabilidade individual e coletiva, religiosa e cívica, liberdade pessoal e política, florescimento cultural, são produtos do convite dirigido a cada indivíduo pelo Evangelho, e da vida nova que se lhe segue quando essa vocação é percebida e atendida.

Tais valores não são, portanto, naturais ao homem atualmente desnaturado. São o fruto de uma transformação prévia deste, quando aceita ser interpelado pelo Evangelho.

A íntima interpenetração da Reforma e da Renascença contribuiu amplamente para a sua promoção no Ocidente. Mas, o materialismo e as ideologias substitutivas engendradas pela secularização do pensamento, no decurso dos séculos subseqüentes, acabaram por fazer crer que uma civilização arrancada de suas raízes espirituais conseguiria produzir espontaneamente todos esses valores. Essas ideologias substitutivas proliferaram. As debilidades do primeiro, o liberalismo integral, materialista e desenfreado, engendraram as ideologias seguintes, os diversos socialismos, ateus também eles, que estão também eles na reação do nazismo, do fascismo e do franquismo. Estas últimas ideologias não são atéias, mas, o que é pior, confiscaram a religião, posta a serviço de seus sombrios desígnios. Todas essas ideologias, que tomaram o lugar da fé cristã, transformaram-se em crenças que, uma vez dissipadas, deixaram no Ocidente e no mundo atual um vácuo espiritual, e muitas vezes um desespero, que se mostram propícios a toda sorte de novidades inflamadas da demagogia religiosa, filosófica ou política.

A história contemporânea mostra que a busca pelos frutos da Reforma - uma democracia que funcione e um desenvolvimento cultural, econômico e social eqüitativo - se frustra, porque suas raízes não são reconhecidas e sua cultura é descurada, ou mesmo desprezada. Mas, a cultura dessas raízes, os protestantes não lhe detêm o monopólio. As verdades prioritárias afirmadas pela Reforma são destinadas e ofertadas no Evangelho a todo o mundo. Protestantes também as esqueceram. Mas, vasto movimento ecumênico, que perpassa todas as confissões, está na iminência de redescobri-las.

## 6. Lutero abriu o caminho, Calvino alargou-o.

Assinalou-se já, nas observações dos autores citados na introdução, que os reformadores não foram todos, a igual título, artífices da democracia. Os estudiosos

católicos mencionados ressaltaram o atraso neste ponto experimentado pelo luteranismo, a meio caminho entre o calvinismo e o catolicismo. É preciso notar, a este respeito, que os reformadores da segunda geração, Bucer, Zwingli, Viret, Farel, Calvin, se achavam em melhor posição que Lutero para resgatar as implicações sociais e políticas do Evangelho redescoberto. Elas eram, aliás, secundárias, conquanto importantes aos olhos deles, desejosos que estavam, sobretudo, por divulgar entre os povos amplo conhecimento da Palavra de Deus. A diferença de concepção entre Lutero e os reformadores de Estrasburgo, de Zurique ou de Genebra, pode ser formulada como o faz o historiador francês Frank Delteil. Lutero, explica ele, foi o primeiro a bater-se por lançar luz sobre as condições da salvação individual, a propósito da qual havia ele descoberto, após muito sofrimento pessoal, que ela é oferecida gratuitamente a cada indivíduo, sem que se faça preciso adquiri-la pelo acúmulo de méritos. Sem subestimar a importância desta redescoberta primordial, seus sucessores puseram em evidência as repercussões que tal descoberta devia ter na vida da cidade. A sociedade devia organizar-se de forma nova, em harmonia com a nova maneira de viver o Evangelho. Comparando Lutero e Zwingli, Delteil escreve: "Ambos desejam a purificação da Igreja, mas os procedimentos são diferentes. Um, monge, preocupa-se com a *salvação pessoal*, o outro, sacerdote e capelão, profundo conhecedor das necessidades de seus contemporâneos, com a *salvação de seu povo*."[36]

Impunha-se citar aqui essas observações porque, como já se viu e como se verá ainda a respeito das influências do protestantismo sobre o desenvolvimento da vida econômica, calvinismo e luteranismo são muitas vezes colocados em confronto. Sem desmerecer suas diferenças, convém colocá-las no seu contexto histórico e bem avaliar o que cada uma dessas confissões protestantes proporcionou de especial para a civilização, além daquilo com que elas contribuíram em comum.

Por isso, é preciso permanecer atento à observação feita, com referência a cada ética em particular, pelo professor Roger Mehl. "Se, escreve ele, se pretende repor a ética social no contexto de diálogo entre as confissões da Reforma," importa dizer que essa ética insiste sobre "a deliberação luterana de nunca permitir que o Evangelho se torne lei", isto é, uma moral autoritária destacada da fé, e sobre "a decisão calvinista de *organizar, transformar e renovar* o mundo para atestar a glória de Deus". Isso significa, noutros termos, que a ética decorre da fé e não poderia reduzir-se a uma lei moral autoritária (Lutero) e que não poderia existir fé cristã viva sem engajamento ético concreto, de natureza política, econômica e social no mundo (Calvino).[37] Lutero insiste sobre a conversão e a vida nova que provém da comunhão com o Cristo. Calvino sublinha e desenvolve as conseqüências dessa renovação para a permanência de uma vida harmoniosa dos indivíduos e das sociedades.

## 7. A Reforma: nem começo, nem arremate, mas uma marcha para um ecumenismo respeitoso das diversidades.

[36] F. Delteil, Le protestantisme, hier, demain, Paris, 1974, p. 31.
[37] Roger Mehl, Pour une éthique sociale chrétienne, Neuchâtel, 1967, p. 67. Cf. do mesmo autor, Éthique catholique et éthique protestante, Neuchâtel, 1970. Nós sublinhamos.

A esta altura da reflexão sobre o protestantismo e suas incidências sobre a sociedade, convém, para evitar os mal-entendidos por vezes difundidos mesmo entre os protestantes, determinar, também, que a Reforma nunca quis ser uma inovação, um *começo*, na história do mundo ou da Igreja cristã, e, menos ainda, um *arremate* que marcaria o término de uma marcha dessa Igreja universal. Com efeito, a Reforma nada inventou, propriamente falando, porquanto só fez rebuscar e reencontrar as raízes próprias da fé cristã, que mergulham tanto no patrimônio judeu integral do Antigo Testamento quanto na herança dos apóstolos e dos discípulos de Jesus Cristo, que nos é transmitida pelo Novo Testamento. A força dos reformadores consiste em nos ter ensinado um *método* de reinterpretação sempre nova (com referência a situações históricas cambiantes e a culturas diferentes) da eterna e imutável Palavra que Deus dirige a suas criaturas através das Escrituras, dinamizadas pelo Espírito Santo.

A Reforma nunca exigiu dos crentes que repetissem servilmente o que ela fez ou disse. Os reformadores nunca pretenderam ser infalíveis (como pretende ser, desde o século XIX, e em certas circunstâncias, o papa católico romano). Nosso mestre único, dizia um teólogo reformado (K. Barth), não é Calvino, mas Jesus Cristo, o mestre de Calvino. Pode-se dizer igualmente de Lutero e dos outros autores reformados. No tocante às Confissões de fé da Reforma e à sua ética, elas são modelos, mas não dogmas ou princípios eternos na sua formulação ou aplicação. Estão ligadas a uma linguagem, uma cultura, as do Ocidente, e pertencem a uma certa época. As Igrejas doutros locais, doutros tempos e doutras culturas devem constantemente refazer o que a Reforma fez: repensar, novamente e para sua época, a eterna Palavra de Deus que ressoa nas Escrituras. Tal recomeço é condição essencial da *vida nova* dos cristãos. É, por sua vez, condição indispensável da renovação das culturas e das sociedades, renovação que lhes permite reencontrar sua verdadeira identidade. A cultura ocidental não tem menos necessidade, do que qualquer outra cultura, dessa renovação espiritual constante, para descobrir o verdadeiro apelo humanista; caso contrário, seu declínio é certo.

Outro esclarecimento é também necessário. Não há mérito algum em ser protestante. Segundo os princípios supremos da Reforma que acabam de ser recordados, o reencontro com Deus e com seu amor, de onde advém seu perdão e a vida nova, a salvação, é dom gratuito oferecido a cada indivíduo, efeito da pura graça divina (sola gratia). E é pela fé unicamente (sola fide) que essa salvação pode ser recebida, sem mérito algum da parte daquele que a recebe. Suas obras, suas boas ações, seu comportamento, sua ética e seus engajamentos são apenas a *conseqüência* e não a *condição* desse dom. Isso deve ser lembrado no momento em que está iminente ouvir os numerosos testemunhos, que fazem do protestantismo original um fator decisivo no advento das grandes democracias modernas e na arrancada de seu desenvolvimento econômico. Os protestantes poderiam extrair disso algum orgulho e esquecer muito facilmente - o que fizeram e fazem muitas vezes, como se verá - suas responsabilidades específicas nessas áreas, sua ética social em particular.

Enfim, em face do futuro e a despeito de todas as cruéis contradições da história contemporânea, a fé cristã é otimista e repleta de esperança no tocante à Igreja inteira, todas as confissões indistintamente, e também ao mundo. O protestantismo nunca constituiu, nem jamais constituirá, um terreno reservado da graça de Deus. Não há

monopólio algum na difusão do amor divino. A confiança, que infunde a comunhão com Cristo, o único chefe da Igreja, permite, sobretudo, divisar progresso na expressão visível da unidade dessa Igreja universal e diversa. É possível entrever as conseqüências advindas dessa unidade em prol da paz, da justiça e da salvaguarda da humanidade e de toda a criação.

## 8. A legitimidade da democracia contestada por Roma.

O atraso no advento de um ecumenismo evangélico e fraterno, a serviço de todos os povos, tem conseqüências terríveis na sua vida social, especialmente política.

Para bem compreender a dificuldade da emergência e, depois, da sobrevivência da democracia no Ocidente e, por fim, no resto do mundo, cumpre notar que, durante toda a Idade Média e até o fim do século XIX, sua legitimidade foi contestada pela Igreja Romana, da mesma forma que é ainda hoje, na maior parte do mundo, por religiões que naturalmente encorajam diversas formas de despotismo, mais ou menos religioso e mais ou menos esclarecido.

Já se mencionou a origem pagã do duplo mandato político e religioso, que se arrogou o Soberano Pontífice da Igreja Romana. Viu-se, também, o desenvolvimento tardio dessa pretensão, com relação às concepções da Igreja cristã primitiva.

Recordemos, aqui, algumas noções elementares, que prevaleceram na Idade Média e que permanecem vivas nas populações mantidas afastadas da Reforma, no tocante ao estatuto da Igreja e do Estado e às suas relações recíprocas.

Nesta visão medieval da autoridade, o poder civil só adquiria legitimidade em virtude da delegação que ele recebia do poder religioso. A única autoridade suprema reconhecida era, com efeito, a que provinha de Deus e este, pretendia-se, exercia-a mediante o único poder religioso então reconhecido no Ocidente, o da Igreja Romana. Ela achava-se, por sua vez, autorizada a delegá-la ao poder político. Essa era a autoridade político-religiosa de direito divino.

Essa doutrina, que atribuía ao Soberano Pontífice a origem do duplo poder político e religioso, fora definida pelo papa Gregório VII (1025-1085). Ela foi constantemente reformulada pelos Soberanos Pontífices no decurso dos tempos. Inocêncio III, por exemplo, repetiu-a nos seguintes termos: "Tal como a lua toma emprestado do sol a luminosidade, a qual é inferior em quantidade e qualidade, assim o poder real recebe da autoridade pontifícia o brilho de sua dignidade."[38] Ainda que a Igreja Romana haja reconhecido muito tardiamente o princípio da democracia (Leão XIII, em 1892, recomendando, enfim, a "adesão" à república), o modelo autoritário e hierárquico permanece o modelo supremo de referência dessa Igreja. Após ter legitimado o Antigo Regime e o prolongamento das estruturas monárquicas nos países latinos, esse modelo inspirou os regimes autoritários e militares nascidos em terra católica no século XX na Europa e, em seguida, na América Latina especialmente.

O regime teocrático, depois de ter por muito tempo governado os Estados Pontifícios que se estendiam, com as diversas propriedades da Igreja Romana, por parte

[38] Cf. E. Doumergue, Jean Calvin, tomo V, p. 393.

importante da Europa, sobrevive ainda no Estado moderno do Vaticano. O Soberano Pontífice é simultaneamente chefe espiritual da Igreja e chefe temporal do Estado. E, embora esse Estado seja minúsculo (foi reduzido à mais simples expressão, não pela vontade do Papa, mas pela imposição dos adversários, os Estados modernos, decididos a reduzir o poder, então temível, dos Estados Pontifícios), seu chefe político-religioso está nada menos que na direção de vasta rede política (e religiosa) mundial, formada por seus delegados pontifícios, núncios apostólicos. São sacerdotes dedicados à Igreja de Roma, funcionando como agentes diplomáticos (e religiosos) que são acreditados, no nível de embaixador, junto a governos. São encarregados de observar e influenciar a política desses Estados, dada a impossibilidade de exercer sobre eles soberania por longo tempo reivindicada. Recordem-se a respeito os diuturnos e sangrentos conflitos da História pelo exercício dessa soberania, celebrizados pela "guerra das investiduras" (Henrique IV, Canossa, 1077).

Desde então, o papa nunca mais renunciou à pretensão de ser simultaneamente o chefe de um Estado (o do Vaticano), cuja política tenta influenciar o mundo inteiro (pela diplomacia), e o chefe de uma Igreja muito peculiar que se diz "católica", isto é universal, representando toda a cristandade. Radicalmente contestada e extinta pelos governos da época, em 1870, essa dupla soberania política e religiosa foi restabelecida pelos Acordos de Latrão, em 1929, assinados pelo ditador fascista Benito Mussolini. O Estado italiano reconheceu "a plenitude da soberania papal sobre o Estado do Vaticano" e "a independência soberana da Santa Sé no âmbito internacional".[39]

Dito isto, importa sublinhar que, se o sistema político-religioso do catolicismo romano é altamente contestável, tanto sob o ângulo religioso quanto sob o aspecto político, a pessoa dos Soberanos Pontífices não poderia ser igualmente posta em questão, como também nenhum membro dessa Igreja considerado no seu valor pessoal. Pode-se, ao contrário, constatar que certos papas têm sido muito ilustres personalidades morais e espirituais e sublinhar, aliás, que numerosos protestantes só podem felicitar-se pelos enriquecimentos, por vezes importantes, e os encorajamentos na sua fé e sua ética, que puderam auferir de sua convivência com irmãos e irmãs católicos, leigos ou eclesiásticos. Já se mencionou isso, mas deve ser reiterado para evitar mal-entendidos a propósito das críticas, que devem ser dirigidas *ao princípio* e à *prática atual* da confusão dos poderes, políticos e religiosos, cara ao catolicismo romano.

No capítulo consagrado à ação ecumênica contemporânea, ressaltar-se-á que a sobrevivência dessa estranha estrutura político-religiosa constitui obstáculo incontornável ao avanço da unidade dos cristãos. Decisivamente incompatível com uma noção evangélica das relações entre a Igreja e o Estado, ela é ademais inadmissível sob a visão política de um Estado democrático leigo. Está-se um pouco diante do mesmo tipo de relações ambíguas estabelecidas entre poder religioso e poder político que estabelece o Islã. Por mais radicalmente diferentes que sejam, esses dois modelos favorecem a ingerência de uma religião estrangeira nos assuntos públicos de todo o país que mantém relações diplomáticas com eles. Quando os núncios apostólicos intervêm, nunca se sabe exatamente quando a Igreja ( Estado) estrangeira de Roma intervém na política da nação, nem quando o Estado ( Igreja) estrangeiro se intromete nos assuntos religiosos.

[39] Michel Mourre, Dictionaire historique universel, Paris, 1968, t. 2, p. 1171.

Além disso, o Estado ( Igreja) do Vaticano é a única Igreja ( Estado) que tem acesso às inumeráveis instituições internacionais enquanto tal. Isso permite à religião católica de agir oficialmente junto a todos os Estados da ONU e fazer valer suas pretensões particulares por via diplomática, em detrimento das opções das outras Igrejas. Por exemplo, todas as decisões recentes, concernentes aos problemas da população, são marcadas por tais intervenções.

Se o Estado-Igreja do Vaticano tem seus padres-diplomatas e seus diplomatas-padres que são os núncios apostólicos reconhecidos, organizações quase secretas como a Opus Dei, no serviço voluntário da Santa Sé, completam essa ação semiclandestina do poder político-religioso da Igreja Romana no mundo.

As relações ecumênicas, desenvolvidas a título pessoal com os católicos (assim como as relações entre Igrejas), obscurecem-se por isso. É que existe cumplicidade tácita, muitas vezes oculta, desses católicos com o sistema suspeito. Sabe-se, porém, que muitos deles o desaprovam e começam a agir para modificá-lo de dentro.

## 9. Um freio no desenvolvimento democrático dos protestantes.

Conforme as concepções tradicionais da Idade Média, o poder religioso e o poder político só podiam exercer-se de forma autoritária e hierárquica. A Reforma calvinista chocou-se, mesmo em territórios protestantes, com sobrevivências desses antigos esquemas muito profundamente inseridos nas mentalidades conservadoras. Assim é que na Grã-Bretanha, a forma presbiteriana (democrática) da Igreja calvinista, que John Knox lá introduzira, e a forma democrática do Estado, que devia daí provir, mostraram-se necessariamente em oposição à estrutura episcopaliana da Igreja anglicana e ao absolutismo real do agrado dessa Igreja. Tornava-se, pois, inevitável que tais concepções democráticas novas encontrassem resistência encarniçada e violenta da parte dos realistas. As lutas contra a Reforma e os protestantes democratas tinham também, portanto, motivação política a par da justificação religiosa, como se verá no capítulo seguinte.

Mas, a idéia muito reformada da responsabilidade individual dos crentes, tanto no plano religioso quanto no âmbito político, acaba triunfando tanto no anglicanismo quanto no luteranismo, com a introdução das monarquias parlamentares em numerosos países, nórdicos particularmente.

No Santo Império Germânico, dividido por disputas religiosas e submetido à pressão dos turcos muçulmanos que ameaçavam suas fronteiras, uma paz confessional, ao menos provisória, fazia-se necessária. Após a revolta dos camponeses de 1525, seguindo-se a Dieta de Augsburgo de 1530, foi adotado o princípio segundo o qual a religião do povo devia ser a do príncipe que decidia sobre ela. Os magistrados e os príncipes decidiam, portanto, a sorte política e religiosa de sua população. O luteranismo teve, também, de se adaptar bem ou mal a essa nova modalidade de césaro-papismo da cúpula.

Percebe-se, assim, quão marcantes para a época foram as inovações introduzidas na Europa pelos reformadores Bucer, Zwingli e Calvino, outorgando ao povo o poder de decisão na Igreja, o que rapidamente se propagou pelas cidades e nações reformadas.

Em países como a França, a democracia será o resultado do amálgama da corrente humanista republicana nascida da Renascença com a corrente democrática proveniente do calvinismo. Ademais, a influência reformada americana desempenhará nisso papel não desprezível, graças mormente ao marquês francês de La Fayette, amigo de Franklin, que combatera com as tropas de Virgínia em 1777 pela emancipação dos Estados Unidos e que, participando no seu regresso a Paris da redação da Declaração dos Direitos do Homem, se referirá explicitamente às Declarações Americanas. Voltar-se-á a esse assunto no próximo capítulo.

**10. Obrigação e limites da submissão às autoridades.**

A obediência dos cidadãos às autoridades políticas, acaba-se de ver, é não só dever cívico mas também religioso. É um dever de consciência, mas de uma consciência que precisa ser esclarecida pelo espírito de Deus. Do contrário, essa consciência deixa-se arrastar à insubmissão ou à revolta, sob todos os tipos de pretextos frívolos ou interesseiros.

Calvino, ademais, conferiu à doutrina cristã do direito de resistência às autoridades um vigor novo. Mas, antes de insistir sobre esse ponto importante de seu pensamento, convém notar que, na prática, ele não cessou de exortar os cidadãos, particularmente os crentes perseguidos, à prece pelos seus governantes, à paciência, podendo ir até o martírio. Essa insistência prende-se ao fato de que a propensão à contestação revolucionária, sem motivo moral imperativo, constitui ameaça permanente à democracia. Pois, esclarece Calvino, o homem é por natureza anarquista insubmisso e ávido de poder pessoal. A submissão por razão moral é um efeito da vontade de Deus. "Quando os povos se submetem aos reis, príncipes, magistrados, escreve, ... certamente isso ocorre sob um impulso e um instinto divinos. Foi Deus que inspirou aos homens esse temor, sem o qual, certamente, eles nunca se submeteriam. Sabemos quanta é a ambição inata em cada homem e quanto cada indivíduo é ávido de dominação, e que é absolutamente contrário à nossa natureza curvar nossos pescoços sob um jugo".

Que a responsabilidade cívica democrática não seja natural ao homem degenerado, disposto a deixar-se arrastar por toda sorte de aventuras, cego que é pelas múltiplas formas de demagogia, pode-se constatar diariamente, hoje como antigamente, e em todas as regiões do mundo. Por esta razão, é que o reformador pôde dizer que em certas circunstâncias em que a democracia está gravemente enferma e corrompida, um governo autoritário, sábio e provisório, e do tipo oligárquico ou mesmo monárquico, é melhor que a anarquia.

Mas, tais observações de Calvino foram, por vezes, interpretadas erroneamente como legitimação possível dos poderes autoritários. Por isso, com o filósofo Paul Ricoeur que o cita, importa ressaltar um texto claríssimo do reformador sobre a democracia: "O povo, diz Calvino, será recebido em sua liberdade e, de fato, o estado mais desejável é quando os magistrados são eleitos... Quando aceitarmos o poder, que isso se faça pela voz comum de todos". "Verdadeira revolução filosófica, observa Ricoeur ao comentar esse texto, a democracia instaura um poder que avança de baixo para cima: o sujeito se faz cidadão e faz o poder. A Reforma dirá que os homens, em todos os níveis, podem governar-se porque a luz divina é concedida a todos. Para o não-

cristão, a democracia é apenas o melhor sistema de governo. Para o cristão, ela é, ademais, a oportunidade que lhe é oferecida para participar no governo dos homens desejado por Deus. Ela estimula-o a uma cidadania *ativa"*.[40]

Faz-se mister lembrar que Calvino tinha sérias razões para insistir, ao mesmo tempo, sobre os benefícios da democracia e sobre as inclinações naturais do homem para a insubmissão e a revolta? Naquele momento da história, as sublevações populares dos camponeses e dos proletários urbanos, suscitadas pelos Anabatistas, serviam de pretexto aos príncipes contrários à Reforma para denunciar os reformados como revolucionários políticos desenfreados. Recordar-se-á que o primeiro escrito de Calvino destinado a grande repercussão, a Epístola a Francisco I publicada no início da primeira edição da *Institution chrétienne,* é uma proclamação de submissão dos protestantes ao soberano que exerce o poder dignamente.

Não é necessário, porém, esclarece o reformador, que o respeito devido às autoridades se torne servidão, que impeça o cidadão de exercer sua liberdade de cristão. "Qualquer risco que possa daí advir, não convém que atribuamos aos principados transitórios da terra tal valor que, por causa deles, deixemos sucumbir o culto de Deus, a pura religião da qual depende nossa salvação...". E sabemos que essa fidelidade pode causar perturbações inopinadas, que não devem atemorizar os crentes fiéis. Pois, Deus vela por eles. Ele encarregar-se-á, se lhes cumpre sofrer, de conferir um destino útil às inquietações e desordens, que podem resultar dessa fidelidade mal compreendida. Não é absolutamente espantoso que tal fidelidade seja não apenas mal compreendida, mas sobretudo mal recebida. Tal foi a sorte de Cristo, tal pode ser também o destino do Evangelho e de suas testemunhas no nosso mundo degradado. Urge, pois, esperar que, hoje ou amanhã, o testemunho fiel prestado ao Evangelho suscite inquietações. "É quase impossível, escreve também Calvino, que em meio a tal perversão, malícia, ingratidão dos homens, a prédica da pura doutrina evangélica não se acompanhe de rivalidades, dissensões e conflitos. Mas, devemos confiar a Deus o cuidado desse mal. Ele aplicar-lhe-á o remédio. Quanto a nós, cabe permanecer com coragem. Confiramos à Providência essa honra de crer que ela intervirá nas dificuldades, que não nos é dado evitar habilmente".[41]

O fim dos mal-entendidos, dos conflitos, das desordens, das perseguições e dos sofrimentos, que as fiéis testemunhas do Evangelho podem suscitar e que devem suportar com paciência, pode ocorrer, elucida o reformador, graças ao aparecimento daquilo que ele denomina um *libertador providencial*. Trata-se, parece, de chefe carismático convocado pela Providência para ministério de salvação pública, destinado por Deus para destituir as autoridades legais, porém ilegítimas moralmente, e substituí-las por magistrados íntegros. É provavelmente uma forte personalidade que, na desordem, se apodera do poder provisoriamente para restabelecer a legalidade. Tais vocações são raras, acrescenta o reformador. E porque são raras, não estamos habilitados a fazer da rebelião um princípio via de regra legítimo. Não é preciso, diz ele, que "se imitem temerariamente" os atos "singulares", os atos "divinos extraordinários".[42]

---

[40] Citação de Raul Crespin, Des protestants engagés, le christianisme social 1945-1970, Paris, 1993, p. 84.
[41] Cf. E. Doumergue, Ibid. p. 498.
[42] Cf. E. Doumergue, Ibid. p. 499.

A par desses libertadores providenciais, que Deus pode suscitar para destituir os tiranos e os governos injustos, existe o que o reformador designa de ***autoridades inferiores,*** convocadas para assumir a defesa do povo. Conquanto tais instâncias não sejam claramente definidas, parece que Calvino alude, num regime monárquico ou despótico por exemplo, aos representantes do povo, como pode ser o Terceiro Estado. Estão encarregados de ser os porta-vozes vigorosos da vontade popular ou de representá-la. Transposta para nossa época, esta concepção de um poder novo, convidado a representar a voz do povo, pode ser aplicada a um grupo representativo com a missão de interpor-se entre um déspota e a população.

No rasto de numerosos historiadores da ciência política que ele cita em apoio de suas teses, Marc Boegner ressalta que as perseguições, de que foram vítimas os protestantes, contribuíram intensamente para estimular suas reflexões sobre os direitos e limites do poder civil. Elas os conduziram a definir, aprofundando-os, os fundamentos teológicos e morais do *direito de resistência.*

"Quem há de negar, ressalta também E. Doumergue citando Paul Janet, que a necessidade de existir não haja levado os protestantes, lá onde eles não eram autoridades, a discutirem os direitos dos governos e a perscrutar-lhes a origem?" "Foi na esteira de tais discussões que o princípio da soberania popular foi sucessivamente desenvolvido por numerosos autores, tais como Théodore de Bèze, Hotman, Duplessis-Mornay, etc. A grande transformação política, que separa a Idade Média da Idade Moderna, é, portanto, um fruto mesclado da Renascença, no tocante à racionalidade, com a Reforma em seguida, no que respeita às motivações espirituais, teológicas, com sua âncora popular."

"O que importa reter aqui, ajunta ainda Boegner, é que ao lado do papa e do imperador que disputavam na Idade Média o governo do mundo, a Reforma fez despontar em cena um novo ator, aquele que, até então, era o galardão da luta entre aqueles dois, o povo, ou mais precisamente *os povos*, as nações."[43]

É no exame dessa ascensão das aspirações populares rumo à democracia que se detém o capítulo seguinte, após algumas últimas observações sobre a missão da Igreja no que respeita à salvaguarda da democracia.

## 11. A Igreja, sentinela da democracia.

Quem fala democracia, não diz necessariamente respeito à pessoa humana, de toda pessoa humana. Durante mais de dois milênios, os regimes parcialmente democráticos da Antigüidade greco-romana e aqueles que subsistiram em algumas cidades, ou certas regiões alpinas, do Ocidente, funcionaram no seio de uma classe privilegiada da sociedade. Marginalizavam, sob proteção e direitos freqüentemente muito restritos, parte da população e principalmente os servos ou escravos, como ocorrerá em seguida nos países colonizados. Entre os homens livres dessas democracias, freqüentes eram os combates pela hegemonia de um grupo sobre outros. Depois, nos nossos dias, em certos países coloniais emancipados, a democracia é dominada por uma tribo, pelo exército, por

[43] M. Boegner, L'influence..., op. Cit., p. 16; Cf. também E. Fuchs et C. Crappe, Le droit de résister, Genebra, 1990.

uma casta sacerdotal ou laica, por um regime presidencial vitalício ou ainda outras formas de despotismo sob aparências democráticas.

Mesmo numa república, são possíveis diversos gêneros de despotismo camuflado, aristocráticos ou populares. Todos os grupos sociais, isolados ou aliados a outros, esperam apoderar-se do poder. Praticam por vezes o nepotismo: os governos distribuem os cargos públicos pela própria família, pelos seus amigos, pelos membros do seu partido. Tal despotismo pode às vezes ser um despotismo esclarecido e pôr em evidência o mérito pessoal das grandes personagens, mas o favorecimento e a emulação da vilania muitas vezes triunfam. Os interesses particulares dos diversos grupos são muitas vezes camuflados por ideologias profanas que lhes servem de justificativa. Ideologias transformadas em crenças secularizadas, carregadas de esperanças ilusórias. A demagogia, que explora essas ideologias, é muitas vezes capaz de entusiasmar as massas populares. E como o direito constitucional pode ser modificado segundo as paixões dominantes do momento, percebe-se quão frágeis são as garantias jurídicas e constitucionais da democracia, absolutamente imprescindíveis, porém, para que reine ordem social viável. Adolf Hitler chegou ao poder por vias legais. Fez o direito modificar-se antes de cada etapa de sua ascensão à ditadura.

Constata-se, pois, finalmente quanto a educação familiar e a instrução pública popular, que preparam as mentalidades, é o insubstituível terreno sobre o qual podem crescer as virtudes cívicas e, mais profundamente ainda, quão importante é a visão do homem e da sociedade que veiculam essa educação e essa instrução pública. Assim, reapresenta-se e novamente se impõe a importância da difusão do humanismo cristão, raiz insubstituível de uma democracia viável.

A fim de que os valores da civilização, introduzidos por Descartes no pensamento puro, por Montesquieu na filosofia política e por Rousseau ou mesmo Voltaire na sua aplicação universal, não sejam explorados em proveito de minorias egoístas, impõe-se que sejam constantemente revitalizados pelo ensinamento ético do Evangelho.

Vê-se, pois, que a democracia é um estatuto político frágil, extremamente delicado. Não é uma invenção espontânea da natureza humana. Não tem em si mesma qualquer garantia de sobrevivência. Mais profundamente, o verme que a corrói aloja-se no coração do homem. Seu egoísmo o impele a abusar de sua liberdade para dispor da liberdade alheia. O remédio para tal perversão não é menos que a liberação espiritual que Deus oferece ao mundo.

Essa era a convicção dos reformadores. Por isso, para eles a salvaguarda das liberdades consistia em primeiríssimo lugar no anúncio do Evangelho libertador. E eles reivindicavam, para a Igreja incumbida dessa missão eminentemente cívica, indispensável à regeneração da sociedade civil e do Estado, a plena liberdade de ensino e prédica. Preservando-se rigorosamente de exercer qualquer tipo de poder político, a Igreja, enquanto instituição, estava incumbida de exortar e criticar se necessário, sobretudo mediante o ministério dos pregadores, a conduta dos cidadãos tanto quanto a dos magistrados. Fazia-se necessário que o Estado, instituição profana, laica, mas cuja vocação é divina, fosse mantido saudável, quer através da prece de intercessão proferida pelos fiéis a favor das autoridades, quer mediante a Palavra de Deus anunciada ao povo e aos dirigentes. Cumpria que o Estado fosse preservado especialmente de todas as

tentativas de sagração do poder, mais ou menos conscientes e incessantemente renovadas.

Intransigente no tocante à liberdade de palavra de que precisava a missão profética da Igreja, Calvino não hesitava de arriscar seu ministério sempre que ela era ameaçada. A seus olhos, a proclamação do Evangelho era a condição da renovação permanente da fé dos cidadãos, fundamento de sua ética individual e social. Somente essa prédica e sua aceitação estavam em condições de reformar constantemente as autoridades e os cidadãos, o poder político e o religioso, os superiores e os subordinados.

Ora, a liberdade da Palavra de Deus, precisava ele, é constantemente contestada pelos poderes políticos, sempre que a divina Palavra os contradiz. É contestada, no entanto, quando a Igreja se mostra vigilante e não se deixa submeter a interesses particulares, ou ainda quando sua doutrina popularizada não se ajusta simplesmente às idéias dominantes convencionais.

Os simples cidadãos, aliás, não aceitam, mais facilmente do que as autoridades, serem corrigidos pelos guias espirituais, quando estes lhes censuram os privilégios sociais ou o egoísmo de classe, quaisquer que sejam. "Entre nós, escrevia o reformador, quantos há que desejariam impor leis aos servos de Deus, que eles não pudessem transgredir? Mas nós estamos atentos para o que diz o profeta, a saber, que a Palavra de Deus é absolutamente rejeitada, quando a plena liberdade de ensinar é suprimida ao ministro. ... Pois os maus e os que desprezam a Deus, não só resmungam e murmuram nas tabernas ou cabarés... quando se repreendem os vícios com conhecimento de causa, mas também recriminam e censuram que se outorgue amplo poder aos ministros da Palavra de Deus e reclamam medidas que os façam pregar mais comedidamente...".

No entanto, "a palavra de Deus não está tão atada, que não desfralde a sua virtude e poder contra os mais altamente situados e os mais humildes, pois que a função do Espírito Santo é julgar o mundo, e não apenas uma parte dele.... Consciente, pois, de quanto se faz necessário prestar honra e reverência aos juízes, pessoas que detêm o governo das outras..., que isto, todavia, não pode de forma alguma silenciar os profetas e impedi-los de censurar (repreender) indistintamente tudo o que mereça repreensão, não poupando nem mesmo os príncipes e aqueles erguidos ao grau de homens acima dos outros".

A Igreja, porém, não detém um poder de crítica que lhe seja próprio. Ela só merece crédito na medida que os seus representantes se permitam ser julgados e reformados, eles mesmos, pela Palavra que lhes cabe anunciar. "Pois, Nosso Senhor quer sem exceção guiar todos os homens mediante sua Palavra..., eles não estão tão altamente situados que Nosso Senhor não os sobreleve com sua Palavra. Resumindo, convençamo-nos de que na Igreja a Palavra de Deus alcança tal grau de soberania que nem os sacrificadores, nem os reis nem os príncipes, nem todo o seu Conselho detêm privilégio algum, nem gozam de qualquer isenção com relação aos demais, como se a vida deles não estivesse sujeita à Palavra de Deus".[44]

O princípio da submissão comum da cidade e da Igreja à soberania da Palavra de Deus não confere às autoridades eclesiásticas qualquer poder de coação para impô-la.

[44] Cf. E. Doumergue, Ibid. p. 426.

Apenas sua livre prédica é a verdadeira salvaguarda da sociedade e da democracia em particular.

Assim, para o reformador, não é o povo dono de si mesmo que é um bom soberano, mas o povo guiado e esclarecido pela Palavra Divina da qual não é ele senhor.

Capítulo II

# Os Combates pela Democracia

Antes de examinar o que foi o verdadeiro terremoto das revoluções democráticas sucessivas, que abalou progressivamente todos os povos europeus a partir da Grã-Bretanha, urge dar uma olhadela no que era a democracia em Genebra na época da Reforma, e, sobretudo, antes que uma oligarquia aristocrática se houvesse apoderado das rédeas do poder e não houvesse ainda provocado novas revoluções democráticas nos séculos subseqüentes.

## 1. A democracia na cidade de Calvino.

Mencionou-se anteriormente a estreita imbricação das aspirações democráticas advindas seja da Renascença seja da Reforma. Tal interação é particularmente evidente numa cidade como Genebra. A sublevação inicial dos cidadãos, desejosos de se emanciparem tanto da tutela espiritual e temporal do bispo quanto da soberania da Sabóia, teve motivações de natureza simultaneamente religiosa e política. Desde longa data os cidadãos aspiravam a certa autonomia, já parcialmente conquistada pelos conselhos da cidade. O triunfo da democracia operou-se ao mesmo tempo que a propagação da Reforma, sob a influência dos primeiros reformadores Guilherme Farel, Antônio Fromment e Pedro Viret. Muitos anos de agitação conduziram à adoção simultânea pelo povo, em 1536, da república e da fé nova, pouco antes da chegada de Calvino à cidade.

Aqui como alhures, verifica-se que os reformadores devem manter-se numa linha de conduta perigosa e rica em mal-entendidos. Seu objetivo fundamental é restabelecer a fé cristã sobre as bases da tradição evangélica mais antiga, a dos apóstolos e dos primeiros concílios. Têm a oposição de adversários cruéis, os mais zelosos conservadores da Igreja Romana e de suas tradições, de seus ritos e de seus dogmas, ao mesmo tempo que de sua dominação temporal. Defrontam-se, doutro lado, com adversários revolucionários que, como muitos revolucionários de todos os tempos, imaginam que bastará subverter o regime, sob que padecem, para estabelecer nova ordem, harmoniosa e durável, sem levar em consideração suas bases espirituais.

Vê-se toda a vantagem que podem tirar dessa situação os conservadores, denunciando aos príncipes e governantes os reformadores como agitadores políticos perigosos, e isso tanto mais facilmente quanto os reformadores e seus adeptos pretendem exatamente implantar uma ordem nova, na Igreja e na sociedade, que eles desejam conformada às orientações do Evangelho.

Compreende-se, então, por que as classes dominantes da população, que compartilham do poder religioso, político e econômico, se mostrarão muitas vezes hostis à Reforma, enquanto as classes populares e a burguesia emergente, comerciantes e artesãos, lhe darão boa acolhida. Foi assim em Genebra como alhures.

Esse amálgama dos motivos sociais e religiosos explica por que o refrão dos reformadores será o mesmo por toda parte: não somos nós, dizem eles, que perturbamos a ordem social. Ao contrário, queremos restabelecê-la sobre as bases do Evangelho, suprimindo as tradições religiosas que a perverteram no decurso dos séculos.

Farel responde aos seus detratores assim: "Não perturbo, de forma alguma, a terra, nem esta cidade, como dizeis. Mas, responder-vos-ei como fez Elias a Acab: és tu, rei, que perturbas todo Israel, não eu. Não fui eu, também, quem perturbou a terra, nem esta cidade, mas fostes vós e os vossos que perturbastes não só esta cidade mas também todo o mundo, mediante vossas tradições e invenções humanas, e vidas dissolutas".[45]

É em termos semelhantes, recordemo-lo, que Calvino, na sua ***Epístola a Francisco I*** que abre seu primeiro escrito reformador, se dirigirá ao rei da França. Pretendia, também, responder às insinuações dos adversários da Reforma que tentavam fazer passar os reformadores, aos olhos dos príncipes europeus, por agitadores políticos.

Mas, a despeito dos riscos de tais confusões, as incidências da prédica evangélica sobre as relações sociais entre ricos e pobres não são encobertas pelos reformadores. Antônio Fromment, que prega na rua, compelido pelos seus ouvintes que se haviam tornado excessivamente numerosos nas salas de reunião, declara no início de 1533: Nós tomamos Deus por juiz "que não faz distinção de pessoas, que julga com justiça, sem distinguir pobre nem rico..." "Ora, atentai agora, gente, rogo-vos, e julgai vós mesmos quem são os que usam aqueles adornos, aquelas vestes talares que exploram as viúvas... Vós bem percebeis que não somos nós, porque estamos vestidos como as demais pessoas do povo, sem criar diferença com cousas externas... e mais, não estimulamos o povo humilde a que nos dê seus bens", ao passo que nossos adversários "fazem tudo ao contrário, de modo que colocaram... as patas sobre quase todos os bens terrenos, como vedes. E não reclameis, porque quem falar disso será subitamente condenado à morte, ou excomungado, ou acusado de herético ou luterano".[46]

Apesar das ameaças e dos atentados reiterados contra sua pessoa, os reformadores Farel, Fromment e Viret movimentam-se com corajosa perseverança. Na seqüência de decisões positivas sucessivamente tomadas pelos Conselhos a favor da Reforma, esta foi finalmente adotada democrática e unanimemente pelo Conselho Geral, isto é, pelo povo soberano, reunido em 21 de maio de 1536. Ao mesmo tempo, ele decreta a instrução pública obrigatória. Toma várias medidas relacionadas com a vida social. Lê-se nos registros do Conselho: "... absolutamente numa única voz, foi geralmente resolvido e

[45] Antônio Fromment, Les actes et gestes merveilleux de la cité de Genève. Editado por Gustave Revilliod, Genebra, 1854, p. 6. Cf. I Reis, c. 18, v. 18.
[46] A . Fromment, op. Cit., p. 39-40.

pela suspensão das mãos para o alto decidido e a Deus prometido e jurado unanimemente, com a ajuda de Deus, que queremos viver na santa lei evangélica e Palavra de Deus tal como ela nos é anunciada, repudiar todas as missas e outras cerimônias, e abusos papais, imagens e ídolos, e tudo o que isso poderia incluir, viver em união e obediência de justiça."[47]

Avalia-se quanto essa decisão foi excepcionalmente corajosa, quando é situada em seu contexto histórico. Contra as ameaças repetidas das tropas da Savóia que aravam as terras às portas de Genebra, os magistrados haviam já tomado anos antes medida heróica: tinham decidido demolir os arrabaldes da cidade para construir novas muralhas. Tal destruição voluntária permanecerá sem nada comparável nos anais de uma cidadezinha: cerca de 1.500 habitantes, para menos de 10.000 que nela moravam, foram desalojados e reinstalados, bem ou mal, no interior das muralhas, não sem enormes dificuldades, como é possível imaginar. Alguns descontentes vieram engrossar as fileiras dos adversários da república, cujos habitantes deverão comprimir-se ainda mais para acolher, tempos depois, a afluência de refugiados perseguidos da França e da Itália.

Percebem-se os problemas de toda ordem que deparará João Calvino para reorganizar a Igreja e a sociedade. De passagem por Genebra depois da adoção democrática da Reforma, ele a contragosto foi lá retido por Farel, que lhe pediu permanecesse para realizar essa missão sobre-humana, que reputava superior a suas próprias forças.

Com seu espírito sistemático e jurídico, esse novo reformador começa por restabelecer a ordem na Igreja, restaurando os quatro ministérios bíblicos de pastor, doutor, ancião e diácono. Esses ministros são escolhidos pelos conselhos eclesiásticos, estes eleitos pelos paroquianos. E os paroquianos devem ratificar democraticamente as proposições de seu conselho no tocante a essa escolha de ministros.

Quaisquer que tenham sido nessa cidade as modalidades freqüentemente cambiantes das relações institucionais entre a Igreja e o Estado, Calvino foi intransigente num ponto: a Igreja devia ser independente espiritualmente do Estado e soberana em todas as suas supremas decisões. E a sociedade civil devia ser organizada e pensada a partir do modelo democrático da Igreja, concebido segundo as orientações da Palavra de Deus: é a comunidade que reconhece os diversos ministérios que Deus lhe encaminha.

Ora, na maioria das regiões onde a Reforma fora adotada, os magistrados tinham um direito de fiscalização e decisão sobre a Igreja. Para assegurar mais ampla independência eclesiástica, Calvino exigiu que a *disciplina eclesiástica*, isto é, a constituição que embasa a estrutura da Igreja, fosse claramente formulada. Dita exigência, julgada exageradamente restrita pelos cidadãos habituados com os antigos costumes, valeu-lhe ser escorraçado de Genebra. Ele só retorna a pedido dos genebrinos mergulhados em suas disputas internas em 1538, depois de ter exigido e conseguido, como condição de seu retorno, o estabelecimento de disciplina tal que garantisse a autonomia espiritual da Igreja.

A seguir, e só a seguir, vinha a organização da cidade. O reformador colocou ao dispor dos poderes civil seus talentos de organizador e seus conhecimentos jurídicos, especialmente para a elaboração do Código Civil adotado pelos conselhos em 1543.

[47] Registres du Conseil, 21 de maio de 1536.

Mas, uma Igreja e uma cidade não se reorganizam na primeira tentativa. O exercício da democracia, onde subitamente todas as opiniões podem fazer-se ouvir e querem triunfar, só se aprende lentamente e não sem surpresas e reveses.

## 2. Moral calvinística e moralismo calvinista.

O gosto pela democracia não é natural às coletividades humanas. Contido nos princípios da Reforma, não foi sempre cultivado pelos próprios protestantes. Foi o que aconteceu em Genebra, por exemplo, já no século XVII. As altas qualidades morais, que haviam estimulado os estrangeiros a abrir mão de tudo para permanecerem fiéis à sua fé e procurarem refúgio nessa cidade hospitaleira, fizeram deles uma nova elite pronta para assumir importantes responsabilidades na cidade. Pouco a pouco, no curso de gerações, eles se impuseram por seu valor pessoal. Ocupando cargos públicos cada vez mais numerosos, delimitaram progressivamente os direitos populares. Desse modo, uma oligarquia aristocrática pouco a pouco se constituiu, que usava de certo moralismo intransigente, sustentado por uma ortodoxia estreita, para impor sua autoridade. Havia-se passado da moral calvinística para o moralismo calvinista. Mas o povo, herdeiro da Reforma democrática, não pôde suportar por muito tempo essa privação de seus direitos legítimos. Não cessou de endereçar às autoridades protestos corteses. Finalmente, é das fileiras mesmas dessa aristocracia que sai um chefe revolucionário, que nada havia esquecido de sua herança reformada. Pierre Fatio, descendente de uma família italiana de refugiados por motivos religiosos, encabeçou a revolta popular. Sublevou o povo genebrino impaciente por recuperar todos os seus direitos cívicos. O poder oligárquico, que não hesitou em apelar para as tropas estrangeiras com a finalidade de manter seus privilégios, fuzilou-o em 1707, mas em vão: as raízes da democracia implantadas pela Reforma eram demasiado profundas para não reflorescer imediatamente.

Conquanto despótica, observam os historiadores, essa aristocracia intransigente conservava, apesar disso, as virtudes que enobreciam os protestantes de seu tempo. “Esse governo de patrícios de colarinho duro, escrevia um observador, duros na repressão..., administra bem e sabiamente. Seus membros são íntegros.... Mas o vento” (do despotismo) “que sopra de Versalhes inclina o patriciado para o poder de direito divino, ao mesmo tempo que a lembrança reanimada das antigas liberdades e dos direitos populares, a instrução sempre mais difundida, impelem toda uma parcela da opinião para a democracia”.[48] Na tentativa de restabelecer esse regime democrático em Genebra, Pierre Fatio salvou a honra da aristocracia e da cidade reformada.

Por mais decisiva que haja sido a influência espiritual e moral de Calvino sobre a cidade, cumpre salientar o fato de que ele nunca exerceu mandato político, contrariamente ao que por vezes se disse para desacreditá-lo falando-se em teocracia. Só quatro anos antes de sua morte recebeu, a título de reconhecimento, a cidadania de Genebra.

[48] L’histoire de Genève des origines à 1798 publicada pela Société d’histoire et d’archéologie de Genéve, Genebra, 1951, p. 413.

Se, para este reformador, a Reforma religiosa era um preâmbulo à transformação da sociedade, inexistia, porém, Reforma religiosa fundamentada sobre a Palavra de Deus que não envolvesse transformações em toda vida política, econômica e social da cidade.[49] A esse propósito, o historiador M. Kingdon[50] faz a seguinte observação: "Esse novo tipo de Igreja era, para os governos monárquicos dos tempos modernos, difícil de aceitar. Ela oferecia aos fiéis, e mesmo a outros, modelo mais adequado que a monarquia para a organização de uma comunidade. Ela tornou, também, mais fácil a evolução para uma sociedade democrática nas regiões onde o calvinismo foi adotado, como nos países anglo-saxões. A ausência do modelo calvinista tornou mais difícil e, também, mais tardia essa mesma evolução nos países que continuaram fiéis ao catolicismo, como a França. Foi isso que impulsionou a França para um processo de mudança social mais brusco, mais violento, para a Revolução".

Caracterizando a fé e a moral reformadas, P. Viallaneix escreve: "O protestantismo exige antes de tudo escolha pessoal, fé no mistério da Palavra de Deus que lhe é pessoalmente dirigida e não simples conformismo de comportamento e de pensamento a uma religião tradicional."

"Ele recusa a distinção de natureza entre clérigos e leigos, proclamando o sacerdócio universal dos crentes e a igualdade dos ministros, bem como confiando o governo da Igreja aos leigos e não ao pastor..."

"Ele requer zelo, ardor, ação, engajamento completo no serviço de Deus e dos homens, consagração total a Deus. Exige a santidade, não para um grupo restrito de cristãos excepcionais, mas para todo o rebanho. Tal exigência conclama, não a sair do mundo, mas a nele integrar-se para nele trabalhar e transformá-lo, fazendo dos cristãos homens e... mulheres engajados, militantes, na família, na profissão, na Igreja, na cidade e no Estado."[51]

Rememoremos, por fim, o sentido da moral no pensamento reformado. Calvino fala dos três usos ou dos três ofícios da *Lei*, sintetizada nos Dez Mandamentos (Êxodo, c. 20) e no resumo (Mateus, c. 22) formulado por Cristo. Trata-se, de fato, de três funções da *moral* ou da *ética.* (Etimologicamente, os dois termos se eqüivalem exatamente, um derivando do latim, o outro do grego. Mas, hoje tende-se a dar-lhes significados diferentes, já que não mais se ousa falar de moral numa sociedade que a rejeitou. Transmudada em moralismo incômodo, depois de ter sido totalmente secularizada, ela se dissipou, tendo perdido sua legitimidade original. Um pouco por toda parte, "comitês de ética" tentam reanimá-la).

A ética reformada, portanto, possui três funções. A primeira e mais importante é sua função *espiritual*. A Lei divina deve ajudar cada indivíduo a descobrir que, sendo sua presente natureza desnaturada com referência a sua identidade primeira, ele está muito longe de conduzir-se naturalmente na conformidade da vontade de Deus. Ele deve, por conseguinte, *arrepender-se*, pedindo *perdão,* e *converter-se* para beneficiar-se da *vida nova* para a qual Cristo o convida, na sua comunhão.

---

[49] Sobre todas essas matérias, Cf. A . Biéler, La pensée économique et sociale deCalvin, Genebra, 1959.
[50] R. M. Kingdon, Calvin et la démocracie, em P. Viallaneix, Réforme et révolulutions, Paris, 1990, p. 43.
[51] P. Villaneix, Reforme et révolutions, Paris, 1990, p. 66.

A ética tem, em seguida, uma função *moral* propriamente dita. A Lei divina relembra incessantemente ao crente convertido, sempre propenso a esquecê-la, essa vontade de Deus a qual ele é convidado a *amar*, tendo-a aceito como um *dom* consecutivo ao perdão, uma graça. Ele se torna obediente por *reconhecimento* e não mais por *obrigação.*

Enfim, ela tem uma função *política.* Graças à lei de Deus, todos os cidadãos e magistrados sabem segundo quais critérios morais podem e devem elaborar as leis e conformar sua conduta na sociedade para obter ordem social, econômica e política viável e durável.

Se é verdade que um efetivo rigor caracterizou a ética reformada, tem-se equivocadamente atribuído com freqüência a paternidade exclusivamente ao calvinismo. Convém recordar que as exigências morais, impostas pela primeira geração de reformadores, eram tão opressivas, se não mais, que as provindas da influência de Calvino. Por toda parte, a Reforma exigia correção dos costumes, relaxados tanto na Igreja quanto na sociedade. Em Genebra, por exemplo, foi já a pedido de Farel que foram interditas as danças na rua. Em conseqüência da presença das tropas bernenses na cidade, vindas em socorro, mas causa de alguns desregramentos de costumes, o Conselho dos Duzentos havia adotado novo regulamento para as tavernas, com proibição de blasfemar, jogar cartas ou dados, vender bebida durante o sermão ou à noite, depois das nove horas. As prostitutas haviam sido expulsas.

Notemos, também, que já antes da chegada de Calvino, a cidade reformada havia tomado essas medidas morais de reformas sociais. Limitaram-se os preços do pão e do vinho nos tempos de escassez. Mas, contra as suspensões abusivas de trabalho, proibiu-se a parada salvo aos domingos, nos quais era obrigatório assistir ao sermão. A reorganização do hospital e da assistência pública aos pobres e aos enfermos havia sucedido àquela que Zwingli introduzira em outro lugar quinze anos mais cedo, estabelecendo a abolição da servidão nos campos, onde ainda subsistia, e a destinação do dízimo para benefício dos indigentes e doentes. Vê-se que reformas sociais, transformações políticas, reforma moral, desenvolvimento da instrução pública, são corolários da reforma religiosa. Calvino contribuiu para isso, como também todo o movimento reformador, com ele e antes dele.

## 3. As origens da democracia na Grã-Bretanha.

Se, em Genebra e noutras cidades reformadas, a democracia se estabelecera juntamente com a Reforma, não ocorreu a mesma coisa no seio das grandes potências ocidentais protestantes. Nelas, foi preciso certo tempo para que a prática democrática instalada no interior das comunidades religiosas se transpusesse para a sociedade civil.

A menção dos problemas da Grã-Bretanha põe em evidência que, entre os protestantes também, as idéias que de si fazem os crentes sobre sua relação com Deus, segundo a concepção de sua Igreja, repercutem sobre sua representação da organização política da sociedade.

O exemplo inglês atesta, além disso, que as observações feitas aqui sobre as relações entre o espiritual e o temporal não decorrem da controvérsia confessional.

Encontram-se, com efeito, entre os protestantes atrelados a uma eclesiologia herdada do catolicismo romano, problemas semelhantes àqueles que se observam entre os adeptos desta última denominação.

O rei Henrique VIII da Inglaterra repudiara a autoridade do papa. A Igreja Anglicana realizara uma primeira Reforma, mas a monarquia conservara as antigas estruturas políticas e eclesiásticas. A antiga forma de sociedade legada pelo catolicismo romano, a teocracia onde o chefe da Igreja detém também a supremacia política, foi substituída por novo regime onde a preeminência retornava ao Estado, o césaro-papismo. A discussão com os representantes dos novos princípios criados pela Reforma de tipo calvinista era, portanto, inevitável. Para opor-se à vontade reformadora dos calvinistas, o rei se prevalecia de sua autoridade divina. Tiago I não hesitou em referir-se a "essa dignidade de que Deus nos revestiu, elevando-nos à primeira e mais elevada posição da Igreja para a defesa da verdade e para servi-la com todas as nossas forças em nossa majestade real."[52]

A Reforma, na Grã-Bretanha, não suscitou seitas, mantendo vistas idênticas sobre sua organização e, conseqüentemente, sobre a da sociedade. Ela prosseguirá em três direções. Os Anglicanos, episcopalianos, permanecerão realistas. Os reformados, Presbiteriano-sinodais, para os quais as comunidades são democraticamente organizadas (presbiterianas), conquanto devam ser subordinadas a uma autoridade central (sinodal), permanecerão realistas, mas sob a condição de que a monarquia seja constitucional e parlamentar, caso contrário optarão por uma democracia republicana. Já os Puritanos, fervorosos congregacionalistas, cujas comunidades locais são autônomas, serão os mais ardorosos democratas de todos, na origem da revolução republicana. Cada uma dessas três variantes da Igreja protestante desejava, pois, reproduzir na sociedade civil a imagem profunda de sua concepção do corpo eclesiástico, como antes delas procedera a Igreja Romana privilegiando as estruturas políticas autoritárias e hierárquicas segundo a visão de sua eclesiologia.

A Igreja anglicana era, pois, submissa ao rei. Serva dócil da coroa, seus sacerdotes eram praticamente funcionários governamentais e seus bispos não haviam absolutamente renunciado a suas vastas propriedades. Cobravam sempre o dízimo. Essa Igreja colocava-se, assim, em oposição à classe ascendente da nova burguesia, na qual se recrutavam os partidários de uma mais completa reforma da Igreja. Sob influência da vigorosa corrente calvinista em expansão há mais de um século, os que reclamavam tal transformação eram chamados de "puros" ou ***Puritanos***. Pretendiam retornar o culto à simplicidade evangélica. Celebravam-no nos domicílios particulares. Seus grupelhos proliferavam, enquanto que as igrejas tradicionais se esvaziavam. Um liame comunitário fortíssimo desenvolvia-se nessas novas assembléias democraticamente constituídas.

Como se verá, são estes herdeiros da Reforma calvinista que estão na origem das três grandes revoluções que moldaram o mundo moderno. Antes de tudo, a primeira grande *revolução democrática* ocidental, na Grã-Bretanha. Em seguida, a primeira *revolução anticolonial* importante, na América, contra os ingleses. Depois, a primeira *revolução industrial* que se desenvolve desde o século XVIII na Grã-Bretanha. Ela se estendeu, pouco a pouco, para todo o Ocidente e depois para o resto do mundo a ritmos

[52] Cf. E. Léonard, Histoire génerale du protestantisme, tomo 2, p. 178.

variáveis. Este último acontecimento será a matéria dos capítulos seguintes desta obra, dedicados ao desenvolvimento econômico dos países industriais.

No tocante à primeira das revoluções, a revolução democrática, perceber-se-á que ela é particularmente interessante porque permite medir, melhor ainda que alhures, a influência determinante das estruturas mentais profundas da religião (e de suas formas eclesiásticas principalmente) sobre o desenvolvimento das estruturas políticas da sociedade. Doutra parte, ela põe em destaque, em sentido inverso, a influência dos grupos sociais e das diferentes classes da população sobre as mentalidades e a seleção preferencial das estruturas religiosas. A esse respeito, urge não se subestime a importância espiritual e política do proletariado, rural ou urbano. Ainda que informe e desorganizado, ele desempenhou papel decisivo no advento da Reforma e da democracia na Grã-Bretanha. Suas aspirações religiosas e sociais de tipo igualitário, também elas inspiradas no Evangelho, ensejavam, de tempos em tempos, ímpetos revolucionários. Era conseqüência do movimento dos Lolardos, nascido sob influência de Wyclif (falecido em 1384) que preparara e ajudara o advento da Reforma. Desde o décimo quarto século já, os Lolardos atacavam a riqueza da Igreja e advogavam o retorno do clero à pobreza evangélica, bem como o fim do celibato sacerdotal. Foram dos primeiros a contestar a pretensão do Sumo Pontífice e do clero católico ao exercício de um poder temporal. No plano social, agitadores de inspiração mais ou menos religiosa assumiam a liderança dos numerosos revoltosos. Lutavam contra a concentração da propriedade agrícola. E, enquanto as terras comunais permitiam outrora que os camponeses mais pobres nelas fizessem pastar seu gado onde encontravam magra pastagem, os novos proprietários, ricos e poderosos, delas se apropriavam e as cercavam para vedar o acesso aos pobres sem terra. Nos folhetos ou perante os tribunais, os revolucionários proclamavam a intenção de arrombar essas cercas e de assim prestar ajuda às "pobres comunidades que morrem de fome". Esses arrombadores de cerca receberam o nome de Diggers (escavadores). Apresentavam-se, relata O . Lutaud, como "os diaristas espoliados que estão dispostos a trabalhar até o último suspiro para o bem do Reino". Os que fazem cercar as terras comunais, diziam eles, são tiranos que atentam contra a vida do povo privando-o dos seus meios de subsistência. "Eles fazem moer nossa carne na mó da miséria para que vivam no meio de seus gordos carneiros. São eles que despovoam nossas aldeias".[53]

O movimento assumiu nova dimensão com a Reforma. Numerosos grupos, inspirando-se na doutrina calvinista do testemunho do Santo Espírito, dedicavam-se a atividades mais ou menos revolucionárias. Queriam instaurar uma sociedade à imagem do Reino de Deus.

Um desses grupos, estudado também por O . Lutaud, desempenhará papel particular na revolução democrática: o dos Levellers (niveladores), algo aparentado aos Diggers. Pendia, ele também, para certo comunismo inspirado nas comunidades cristãs primitivas.[54]

Um deles, Gérard Wistanley, possuía uma prédica social muito engajada. "Se o rico, escrevia, persiste em dizer: "Esta terra me pertence", deve-se deixá-lo lavrá-la.

[53] Gérard Walter, La révolution anglaise, Paris, 1963, p. 35
[54] Cf. O . Lutaud, Les Nivelers, Cromwell e a République, Paris, 1l967.

Ninguém tem o direito de ocupar mais terra do que a que está em condições de cultivar pelas próprias mãos. Aqueles que nada possuem devem começar a libertar a humanidade cultivando e semeando as terras comunais maninhas e que são muito especialmente propriedade dos pobres. Assim, a miséria humana terá fim". De fato, "quando o homem pode prover a si próprio com bebida e comida com o próprio trabalho, que mais pode ele pretender?" Passando à ação, Winstanley congregava os trabalhadores de enxada, que suscitavam temores e queixas nas pessoas importantes. Um destacamento de cavaleiros celeremente dispersou e esmagou esses "sediciosos", que punham em risco a ordem pública.[55]

Diggers e Levellers darão seu concurso à revolução democrática da burguesia, antes de por ela serem rejeitados. Processo idêntico marcará a maioria das revoluções democráticas européias até o fim do século XIX. O proletariado, aliado à burguesia na conquista dos novos direitos populares, será deles despojado. Será considerado perigoso, porque reivindicava, por sua vez, a partilha dos direitos e privilégios inerentes às novas atividades industriais, que a burguesia pretendia reservar só para ela.

Vê-se, pois, que o espírito da Reforma desenvolveu firme vontade de transformação, quer religiosa quer política e social.

## 4. A primeira revolução democrática de uma grande potência européia. Os Puritanos.

A ocasião de introduzir o espírito renovador democrático da Reforma na sociedade civil foi proporcionado aos Ingleses por uma seqüência de imperícias da realeza. Após o brilhante reino de Elizabete, Jacques Stuart acreditou poder fortalecer sua autoridade prescindindo do Parlamento. Seu filho, Carlos I, sucedeu-o . Menosprezando como o pai o Parlamento, cujos conselhos não levava em conta alguma, este lhe apresentou a famosa "Petição de Direitos" (Petition of Rights) em 1628. A despeito desse requerimento, que reclamava a salvaguarda dos direitos do Parlamento e dos indivíduos, a oposição ao rei foi em breve seguida de detenções. Por outro lado, os abusos do clero e particularmente as exações de um prelado pouco escrupuloso, William Laud, arcebispo de Canterbury e primaz da Inglaterra pelo favor do rei, indignaram o povo e também a nobreza. A indignação aumentou e os protestos multiplicaram-se, até a apresentação ao rei, em 1641, de uma grande "Representação". Assustado, Carlos I partiu de Londres para Oxford onde organizou uma luta armada contra os parlamentares. Estes rapidamente recrutaram tropas e organizaram por todo o país vastas cobranças de impostos, com as quais consentiram todos os cidadãos possuídos do sentimento de liberdade civil e religiosa.

Um jovem "gentleman farmer", esportivo, ao mesmo tempo ávido de piedosa meditação e de football, Olivier Cromwell, fora enviado à Câmara dos Comuns por seus concidadãos. Após as primeiras derrotas das tropas do Parlamento, ele recrutou

[55] Cf. O . Lutaud, Winstanley, Socialisme et christianism sous Cromwell, Paris, 1976. G. Walter, Op. Cit., p. 93 et sq.

sobretudo entre os Puritanos, amigos seus, novos esquadrões. Para ele, a causa da liberdade política e a da liberdade religiosa eram indissociáveis.

Cromwell encontrou entre os dissidentes, que haviam já lutado ao preço de duras privações pela sua liberdade, combatentes de qualidade. Richard Baxter,[56] um pregador puritano, capelão num regimento de cavalaria, dirá sobre Cromwell: Ele "é particularmente atencioso para com os homens religiosos que fazem parte de suas tropas. Esses homens possuem entendimento superior ao do comum dos soldados... Desdenhosos do dinheiro, são levados a se mostrarem valentes... Nunca se dobraram perante o inimigo".[57]

Entre as tropas do Parlamento e as do rei, isto é, entre o povo e a nobreza, longa luta fratricida se trava. A Inglaterra, que escapara às guerras religiosas que devastaram anteriormente a França e sobretudo a Alemanha durante a Guerra dos Trinta Anos, mergulha numa guerra sangrenta que põe em confronto ramos diferentes do protestantismo.

Os escoceses, que se aliaram às tropas dos Dissidentes e dos Independentes, propõem instaurar o presbiterianismo como religião oficial. Mas, os Puritanos e os Independentes não concordam. As tropas de Cromwell esmagam os Escoceses. O rei é feito prisioneiro. O exército dos Puritanos, os Cabeças Redondas, ocupa Londres e o Parlamento é expurgado.

Historiadores ingleses chamam essa primeira revolução de *Guerra Civil*, reservando o termo ***Revolução*** para os acontecimentos que se desenrolaram uma geração mais tarde, em 1688. Na realidade, a verdadeira revolução democrática já está realizada a essa data, porque a noção de ***soberania do povo*** já fora adquirida. Carlos I foi condenado à morte e o ato de acusação foi lido *em nome do povo da Inglaterra*. Em 4 de janeiro de 1649, foi votada a instituição da ***República*** ou ***Commonwealth*** (prosperidade, riqueza comum). O ato de constituição reza: "*O povo é, sob o olhar de Deus, a origem de todo poder justo* ... As comunas da Inglaterra, reunidas no Parlamento, eleitas pelo povo e representando o povo, têm *o poder supremo* na nação."

Revolução alguma contra o Antigo Regime numa grande potência ocidental jamais conseguiu estabelecer um poder democrático durável na primeira tentativa. O choque revolucionário provoca sempre repiques. A revolução ameaçada é o mais das vezes assumida, quer por um ditador a pretexto de protegê-la, quer por um rebate, geralmente efêmero, do Antigo Regime. Como na França um século mais tarde, foi assim na Grã-Bretanha.

As tendências sociais radicais dos Levellers e de outros Independentes algo anarquistas acabaram por indispor Cromwell que, pouco a pouco, se apoderou do poder executivo, do comando do exército e da marinha, bem como do poder de legislar por decretos. Proclamou a liberdade de consciência para as principais Igrejas, exceto os Anglicanos e os Católicos romanos. Nomeado Lord-Protetor em 1657, faleceu no ano seguinte, deixando um filho incapaz que o sucedeu.

A intervenção do exército da Escócia permitiu a Carlos II, o filho do rei defunto, de ascender ao trono. O anglicanismo foi restabelecido, todos os pastores não

[56] Sobre esse personagem, Cf. Mario Miegge, Vocation et travail, Essai sur l'éthique puritaine, Genebra, 1989.
[57] G. Walter, Op. Cit., p. 68.

conformistas foram destituídos e logo presos com milhares de adeptos. É o *Great Ejectment* de 1662. Inumeráveis Puritanos, pastores e leigos, emigraram, para a América sobretudo, em seguida aos primeiros migrantes ingleses; ou então, todo cargo público sendo-lhes interdito, consagraram-se à indústria, ao comércio e aos negócios bancários, cujo sucesso assegurarão graças ao seu rigor moral calvinista legendário. Jaime II, que sucede ao irmão em 1685, robustece seu absolutismo contra o Parlamento e outorga sua proteção aos católicos.

## 5. Uma democracia moderada: a realeza parlamentar.

Os Whigs, adeptos do Parlamento, adversários dos Tories, realistas, decidem então fazer um apelo ao genro do rei, Guilherme III d'Orange. Começa, neste ínterim, a "*revolução gloriosa*" de 1688. Após o desembarque de Guilherme que mobiliza rapidamente a maioria do país, Jaime II, assustado, evadiu-se para a França. Desde janeiro de 1689, o Parlamento declarara soberanos a filha de Jaime II, Maria, e o esposo Guilherme d'Orange, mas lhes impusera o famoso *Bill of Rights,* que consagrava definitivamente a supremacia do Parlamento, do qual provinha a autoridade do rei. Não se tratava mais de realeza de direito divino e o princípio da *soberania do povo* é doravante conquistada. Sob a forma de uma realeza parlamentar e graças às influências da Reforma calvinista sobre o povo, a primeira grande democracia é solidamente estabelecida na Europa.

Todavia, ao contrário da revolução precedente que fora sobretudo empreendimento do povo, a de 1688 foi também obra da aristocracia e da burguesia abastada. Como na França um século mais tarde, a burguesia não cederá facilmente ao proletariado os benefícios dessa conquista. Diuturnas lutas far-se-ão necessárias, ao longo da Revolução Industrial, para que todo o povo acabe por dela beneficiar-se plenamente.

Resumindo, constata-se que, para fundar uma democracia viável, precisa ter-se na sua base um povo que, formado por sua educação religiosa, saiba que é Deus que lhe delega sua autoridade e o faz plenamente responsável perante ele do uso que dela faz. Cabe a ditos cidadãos, em seguida, delegar essa autoridade aos poderes religiosos e civis, segundo os tipos de organização que reputem mais sensatos nas circunstâncias históricas particulares em que vivem.

## 6. O espírito da Reforma difunde um fermento democrático por diversas regiões da Europa.

O espírito reformador penetrou desigualmente nos países europeus. O germe da democracia, que provocara sucessivamente as duas revoluções inglesas, ia produzir efeitos novos sobre todo o continente. Mas, como o calvinista neles foi acolhido de forma muito diversa conforme os países, suas conseqüências políticas variaram também segundo as circunstâncias históricas. Elas se manifestaram no continente de maneira marcante na Holanda, França, Suíça, nos países nórdicos e, de modo menos durável, em

certos países do Leste europeu, na Áustria e até na Boêmia, Polônia e Hungria. Neste último país, a população adotou tão profundamente a Reforma genebrina que, antes da Contra-Reforma, o adjetivo calvinista nele se tornou sinônimo de húngaro.[58]

Exceto o que ocorreu na Grã-Bretanha, a Reforma penetra dificilmente nas monarquias de direito divino, amigas ou adversárias de Roma, mas construídas sobre um tipo governamental análogo. Ela "só se arraiga duradoiramente na região dos pequenos Estados territoriais, Saxônia e no Leste do Império" e naquelas das "cidades-estados" que não se situam na proximidade de Roma. Com efeito, na Itália, "não se pode renegar a Igreja tradicional sem ser decapitado," assim como na Península Ibérica, onde a *Reconquista* sobre o Islã restabeleceu a hegemonia da Igreja Romana.[59] Quanto à penetração da Reforma no império de Carlos V, isto é, nos dezessete Estados que reagrupa, ela neles conhecerá sortes diversas, mas seu grau de influência aí será em geral inversamente proporcional à distância que separa esses Estados de Roma, privilegiando os Estados nórdicos.

"Em vinte e cinco anos, tudo se agita. Depois, tudo se cristaliza." De fato, se, no início, na redescoberta do cristianismo primitivo, a fé que os crentes reformados propunham é "só a fé, só a Escritura," em linguagem clara e simples e com espírito comunitário, constata-se que rapidamente "se estimula a reconstituição abrandada do que se havia destruído...". Pois, "*as confissões de fé*... se juntam à autoridade da Escritura, corretamente interpretada no espírito dos reformadores. Numa palavra, para bem administrar a fé só e a Escritura só, instaura-se uma ortodoxia com suas redes universitárias, seus professores ordinários e seus in-fólios latinos, apenas menos pesada que a antiga ortodoxia"[60] Muito rapidamente aparece todo um aparelho eclesiástico, indispensável à vida cotidiana durável de uma Igreja mas que, à imagem da Igreja romana, tem sempre a tendência a apresentar-se como a Igreja e a valorizar mais suas próprias obras do que só a Palavra de Deus. E que, sobretudo, ver-se-á, terá muitas vezes a tentação de confiscar o poder dos leigos, de adaptar-se aos hábitos de seu meio social e de associar-se aos poderes dominantes, políticos e econômicos, com prejuízo de sua missão permanente de sentinela, guardiã crítica da sociedade.

A influência do calvinismo sobre a democratização das regiões conquistadas pela Reforma é considerável. Foi, a partir dos escritos calvinistas sobre o direito de resistência aos tiranos, que os revolucionários democratas justificaram sua ação. Foi o caso da Holanda. Guilherme d'Orange, cognominado o Taciturno, convertido ao calvinismo em 1573, justificou sua tomada do poder, à testa do movimento de independência neerlandesa das províncias calvinistas (Províncias Unidas do Norte) contra o despotismo da Espanha, afirmando que ele era "um dos principais membros dos Estados", que "os Estados haviam sido constituídos para resistir à tirania do príncipe" e que "o rei" tendo "violado a lei..., o príncipe d'Orange estava, por conseguinte, desobrigado de seus juramentos"[61].

Posteriormente na justificativa endereçada aos Estados gerais, Guilherme invocava claramente a doutrina calvinista dos contratos e da responsabilidade representativa.

[58] F. Delteil, Le protestantisme ontem...demain. Op. Cit. P. 52.
[59] Pierre Chaunu, L'aventure de la Réforme, Paris, 1986, p. 137.
[60] P. Chaunu, Op. Cit., p. 140.
[61] Cf. E. Dourmergue, Op. Cit., tomo V, p. 621.

"Entre os senhores e os vassalos, dizia, há obrigação recíproca... A assembléia dos Estados, freio e barreira à tirania, odiada pelos tiranos, amada pelos príncipes leais, *é o único fundamento do Estado."*

No mesmo espírito é redigida a *Declaração da Independência* holandesa de 1581. "Deus não criou os povos escravos de seus príncipes, está lá escrito, para obedecer suas ordens, boas ou más; ao contrário, criou os príncipes para seus súditos"[62].

Como na Grã-Bretanha, algum tempo depois, o apego profundo do povo à realeza, conjugado à influência determinante do cristianismo reformado, conduziu à forma moderada da democracia que é a realeza parlamentar.

É sobretudo no Novo Mundo que os descendentes espirituais de Calvino, aliás muito diferentes entre si, mas todos em marcha para o mesmo horizonte político, vão estabelecer formas de democracia que terão, até nossos dias e para o mundo inteiro, as mais decisivas conseqüências. Lembrar-se-á brevemente que elas foram os primeiros enxertos, no solo americano, do espírito reformador democrático tanto religioso quanto político.

## 7. O fermento democrático chega à América.

Em certa medida, as perseguições às minorias religiosas, na Inglaterra, pelas autoridades temporais e espirituais associadas, produziram efeitos idênticos, para o mundo novo, àqueles que tiveram, para a Europa, as perseguições aos Huguenotes na França, antes do Edito de Nantes e após sua revogação. Num e noutro caso, essas minorias eram perseguidas porque reivindicavam a liberdade, que decorre da lei evangélica tanto na Igreja quanto na sociedade. Expulsas de sua pátria, essas minorias transportaram para seus países de refúgio forças espirituais e morais renovadoras, que iam engendrar as novas sociedades modernas, democráticas e industriais.

Na América do Norte, esses refugiados por motivo religioso não foram os primeiros a transpor o Atlântico para lá se estabelecerem.

Antes deles, os Espanhóis, prosseguindo na penetração da América, haviam-se introduzido nos territórios norte-americanos que constituem atualmente a Flórida (em 1565), depois o Texas, a Califórnia e outros Estados do Oeste e do Sul. Mais ao Sul ainda, Cortez desembarcara no México em 1519, depois que Cristóvão Colombo chegara a Cuba e Haiti, em 1492. Aventureiros desembarcaram, também, na região que hoje é a Venezuela e nas costas da futura Honduras. Um desses navegadores, Américo Vespúcio (cujo nome está na origem do termo América, criado por um cosmógrafo alemão em 1507), foi provavelmente o primeiro a imaginar que havia posto os pés sobre um novo continente, ao contrário do que cria seu comandante até o último dia, convencido como estava de haver chegado às Índias.

De sua parte, os franceses tinham penetrado no Norte do continente, no Canadá (Champlan em Quebec em 1608), depois na região dos Grandes Lagos até o Mississipi (Luisiânia, 1682).

[62] Ibid.

Para todos esses conquistadores, o objetivo principal de sua exploração era a descoberta de metais preciosos ou de especiarias e o comércio de peles.

Era totalmente diferente com os colonos ingleses do século XVII, emigrados por causa de suas opiniões religiosas e políticas. Estabeleciam-se em territórios quase desérticos, com o fim de neles criar uma sociedade nova, fundada nos princípios que lhes eram caros. Foi, portanto, entre a América francesa do Norte e a América espanhola, mais ao Sul, no continente norte-americano, que se desenvolveu uma sociedade inglesa de novo tipo na América.

Em 1607 já, anglicanos de tendência puritana haviam-se instalado, tendo John Smith como chefe, em Virgínia, na costa leste.

Dissidentes ingleses, puritanos, fugindo da repressão provocada pelo absolutismo religioso e político de Jaime I, haviam-se refugiado nos Países-Baixos, provisoriamente, para consertar suas embarcações improvisadas nas quais se haviam evadido. Reembarcaram, amontoados no Mayflower, em setembro de 1620. Eram os famosos "pais peregrinos", como seriam denominados posteriormente. Antes da escala holandesa, partidos de Plymouth, haviam deixado a Inglaterra com a esperança de aportar eles também na Virgínia. Mas, uma nova tempestade desviou-lhes a embarcação, que atingiu a costa deserta que Smith havia já entrevisto e batizado de Nova Inglaterra. Esses novos colonos fazem-se donos de um país novo mas inóspito, em virtude do rigor de seu clima.

No primeiro inverno, a metade deles pereceu e os sobreviventes estabeleceram-se em terras ingratas e incultas, que eles arrotearam com obstinação (cultura do milho). Seu entusiasmo no trabalho e seu espírito de empreendimento inventivo orientaram-nos para novas atividades, que os fizeram prosperar rapidamente. Fundaram New-Plymouth[63].

Outros Puritanos, enviados pela Companhia da Baía de Massachusetts, fundaram mais tarde (1629), com novo contingente de fugitivos, a cidade de Boston.

Esses exilados devotaram cuidado muito especial à instrução pública, a exemplo dos reformadores. Como estes, consideravam o desenvolvimento intelectual indispensável aos cristãos reformados, chamados a forjar suas convicções sobre o fundamento de uma interpretação pessoal e contemporânea da Palavra de Deus. Esse novo lar da cultura inglesa na América ilustrou-se com a criação da brilhante universidade Harward em 1636. E tal como o havia feito um século mais cedo, em 1536, a pequena república reformada de Genebra, esses protestantes votaram em 1647 uma lei ordenando a abertura de escolas gratuitas, ao menos em todas as vilas com mais de cinqüenta famílias.

O afluxo contínuo de emigrados no decurso de todo o século XVII levou à criação de outras colônias, como Rhode Island, Connecticut, Maine, New Hampshire.

Na origem de Rhode Island, acha-se antigo estudante de Oxford e sacerdote anglicano de tendência calvinista, Roger Williams que, depois de fixar-se provisoriamente, em 1631, em Massachusetts, fundou em 1636, na nova colônia, a cidade de Providence. Essa cidade estava destinada a ser "a cidade das pessoas perseguidas por razões de consciência".

[63] René Sédillot, Histoire des colonisations, Paris, 1958, p. 398.

Essa colônia recebeu uma constituição democrática com separação da Igreja e do Estado.

## 8. Um tipo de sociedade protestante radicalmente novo.

Entre os ingleses da América, que tentaram criar relações novas entre cidadãos de uma mesma sociedade, faz-se mister citar William Penn. Era membro da comunidade dos Amigos, alcunhados Quakers (tremedores) pelos contemporâneos, porque se pretendia que alguns deles buscavam uma espiritualidade que os levasse ao êxtase. Sob a influência do pastor George Fox, fundador da comunidade, William Penn empreendeu a criação no novo mundo de uma colônia onde devia reinar perfeita liberdade de consciência. Uma primeira experiência favorável em New Jersey incitou-o a estabelecer-se um pouco mais ao Oeste para aí fundar uma nova sociedade civil, dotada de estatuto radicalmente novo. Essa colônia levará o nome de Pensilvânia (floresta de Penn) em 1681.

A constituição da Pensilvânia expressa bem os princípios dessa nova geração de cristãos reformados. Eles extraíam-nos de sua interpretação, também ela nova, da Palavra de Deus. "Os governos, declara a Constituição, como os relógios, movem-se segundo a impulsão que se lhes dá. Dependem dos cidadãos muito mais do que deles os cidadãos dependem." Nesses textos fundamentais, percebe-se que os Puritanos se embebiam já no otimismo da teologia natural. Esta triunfará no século seguinte e engendrará em seguida as diversas ideologias antagonistas baseadas todas numa fé inabalável no progresso contínuo da humanidade. "Deixai o povo ser bom, lê-se aí, e o governo não poderá ser mau. Boas leis fazem bem; cidadãos bons fazem melhor"[64].

William Penn, como todos os Quakers, era pacifista. Entendia que a lei não devia ser respeitada por causa da coação ou ameaça das armas, mas livremente. Foi incomodado, em seguida, pelo governo inglês que o repreendia, bem como a seus governados de Pensilvânia, de subtrair-se, a pretexto da "não-violência", da defesa comum da Nova Inglaterra, ameaçada pelos franceses do Canadá. O rei, Guilherme III, porém, reconheceu o alcance dos objetivos dos Quakers. Depois que expuseram os princípios aos quais obedeciam, o direito de recusa a servir na guerra lhes foi reconhecido.

Os Quakers lutaram, também, contra a pena de morte, pela justiça social, o justo salário, aposentadoria decente para os idosos, e a melhoria do tratamento dado a prisioneiros e alienados.

A sociedade dos Amigos (Quakers) estava de tal sorte impregnada dos princípios democráticos e do senso de igualdade e liberdade, que discípulos de George Fox chegaram até a recusar prestar juramento (porquanto eles entendiam só dever obediência à própria consciência) e até mesmo descobrir-se diante da autoridade qualquer que fosse, já que todos os homens são iguais perante Deus. Foi o respeito à pessoa humana e à liberdade de consciência levado ao mais alto grau, que fez dos Quakers os pioneiros intrépidos da luta contra a escravidão, contra o tráfico dos negros e a favor da salvaguarda dos Índios. Voltar-se-á a falar disso mais adiante.

[64] E. Léonard, Op. Cit., tomo II, p. 305.

## 9. A primeira revolução anticolonial.
## Os fundamentos espirituais da independência.

O espírito criador e o trabalho assíduo dos reformados conduziam, na América como na Europa, suas sociedades a rápido desenvolvimento econômico. Quanto aos demais emigrados, os do Sul e do Oeste, entre os quais se achavam numerosos prisioneiros europeus, evadidos ou liberados para aumentar o número insatisfatório dos colonos, eles dedicavam-se à agricultura, utilizando sempre mais amplamente a mão-de-obra servil negra, importada da África. O clima espiritual, político e social destas últimas colônias era muito diferente daquele das colônias do Leste, onde sobrevivia a influência puritana. Outrossim, o liame que os unia uns aos outros era extremamente frouxo. Aliás, ao contrário da França ou da Espanha, a Inglaterra intervinha muito pouco nas suas colônias, amplamente autônomas com relação à metrópole. Elas eram livres para se outorgarem constituições e se administrarem como quisessem. Tinham seus próprios orçamentos.

A despeito dessas diferenças, um plano de união foi submetido às treze colônias (em 1754) por Benjamim Franklin, que fora eleito membro da assembléia de Pensilvânia (em 1747). Mas, esse plano não foi aceito. Todavia, a idéia de autonomia do conjunto das colônias americanas com relação à metrópole inglesa impunha-se pouco a pouco. Pensava-se que a terra devia pertencer não mais à coroa britânica, mas aos próprios colonos.

Surgiu então, depois de diversas desavenças, um bom pretexto para separação. A Inglaterra impôs a suas colônias novo imposto sem consultá-las. Elas se revoltaram. Os colonos americanos não admitiam as decisões do Parlamento de Londres onde não tinham representante. O espírito de liberdade e de independência destes ingleses de nascimento estava bem enraizado além-Atlântico.

Como medida de represália, as importações provenientes da América foram gravadas com pesadas taxas, sobretudo o chá. A Nova Inglaterra reagiu com vigor. Cargas de chá da Companhia das Índias foram destruídas ("Tea Party" de 16 de dezembro de 1773). Essa rebelião era encorajada pela crescente independência que os americanos experimentavam com relação à metrópole, desde que não mais precisavam dela para sua defesa contra a ameaça dos franceses do Canadá, que acabavam de abandonar essa colônia (1763). O governo inglês replicou com leis ainda mais restritivas. Elas significavam o fim das liberdades de Massachusetts e a ruína comercial de Boston. Essa repressão estreitou os laços entre as colônias americanas. A pacífica Filadélfia, capital da pacifista Pensilvânia, devia muito naturalmente tornar-se o local de sua união. Lá se reuniram num primeiro congresso. Algumas fuzilarias desatinadas, de parte das tropas inglesas encarregadas da manutenção da ordem, precipitaram a irrupção das hostilidades. Entre insurretos e representantes da força britânica, um primeiro choque ocorreu perto de Boston. Era o começo (1775) da difícil *guerra da independência dos americanos.* Um segundo congresso continental confiou a George Washington o comando do exército e as treze colônias insurrectas adotaram a *Declaração da*

*Independência de 4 de julho de 1776.* Com uma primeira constituição redigida em 1777, elas constituíram-se em confederação. As hostilidades atraíram a simpatia dos adversários europeus da Inglaterra. A França (com La Fayette), a Espanha e os Países-Baixos enviaram reforços para os insurrectos. A vitória americana conduziu ao reconhecimento da independência dos Estados Unidos. O Tratado de Versalhes, de 1783, conferia-lhes autonomia, que se estendia do Atlântico ao Mississipi e dos Grandes Lagos do Norte às possessões espanholas da Flórida ao sul. Nova constituição foi elaborada em 1787, que criava um Estado federal com poder central algo reforçado, mantendo, porém, a independência dos Estados dotados de constituições democráticas.

Para evitar o predomínio dos grandes Estados sobre os pequenos, todos estavam igualmente representados no Senado, enquanto uma delegação proporcional à população se manifestava na Câmara dos Representantes. Estava, assim, assegurada notabilíssima forma nova de democracia do tipo confederado.

Foi sobre esse modelo que se concebeu, após numerosos conflitos históricos, a nova constituição unindo os Estados Helvécios, até então independentes, embora ligados por pactos federais pouco coativos. Tornaram-se Estado federal em 1848. Este modelo de confederação não é centralizado, como são numerosas democracias modernas tendo no ápice governo de tipo mais ou menos hierárquico e autoritário, inspirado na tradição latina. A França, dizia Michelet, não podia "aceitar a fraca unidade federativa dos Estados Unidos e da Suíça".[65] Esse novo modelo americano de democracia confederativa perdura ainda em nossos dias. Conseguiu atravessar indene numerosas crises, notadamente a guerra da Secessão e as violentas agitações decorrentes das desigualdades sociais, provocadas pela revolução industrial, que levou alhures a ditaduras. Pode-se desejar que os Estados europeus, em via de unificação, levem em conta sempre mais esses ensinamentos da História e que não caiam na rotina das tradições centralizadoras. Constata-se, ademais, que são os Estados de maioria protestante, nórdicos e ingleses principalmente, que se opõem à tendência para um Estado europeu de tipo centralizador.

A Declaração de Independência dos Estados Americanos merece especial atenção. É produto característico da tradição anglo-saxônica e puritana, proveniente da Grã-Bretanha. Vários desses Estados já se haviam outorgado constituição de tipo democrático. Nela constava a menção, mais ou menos desenvolvida, dos Direitos do Homem, cuja conquista progressiva remonta à Grande Carta inglesa (1215), à Petição dos Direitos (1628) e à Declaração dos Direitos, por ocasião da "Gloriosa Revolução" britânica de 1689. Coroando essa evolução, a constituição, redigida em conseqüência da independência americana, é a primeira de um grande Estado moderno que empresta tanta importância aos Direitos do Homem, particularmente desenvolvidos.

Sabe-se a composição do Congresso que, dez anos depois da Declaração da Independência, votou tal constituição (definitivamente adotada, lembremo-lo, no ano subseqüente, 1787). Todos os deputados, com exceção de dois católicos e de alguns cujo credo religioso se ignora, são anglicanos, presbiterianos, congregacionalistas, quakers, huguenotes ou metodistas[66]. Para esses pais fundadores, a legitimidade do governo vem de seu respeito às leis de Deus, às leis da natureza, aos direitos inalienáveis

[65] Citado pelo Dictionnaire de la langue française, por Paul Robert, Paris, 1989, ("federativo").
[66] J. Galtier, Protestants en révolution, Genebra, 1989, p. 39.

dos homens. E o poder está a serviço dos Direitos do Homem, limitado por eles, o que exclui todo absolutismo.

Na ótica do cristianismo reformado, esses iniciadores de uma nova sociedade pensavam que a convivência necessária à sobrevivência de uma democracia repousava na ética do Evangelho, única capaz de impedir que os cidadãos sacrifiquem o bem comum aos interesses privados. E, também, só a busca dessa ética podia tornar as autoridades bem como os proprietários dignos de sua vocação para a liberdade e para a justiça social, porque sem justiça não há liberdade duradoura.

Sem tal moralidade, afirmava Adams, (um dos eleitos para a Câmara dos Representantes)[67], governo algum democrático conseguirá subsistir. E esta moralidade, para ser constantemente renovada, deve ser estimulada pela educação e pela prédica. Nessa perspectiva, toda vida, privada e civil, acha-se renovada pelas promessas e exigências do Evangelho. Mas, os poderes civis e religiosos são estritamente separados. O princípio da separação da Igreja e do Estado está fortemente ancorado nos costumes americanos.

Por essa época, os treze Estados que formam os Estados Unidos têm uma população de ampla maioria protestante[68]. Será tudo completamente diferente no século seguinte, por ocasião da guerra da Secessão especialmente, que oporá os Estados do Leste (de origem reformada e progressivamente transformados em antiescravagistas, a despeito da forte imigração proveniente dos países latinos e católicos), e os outros Estados do Sul e do Oeste, cuja população era formada, desde muito tempo, por imigrantes de todas as procedências.

Os princípios da Constituição de 1787 inspiraram a maioria das revoluções democráticas, na Europa e no mundo. Estarão, também, na base dos movimentos de libertação anticolonial da América Latina, no início, e dos outros continentes depois.

Esses grandes princípios constitucionais de 1787 constavam já na Declaração de Independência americana de 1777, redigida por Thomas Jefferson. Referiam-se à teoria política dos direitos naturais e divinos. Afirmavam que todos os homens são criados iguais, que são dotados pelo Criador de certos direitos inalienáveis, entre os quais o direito à vida, à liberdade e à busca da felicidade. É para proteção de tais direitos, afirmava-se, que os governos foram instituídos entre os homens. Sua autoridade legítima repousa no consentimento dos governados. Quando uma forma de governo, seja ela qual for, trai essa missão, é direito do povo resistir-lhe, destituí-lo e implantar novo governo.

Esse acontecimento revolucionário, cuja repercussão foi mundial, soava o dobre do despotismo de direito divino bem como do imperialismo colonial, ocidental pelo menos, a despeito de seus vãos esforços de sobrevivência do século XIX e da primeira parte do século XX.

Importa dizer que, ao lado da fé do cristianismo reformado, principal motor dessas gigantescas transformações na ótica social da época, havia também, subjacente, a ideologia filosófico-religiosa americana, produto da secularização do pensamento ocidental no fim do século das Luzes. Derivada da fé cristã, essa ideologia tornou-se

[67] Em Throughts on Government.
[68] J. Galtier, op. Cit., p. 35.

uma espécie de *deísmo otimista*, muito propalado naquele tempo, segundo o qual as aptidões humanas naturais tornam o cidadão capaz de conhecer a Deus nele mesmo, sem a mediação de Cristo, e de gerar a sociedade guiando-se exclusivamente pela razão e seus instintos. Essa *fé no progresso ininterrupto*, inspirada na espécie de progresso que se constata no domínio científico e técnico (onde os avanços são cumulativos) e transposta para o campo da espiritualidade e da moral (onde os avanços nunca são adquiridos, mas devem ser sempre reconquistados de novo), é uma crença que se acha na origem de todas as ideologias profanas modernas.

Com esse otimismo, Tom Paine publicava, no início do ano de 1776, um panfleto intitulado *Common Sense,* que caracteriza magnificamente o que será e ainda permanece sendo o ideal liberal, transformado no "sonho americano".

Paine começa criticando severamente a monarquia e todo preconceito aristocrático, que se opõe ao reconhecimento dos talentos e dos méritos. Dissertando sobre o novo regime em que sonha, ele escreve: "Meus pobres são felizes. Não existe entre eles ignorância nem miséria. Não há prisioneiros nas prisões, nem mendigos nas ruas. Os velhos não padecem necessidades. Os impostos não são extorsivos. O mundo racional é meu amigo e sou amigo de sua felicidade. Quando se pode dizer tudo isso, então um país pode vangloriar-se de sua Constituição e de seu governo.[69] Lê-se nitidamente, nessas linhas, aquela confiança, de tipo quase religioso, no automatismo dos mecanismos da felicidade social. É uma fé que sustentará o ideal do capitalismo liberal. Depois, quando este já houver decepcionado a expectativa dos povos, será reencontrada naquele dos diversos socialismos. Examinar-se-lhe-ão os benefícios e os malefícios nos capítulos seguintes.

## 10. A Revolução Francesa, produto comum do espírito das Luzes e do fermento protestante.

Como as revoluções democráticas que a precederam na Grã-Bretanha, nos Países-Baixos e na América, a de 1789 na França é o produto combinado de duas correntes distintas, por vezes opostas mas muitas vezes convergentes: a influência da filosofia da Renascença e das Luzes, de uma parte, e da Reforma, de outra. Ambas decorrem da Antigüidade: a antigüidade pagã e a antigüidade cristã. No contato com a segunda, a primeira pouco a pouco cristianizou-se. A filosofia do século das Luzes permanecera algo religiosa. Era sobretudo deísta. Mas, à medida que a Igreja Romana se opôs a suas reivindicações de liberdade, o pensamento do século XVIII tornou-se cada vez mais anticlerical para acabar momentaneamente no anticristianismo radical. Todavia, mesmo durante esse breve período, dito de *descristianização,* os protestantes (porque não dependiam de uma Igreja-Estado estrangeira como os católicos) não foram, ou foram apenas pouco hostilizados por suas convicções e suas práticas religiosas. Essa independência permitiu-lhes exercer certa influência sobre os acontecimentos.

Os princípios da Revolução repousavam sobre a teoria dos direitos naturais, cara aos Enciclopedistas e também aos protestantes, e a da separação dos poderes de

[69] Citado por P. Viallaneix, Op. Cit., p. 95.

Montesquieu. Voltaire insistia na necessidade de defender o indivíduo contra o arbítrio judiciário do absolutismo político e religioso. Na conformidade do pensamento reformado, Jean-Jacques Rousseau desenvolvera a teoria da vontade universal do povo precedendo à das autoridades. Importante foi, também, a influência jurídica ou política de autores protestantes anteriores, tais como Théodore de Bèze, François Hotman, Philippe Duplessis-Mornay, Grotius (Hugo de Goot), John Milton, Thomas Hobbes, Pierre Bayle, John Locke, David Hume e Thomas Paine, este, quaker da Pensilvânia, eleito delegado girondino para a Convenção. Todos esses pensadores corajosos e independentes contribuíram para a elaboração progressiva dos Direitos do Homem.

As revoluções anteriores, inglesa, holandesa e americana, que se originam as três diretamente da fé reformada, sobretudo a dos Puritanos, foram também fatores decisivos para o advento da democracia na França. Pode-se citar o papel excepcional de traço de união entre a revolução americana e a revolução francesa, que desempenhou o católico liberal Marie-Joseph Motier, marquês de La Fayette (1757-1834), considerado herói da independência americana, na França e nos Estados Unidos.

Entusiasmado com a revolta dos colonos americanos contra a Inglaterra, ele equipou às próprias custas uma fragata para lutar ao lado deles. Gravemente ferido em Pensilvânia, foi, em seguida, encarregado por Washington da defesa da Virgínia. Impressionado com as constituições desses Estados, que sonhava transplantar para seu país porque correspondiam às idéias filosóficas que lhe eram caras, voltou à França e participou em 1787 da Assembléia dos Notáveis. Amigo de Necker, foi junto dele um dos primeiros a encorajá-lo a convocar os Estados Gerais.

Foi, também, como deputado da nobreza, ressalta J. Galtier,[70] que La Fayette apresentou à Assembléia Constituinte, em 1789, um projeto de Declaração dos Direitos do Homem. Numerosas traduções da Declaração dos Direitos inglesa (Bills of Rights de 1689) haviam sido difundidas na França há um século já. Aliás, um comitê secreto entretivera correspondência clandestina com os revolucionários americanos. Um deles, John Adams, espalhara pela França, desde 1779, traduções do projeto de constituição de Massachusetts. Em 1783, Benjamim Franklin difundia, desde Passy próxima de Paris, os textos das outras constituições americanas e expedia exemplares delas para os ministros franceses. O próprio Jefferson estava em Paris em 28 de agosto de 1783, por ocasião do debate sobre a Declaração. Ele chegará a dizer: "Nossa maneira de agir foi considerada por eles (os constituintes) como modelo... Nossa autoridade foi acolhida como a da Bíblia...

É tão verdade, ressalta ainda J. Galtier, que Rabaut Saint-Etienne declara na Assembléia: "Decidistes redigir uma Declaração dos Direitos porque nossos Relatórios de Reivindicações nos impunham esse dever e nossos Relatórios nos informaram isso porque a França teve o exemplo da América". La Fayette reconheceu, mais tarde, que seu modelo de Declaração dos Direitos fora o da Virgínia. Aliás, o relator do projeto de Declaração perante a Assembléia, o arcebispo de Bordeaux, Champion de Cicé, um católico liberal, afirmara claramente: "Esta nobre idéia (de uma Declaração de Direitos), concebida noutro hemisfério, devia de preferência transplantar-se para nossa sociedade. Devolvemos à América sua liberdade. Ela nos mostra sobre que princípios devemos

[70] Cf. J. Galtier, Protestants en révolution, 1989, p. 59 sq..

apoiar a manutenção da nossa". E não teme acrescentar, aludindo sem dúvida à escravidão: "É o Novo Mundo, para onde outrora só leváramos ferros, que nos ensina hoje a nos preservarmos da desgraça de portá-los nós mesmos."[71]

Mas, diversamente da Declaração e da Constituição americanas, as da França não estabelecem a separação da Igreja e do Estado. Essa idéia é, com efeito, contrária à mentalidade tradicional católica romana. Mesmo a reivindicação pela liberdade religiosa só aparecera muito raramente nos Relatórios de Reivindicações. E foi precisamente o artigo $10^0$ da Declaração dos Direitos do homem e do cidadão, proclamando o princípio da liberdade religiosa, que provocou a primeira crise grave da Revolução. Ela agravou-se quando o papa, em março de 1791, desaprovou a Declaração que fora, porém, aceita antes pelo rei. Essa infeliz intervenção estrangeira do Vaticano teve o desagradável efeito de provocar a queda da realeza. Privou, assim, a França de uma monarquia constitucional democrática, como aquelas da Inglaterra, da Holanda e dos Estados nórdicos, todos protestantes. É que lá as Igrejas não recebem ordem alguma de potência estrangeira como a do Sumo Pontífice de Roma, chefe político e religioso.

Às influências anglo-saxônicas de origem protestante, das quais se acaba de falar, urge naturalmente acrescentar o papel essencial que desempenharam os huguenotes franceses na Revolução. Mas, para compreender a coragem das intervenções dessa pequena minoria, que permaneceu no país malgrado as perseguições, as prisões arbitrárias, as condenações à prisão ou às galeras, as execuções sumárias por causa de suas convicções religiosas, é preciso recordar que um século antes, quando os ingleses tinham conquistado suas liberdades pela *Gloriosa Revolução*, a França, ao contrário, curvara-se ao mais duro e intolerante regime autoritário, promulgando a Revogação do Edito de Nantes de 1685. O rei Luís XIV obedecia às ordens políticas e religiosas da Igreja-Estado de Roma. Por conseqüência, o reino se esvaziou de grande parte de sua elite, que achou refúgio nos países vizinhos e lhes trouxe a prosperidade de que se tem conhecimento.

Levando em conta seu número - os protestantes eram amplamente minoritários na França, 80% camponeses, com algumas famílias da nobreza e da alta burguesia -, esses huguenotes foram numerosos para desempenhar papel importante na Revolução, especialmente na sua primeira parte. Acabavam de receber um início de reconhecimento pelo rei Luís XV que promulgara, em 1787, o Edito de Tolerância. Reconhecia-se-lhes um estado civil, mas não ainda a liberdade de culto. Como, aliás, por toda parte nos países protestantes, o exercício do sacerdócio universal dos crentes na Igreja preparara-os para a prática da democracia na vida política, na atividade parlamentar.

Entre os personagens influentes, convém lembrar o nome do primeiro-ministro Jacques Necker, que se acaba de citar, reformado genebrino que se tornara banqueiro do Estado. Malgrado suas convicções protestantes que ele não ocultava, o rei o havia protegido por causa do seu valor pessoal e fizera dele o Diretor Geral do Tesouro Real, afastando-o sempre do Conselho do Rei porque recusava abjurar. Sua exoneração, em 11 de julho de 1789, será uma das razões da tomada da Bastilha três dias mais tarde. J. Galtier faz notar que foi graças ao aumento dos deputados do Terceiro Estado,

[71] Cf. J. Galtier, Ibid., e E. Doumergue, Op. Cit., tomo V., p. 613, 614.

promovido por Necker, que os Estados Gerais se transformaram numa assembléia nacional, capaz de votar a Declaração do Direitos do Homem e de dar à França, enfim, uma constituição pondo termo ao Antigo Regime[72].

Entre os deputados do Terceiro Estado que se reuniram em Versalhes em 5 de maio de 1789, conta-se uma quinzena de protestantes, entre os quais o pastor Jean-Paul Rabbaut Saint-Etienne, Boissy d'Anglas, Barnave, Meynier. Naquele momento, nota André Encrevé[73], a imensa maioria dos protestantes situam-se no campo dos "patriotas". O pastor Rabaut Saint-Etienne tornou-se célebre pela vida clandestina que levou no deserto de Cévennes e depois, em 23 de agosto de 1789, pelo discurso importante que pronunciou sobre a Declaração dos Direitos do Homem, como deputado do Terceiro Estado. Em 1790, presidirá a Assembléia Nacional, depois a Convenção. Mas, sua atitude moderada valer-lhe-á ser executado em 5 de dezembro de 1793, no ensejo da grande crise revolucionária precipitada pela ingerência de Roma nos assuntos franceses. Devem-se a esse pastor ardorosas intervenções a favor dos Direitos do Homem durante os debates da Assembléia. "É sobre nossos princípios que me fundamento, Senhores, dizia, para pedir-lhes declarar num artigo que todo cidadão é livre em suas opiniões, tem o direito de professar livremente seu culto e não deve ser de forma alguma importunado por causa de sua religião... A liberdade deve, portanto, adornar a todos os franceses igualmente e da mesma maneira. Aquele que agride, seja no que for, a liberdade dos outros, ataca a sua própria e merece perdê-la por seu turno."[74]

J. Galtier ressalta, também, que quatro genebrinos protestantes, entre os quais o pastor Etienne Dumont, trabalhavam para Mirabeau e preparavam suas intervenções, em particular as relativas aos Direitos do Homem[75].

Quanto ao advogado protestante delfinadense Barnave, um dos fundadores do futuro clube dos "Jacobinos", ele foi o comissário encarregado de trazer a família real a Paris após sua fuga para Varennes. Será, por sua vez, preso e executado em 29 de outubro de 1793 como fundador do clube dos "Frondescentes". Fora julgado perigoso porque demasiadamente moderado, ele que se opusera ao sufrágio universal e mesmo à extinção da escravidão... Barnave, escreve Galtier, é com Sieyes e Mirabeau um dos "pais" da Declaração e um dos oradores mais brilhantes da Assembléia Nacional[76].

A bela unanimidade, que entusiasmara a França após os dois acontecimentos principais da tomada da Bastilha em 14 de julho de 1789 e da noite de 4 de agosto, consagrando a abolição dos privilégios, ia ser destruída pela intervenções sucessivas de uma potência estrangeira à França: a Igreja-Estado monárquico de Roma. O papa Pio VI, que depois será canonizado, naturalmente hostil à democracia, condenará sucessivamente a Declaração dos Direitos do Homem, em 29 de março de 1790, a liberdade concedida aos não-católicos, em 7 de março de 1791 e a Constituição, em 10 de março do mesmo ano, contrário que era ao juramento que os eclesiásticos deviam

[72] J. Galtier, Op. Cit., p. 58 sq.
[73] Les protestants et la révolution française, em P. Viallaneix, Réforme et reéolutions, Paris, 1990, p. 108.
[74] J. Galtier, Op. Cit., p. 62.
[75] Ibid., p. 63.
[76] Ibid., p. 64.

prestar de respeito à constituição. Não admitia que os clérigos fossem empregados do Estado, escapando aos imperativos de Roma. As intervenções sucessivas puseram fogo à pólvora das hostilidades, que iam dividir os franceses durante quase um século. Serão privados da democracia e entregar-se-ão a lutas fratricidas (o terror, depois 1815, 1830, 1848, 1852 e 1871) até que, enfim, o papa proclama sua "anuência" à República (Encíclica de Leão XIII, de 16 de fevereiro de 1892).

A partir dessas intervenções pontifícias de 1791, os franceses divididos, fossem eles católicos ou protestantes, se distribuem por todos os partidos em competição, entre revolucionários extremados, moderados sobretudo, e mesmo contra-revolucionários. O fanatismo anticristão do período da *descristianização,* suscitado pelo ardor contra-revolucionário do catolicismo conservador, viu florescer os cultos do Ser supremo ou da Razão, alcançando mesmo a supressão, de curta duração felizmente, de todo outro culto público. Todavia, convivência mais ou menos pacífica entre os diversos grupos da nação termina, enfim, na separação da Igreja e do Estado em 1905. Uma laicização na tolerância, isto é, a neutralidade do Estado no domínio religioso, (não confundir com a secularização do pensamento correspondente à supressão da religião), permitiu às diversas Igrejas recobrarem sua liberdade e sua identidade, prelúdio aos esforços ecumênicos do fim dos séculos XIX e XX. Voltar-se-á a falar nisso (capítulo V), depois de ter lançado rápido olhar sobre a influência do cristianismo reformado no desenvolvimento econômico ocidental (capítulos III e IV).

## 11. Uma vanguarda do protestantismo levanta-se contra a discriminação racial e a escravidão.

O que choca nossas mentalidades modernas é que os Direitos do Homem, que começaram dificilmente a ser levados em conta na época das grandes revoluções democráticas ocidentais, são ainda apenas privilégio reservado aos brancos. Índios e negros, especialmente, deles não participam.

É, também, a partir de uma vanguarda de protestantes corajosos que a luta contra o racismo, contra o tráfico dos negros e pela abolição da escravatura começará a travar-se desde o século XVI, não sem enormes, violentas e tenazes resistências.

Remontemos aos inícios da história. Pouco depois da descoberta do que se cria ser a Índia, em 1492, os habitantes deste velho mundo, que os europeus dizem novo e que se chamará América, os índios, descobrem por sua vez indivíduos, estranhos a seus olhos, conduzidos por um certo Cristóvão Colombo. Com seus companheiros, ele lhes leva uma civilização bárbara, a dos invasores belicosos e destruidores que, desde sua chegada, os maltratam cruelmente. Centenas de infelizes cativos são logo enviados para a Espanha, reduzidos ao estado de escravos.

Alguns anos mais tarde os negros da África, brutalmente arrancados de sua família e de sua tribo por negreiros impiedosos, são amontoados, com menor precaução do que a que se toma com o gado, em sórdidas embarcações. São transportados para ilhas, que lhes são desconhecidas (Haiti, Cuba), sob condições tais que pouco mais da metade lá chegam vivos. Os outros foram dizimados pela fome, enfermidades e tratamentos brutais.

Assim começa a era da opressão dos indígenas da América e o tempo do tráfico dos negros que são reduzidos à escravidão.

A tradição da escravidão é um velho costume estabelecido no Ocidente já na Antigüidade. Esse destino era reservado aos vencidos em conflitos armados, que escapavam da exterminação. Um sursis lhes era concedido, por misericórdia e por interesse também, já que podiam, assim, prestar serviços a baixíssimo preço aos seus senhores vencedores.

No fim do século XV, alguns humanistas começaram a indignar-se contra a instituição dos servos e dos escravos no continente europeu. Mas o tráfico dos negros foi ainda por longo tempo praticado, notadamente pelos muçulmanos que constituíam a maior parte dos negreiros africanos. A Igreja, então, justificava a instituição da escravatura alegando o direito de propriedade (circunstância muito pouco evangélica) e sublinhando o fato, observado na prática, de que uma instituição legal, exigindo dos proprietários de escravos o trato humano deles, era preferível ao abandono puro e simples das vítimas, sem proteção contra a crueldade de que é capaz o ser humano.

No espírito dos conquistadores espanhóis e portugueses, a sujeição ou o extermínio dos indígenas índios estava, portanto, na lógica antiga de toda a conquista guerreira. A invasão armada de um país para conquistar suas riquezas exigia, como em qualquer outro campo de batalha, que todo oponente fosse morto ou feito cativo. Os indígenas deviam, portanto, submeter-se às exigências dos conquistadores vitoriosos ou ser exterminados.

Mas, como os índios da América não estavam dispostos a se renderem, resistiam bravamente aos invasores, estes julgavam, pois, muito natural exterminá-los. Tal solução, porém, não os tornava disponíveis para servir de mão-de-obra nas minas e no cultivo. Os colonos acharam, por isso, muito natural também apelar para a mão-de-obra estrangeira importada da África, ainda mais lucrativa porque escrava. Ademais, o tráfico dos negros era encorajado pelos soberanos dos países colonizadores, porque era altamente remunerador. A Coroa espanhola, por exemplo, reservava-se a venda das licenças de importação de negros e taxava cada transporte de escravos. Extremamente lucrativo, também, era o famoso tráfico triangular dos negreiros. Utilizando o mesmo navio para ir e vir, levavam da Europa pacotilha que trocavam com os africanos por escravos. A seguir, transportavam estes para a América, onde as embarcações eram carregadas, na volta, com os tesouros das minas e as mercadorias das colônias compradas a preço vil.

O tráfico dos negros prosseguiu, dessa forma, durante três séculos "realizando a mais extraordinária migração forçada da história: milhões de homens foram, assim, transplantados de um continente para outro, esvaziando a África, povoando a América"[77].

Quanto aos índios, eles eram cerca de trinta milhões antes da chegada de Cristóvão Colombo. Não restavam mais que treze milhões deles um século mais tarde e apenas doze milhões no fim do século XVIII.

Malgrado esse tráfico, a mão-de-obra estava sempre em falta na América, porque os negros eram pouco prolíferos visto que, somente ou quase, os homens eram

[77] R. Sédillot, Histoires des colonisations, Paris, 1958, p. 342.

importados. Para preencher essa deficiência, a Espanha enviou para suas colônias a escória de suas cidades, vagabundos e criminosos[78].

Compreende-se por que a luta contra a escravidão partiu de regiões povoadas de refugiados por motivo religioso, fiéis a sua fé cristã, antes que das colônias fortemente interessadas nesse tráfico e cuja população não tinha as mesmas motivações religiosas. Por isso, desde suas origens, a luta antiescravista será fortemente combatida nos Estados Unidos pelos representantes dos Estados do Sul e, como por toda parte aliás, pelos promotores do grande capitalismo atlântico nascente, especialmente sob a forma das poderosas companhias coloniais corporativas.

Importa assinalar, aqui, uma primeira tentativa de luta contra a escravidão dos índios da América, que foi infelizmente mal sucedida. A escravidão começara, portanto, já com o próprio Cristóvão Colombo. Não enviara ele, em 1494, para a Espanha cerca de quinhentos prisioneiros indígenas, destinados a serem vendidos como escravos em Sevilha? Sem demora, um padre dominicano, Bartolomeu de Las Casas, tomou corajosamente a defesa desses indígenas, denunciando a crueldade dos espanhóis para com eles. Mas, para fazer face às necessidades crescentes de mão-de-obra, ele cometeu a imprudência de sugerir, em 1517, que cada colono de Haiti tivesse o direito de importar da África uma dúzia de escravos negros. A grande vaga da escravidão africana, arrebentando sobre a América, ia ampliar-se.

O princípio da escravidão, pois, fora claramente denunciado pelo cristianismo reformado desde suas origens. E uma tentativa de estabelecer novas relações com os indígenas dos países em via de colonização fora mesmo empreendida por calvinistas desde a metade do século XVI. Procedentes de Genebra, protestantes tinham a intenção de fundar no Brasil uma colônia de novo tipo. Desejosos de respeitar plenamente as pessoas e os direitos dos indígenas, queriam criar uma verdadeira comunidade evangélica naquele país.

Em março de 1557, um contingente de refugiados franceses, acompanhado de dois pastores huguenotes, foi enviado pelo reformador João Calvino para junto do cavaleiro de Villegagnon. Este desembarcara, em 1555, na embocadura do rio de Janeiro (Rio de Janeiro). Desejava estabelecer lá uma colônia francesa professando a fé reformada. Naquela comunidade nova, todos os membros deviam viver em pé de igualdade, no espírito do Evangelho. Um deles, Jean de Léry, teólogo e artesão sapateiro, escreverá mais tarde a história de uma viagem feita às terras do Brasil, onde ele narra essa aventura que foi muito mal sucedida, em razão do caráter versátil de Villegagnon[79].

Contrariamente às idéias difundidas pelos colonizadores da época, Jean de Léry proclama que os indígenas colonizados são não apenas pessoas respeitáveis, mas que possuem qualidades de que muito freqüentemente carecem os cristãos, mesmo aqueles que se reputam mais civilizados. “Ainda que eu tenha sempre amado e ame ainda minha pátria, escreve, todavia, vendo não só a pouca ou quase nenhuma lealdade e fidelidade que nela existem, mas, o que é pior, a deslealdade com que nela se tratam mutuamente as pessoas, lamento muitas vezes que não esteja entre os selvagens, cuja sinceridade conheci mais que a de muitos daqui, os quais, para sua condenação, levam o

[78] Ibid. p. 343.

[79] Jean de Léry, Le voyage au Brésil, Paris, 1927. Ver também Olivier Reverdin, Quatorze calvinistes chez les Tupinambous, Genebra, 1957.

nome de cristão".[80] E como as novas descobertas geraram, nesse século de ardor colonizador, violentas paixões pelo ganho e especulações financeiras pouco escrupulosas, o autor sublinha que o nível moral dos colonizadores não poderia servir de modelo para os colonizados. "Nesta matéria, escreve, considerem detidamente o que fazem nossos ricos agiotas, que sugam o sangue e o tutano, e por conseguinte comem em vida tantas viúvas, órfãos e outras pobres pessoas, cujas gargantas era preferível cortar de um só golpe a fazê-los languir dessa forma."[81] Identifica-se nessas observações a linguagem mesma de Calvino quando equipara a escravidão ao assassinato. "Subtrair a liberdade a um homem, escrevia esse reformador, equivale a matá-lo". "Privar um homem de tão grande bem, é como que cortar-lhe a garganta" (Comentário Gênese, cap. 12, v. 5). Calvino não partilhava absolutamente das idéias de seu tempo sobre a colonização. Se bem que a pressão da Igreja antiga sobre a sociedade ocidental tivesse levado à proscrição, desde o século X, do comércio dos escravos (conquanto muito remunerativo), a sede de poder e dinheiro desenvolvida na Renascença, robustecida pela descoberta dos mundos novos, levara a opinião a se acomodar a novas práticas de escravização dos colonizados. Recordemos que, de acordo com o pensamento de Aristóteles e de Santo Tomás de Aquino, se pensava que, legislando-se sobre a proteção dos escravos, se protegiam estes contra a crueldade de seus senhores. Calvino não compartilhava dessa opinião. Em diversos comentários e sermões, afirmava que a escravidão era absolutamente contrária à ordem natural correspondente aos desígnios de Deus. Demonstrava que essa ordem fora e continuava degenerada pelo pecado dos homens. "Ainda que os primeiros que hajam sido escravizados, escrevia, tenham sido oprimidos por direito de guerra ou porque a pobreza os haja constrangido, é absolutamente certo que a ordem da natureza se corrompera violentamente. "E, se bem que seja útil que uns superintendam outros, conviria mais, todavia, preservar uma condição de igualdade entre irmãos."[82] O reformador insiste, também, sobre o fato de que a libertação dos escravos é muito freqüentemente de tal sorte explorada que os libertos tombam para situação pior que a anterior. Por isso, ajunta, o Antigo Testamento prescreve que o escravo emancipado deve receber, no momento da libertação, toda a ajuda necessária para a assunção de sua plena liberdade. E o ensinamento do Novo Testamento e de São Paulo em particular, prossegue, confirma o do Antigo. Ele nos esclarece que a escravidão, "contrária a toda ordem natural", é, com muito maior razão, oposta à ética cristã. Mas, adita ainda o reformador, a ordem da sociedade não pode ser mudada, enquanto os próprios crentes não se ajustem à Palavra de Deus de forma muito estrita, para deslanchar as transformações necessárias da ordem política. Caso contrário, esta permanece "a ordem de Deus perturbada".[83]

Vê-se, pois, que o pensamento original da Reforma é completamente oposto aos costumes e hábitos de seu século e dos séculos seguintes, acerca de tudo o que se refere à escravidão e à sorte dos indígenas colonizados.

Ora, esse compromisso de lutar contra a escravidão, afirmado pela Reforma, foi retomado mais tarde pelos Quakers. Estão, entre os cristãos, e especialmente entre os

[80] J. de Léry, Op. Cit., p. 13.
[81] Ibid. p. 208.
[82] J. Calvino, commentaire sur les cinq livres de Moïse, Gênese, cap. 12, v. 5.
[83] Ibid.

protestantes, aqueles que melhor compreenderam a doutrina da ética dos Evangelhos neste assunto.

Conta-se, explicam J. H. Louis e J. O . Héron,[84] que à sua chegada na América, instigados pelo fundador de sua comunidade, George Fox, e estimulados por William Penn, vários desses Amigos, apenas desembarcados, se puseram em contato com os índios. Uma tradição pretende que estes lhes hajam declarado: "Sois nossos irmãos e vivemos convosco fraternalmente. Marcharemos juntos por longo caminho. O caminho será comum. Não se achará cepa alguma que possa ferir o pé."

Assim principiava, com a fraternidade dos colonos entre si e a amizade dos índios, a aventura da "Santa Experiência" dos Quakers naquela Pensilvânia, cuja importância política resumidamente se evocou mais acima e a originalidade de sua constituição. Quando a nova capital, Filadélfia, começa a erguer-se às margens do Delaware, na região precisamente onde os chefes indígenas realizavam suas assembléias, Penn concluiu com eles, em 1683, o Grande Tratado de Shackamaxon. "Se os cristãos, diz o texto constante de tradição posterior, percebem que um perigo ameaça os índios, ou se os índios percebem que um perigo ameaça os cristãos, eles correm como amigos para avisar os interessados. Se um filho de Onas (pluma, tradução indígena de Pen, em inglês) ofende um Pele Vermelha, ou um Pele Vermelha ofende um filho de Onas, o ofendido não tratará de vingar-se, mas queixar-se-á aos chefes e a Onas para que a justiça seja feita por doze homens probos e a ofensa enterrada num poço sem fundo..."[85]

É também conhecida, relatam J. H. Louis e J. O . Héron, a carta que os índios endereçaram a Guilherme d'Orange, em 1701, para defender a causa de William Penn, convocado à Inglaterra onde estava ameaçado de prisão. "Nós, reis e chefes das antigas nações indígenas..., escreveu-se, estamos sabendo que William Penn, nosso amigo e irmão bom e fraterno, deve, para nosso grande pesar e para a infelicidade de todos os indígenas da região, viajar para a Inglaterra, para se encontrar com o grande rei e chefes do governo de nossas terras. Urge no mínimo reconhecermos que ele foi sempre não apenas justo, mas também extremamente bom para conosco e para com nossos antigos reis e chefes..."

"Além disso, ele nos comprou nossas terras, o que governo nenhum antes dele fizera. Esperamos e desejamos que o grande rei dos ingleses acolha, com benevolência e bondade, a ele e seus filhos, dando-lhes permissão de voltar para governar para sempre nossa região... Sabemos que seremos bem tratados e encorajados a continuar a viver no meio dos cristãos, na conformidade do acordo que ele solenemente concluiu conosco, para benefício nosso e de nossa posteridade, em vigência enquanto sol e lua durarem,...". Podemos também falar "de seu sábio conselho e de suas instruções... a respeito da vida sóbria e virtuosa, o melhor meio de agradar ao grande Deus e de ser feliz, aqui e para sempre." Este documento foi "entregue ao governador, na presença de muitas testemunhas, cujos nomes seguem, dentre os quais muitos assinaram com uma cruz..."[86] Tal relacionamento entre brancos e índios na América foram excepcionais. Valia a pena deter-se aqui.

[84] Jeanne-H. Louis et Jean-O . Héron, William Penn et les Quakers: ils inventèrent lr Nouveau Monde, Paris, s.d. p. 47.
[85] Ibid. p. 58.
[86] Ibid. p. 118.

O espírito, que prevalecia entre os Quakers e os índios, foi o mesmo que aquele que marcará as relações desses Amigos com os escravos negros. Entre essa vanguarda do protestantismo desenvolveu-se muito cedo uma mentalidade antiescravista. "Que vossa Luz ilumine os índios, os negros e os brancos", escrevera já George Fox para as comunidades americanas. Na Inglaterra, ele pregava os mesmos princípios anti-racistas. Estes chocavam a opinião pública e suscitavam veementes diatribes. George Fox não se constrangia, porém, em declarar que possuir escravos era contrário à fé cristã. Contrapunha-se a costumes que eram, todavia, ainda aceitos, mesmo nas comunidades Quakers na América, notadamente nos Estados do Sul, onde se localizavam riquíssimos agricultores pouco dispostos a concordar com prejudicar seus interesses.

Em 1712, um Quaker pediu ao governo inglês a abolição legal da escravidão na Pensilvânia. Sem ir tão longe, a Câmara dos Representantes decidiu que um imposto de vinte libras seria pago na importação de cada escravo. Imposto proibitivo, de fato. Mas, a rainha da Inglaterra se opôs à entrada em vigor dessa lei.

Em 1758, a assembléia anual dos Quakers reexaminou o problema e decidiu condenar radicalmente a escravatura. Dita condenação alastrou-se nos meios protestantes, que se levantavam, sempre em maior número, contra os maus tratos para com os negros. Mas, a escravatura permanecia, apesar de tudo, prática admitida, mormente nos famosos Estados do Sul até a Guerra da Secessão, e mais tempo ainda nas colônias espanholas e portuguesas.

Como freqüentemente ocorre, os pioneiros da vanguarda, depreciados pela opinião convencional dos oportunistas desprovidos de coragem e privados de imaginação, acabam por ganhar a aprovação de crescente número de seus concidadãos. A data de 1852 permanecerá memorável na história do abolicionismo. Dando prosseguimento a mais de um século de esforços de valentes minorias, a senhora Peecher Stowe publicou, naquele ano, *A Cabana de Tio Tomás.* Puritana, filha e mulher de pastor, esta autora descreveu com emoção a existência dolorosa de um negro corajoso, incarnando as mais belas virtudes evangélicas. O incrível sucesso dessa obra suscitou muito naturalmente a cólera daquelas personalidades altamente posicionadas, que sentiam seus interesses escravistas ameaçados. Mas, a intrépida autora estava habituada a esse tipo de hostilidade. O pastor Peecher, seu pai, era um dos condutores do *Underground Railway,* organização clandestina americana que se empenhava por colocar em segurança os escravos fugitivos provenientes dos Estados escravistas. Lincoln, conta M. Lengellé, elogiou a coragem "dessa mulherzinha, dizia ele, que dera início a uma grande guerra"[87]. Essa guerra, o próprio Lincoln vencê-la-á contra os sulistas, alguns anos mais tarde.

Na Inglaterra, há muito tempo já, crentes batiam-se contra os poderosos beneficiários dos interesses do comércio dos escravos, fortemente representados nos meios governamentais. Em 1784, Lorde William Wilberforce conseguira entrar para a Câmara dos Comuns. Desde então, ele lutou, no seio do governo, em prol da abolição da escravatura e arrastou consigo o jovem amigo William Pitt. Combatendo infatigavelmente por essa causa, a despeito de longo insucesso, só foi em 1807 que obteve a abolição do tráfico negreiro. Com Canning, as Comunas votaram "a liberdade

[87] M. Lengellé, L'esclavage, Paris, 1955, p. 87.

civil e religiosa dos dois mundos", colocando assim a Grã-Bretanha na vanguarda dos movimentos antiescravistas.

Na França, a abertura progressiva dos protestantes ao antiescravismo juntava-se às preocupações da corrente humanista do século das Luzes. Voltaire, em *Diálogos entre um Selvagem e um Bacharel*, evocava, como Diderot, as qualidades do "bom selvagem" cujo bom senso o fazia prevalecer sobre o dos sábios e dos colonialistas apoiados pela realeza. E os filósofos exaltavam a experiência idílica de William Penn, uma utopia cristã a seus olhos, mas que se confundia com seu sonho de uma nova sociedade.

Jean-Jacques Rousseau denunciava a escravatura na *Nova Heloísa*, onde Saint-Preux expressa sua indignação. "Vendo a quarta parte de meus semelhantes transformados em animais para o serviço dos outros, dizia, envergonhei-me de ser homem." E no *Contrato Social*, um capítulo consagrado a essa calamidade termina com esse julgamento radical: "As palavras escravidão e direito são contraditórias: excluem-se mutuamente".

De sua parte, o ministro protestante de Luís XVI, Necker, desejava muito que a situação dos escravos melhorasse. Mas, argumentava como todos os economistas de todos os tempos, que reputam as lei econômicas como uma fatalidade inexorável: o país, que renunciasse às vantagens econômicas proporcionadas pela escravidão, dizia, perderia incontinenti sua força política, conseqüentemente sua independência. Mas, na qualidade de cristão reformado, consciente das responsabilidades confiadas por Deus ao Estado, percebia, assim mesmo, que uma legislação universalmente aceita poderia modificar essa pretendida fatalidade econômica. "Seria porventura um progresso quimérico, questiona ele, esse pacto geral pelo qual todas as nações renunciassem de comum acordo o comércio negreiro? Posicionar-se-iam, umas em relação às outras, nas mesmas proporções que atualmente existem, porque é unicamente a condição relativa que interessa para o cálculo das potências". Está-se na época em que Sismondi e Legrand, esses dois protestantes profetas a seu modo, tentavam fazer com que as autoridades percebessem a necessidade de uma legislação social. E, para que esta seja eficaz, precisa-se de uma legislação *internacional* (falar-se-á disso mais adiante). Necessitou-se de dois séculos de duros embates, para que essa compreensão das necessidades sociais fosse compartilhada por maior número de pessoas. Foi retardada por todos aqueles que, como Necker, lhe vislumbram a necessidade, mas preferem manter a maior prudência, enquanto nutrem a esperança de que chegue, enfim, o tempo em que poderão realizar "essas felizes revoluções". Assim, na abertura dos Estados Gerais em Versalhes, a 5 de maio de 1789, Necker deseja ver "abrandar-se uma escravatura considerada necessária". Ora, uma semana depois, o protestante metodista William Wilberforce, esse ardente defensor inglês da causa dos negros que se acaba de citar, intervém na Câmara britânica para levantar-se contra o tráfico. Também ele pleiteia, citando Necker, uma ação combinada dos Estados. Decorridos vinte anos de luta, ele verá as Câmaras britânicas decretarem a extinção do tráfico em 1807. Da parte dos revolucionários franceses (moderados), encontram-se também antiescravistas, notadamente protestantes exilados de volta a Paris, ou genebrinos refugiados por suas idéias avançadas, como Etienne Clavier, Etienne Dumont, Du Roveray, membros da *Sociedade dos Negros* fundada em 1788 segundo o modelo da sociedade inglesa. Pertencem ao "escritório" de Mirabeau. Suspeitos, eles foram denunciados como estrangeiros a soldo da Inglaterra (velho

procedimento das autoridades no poder para desacreditar e eliminar os que as importunam), porque os meios econômicos que auferem proveitos da escravatura são poderosos e não pretendem deixar-se despojar de seus privilégios. A filha de Necker, Germaine de Staël, abraça a causa de Wilberforce e prefacia uma de suas obras, que a própria filha Albertina traduziu. Aí faz, a respeito dos economistas, observações de pertinência política que em nada perderam sua atualidade. Alfred Berchtold relata seus propósitos da seguinte forma: "Quando se propõe suprimir um abuso qualquer... logo aqueles que usufruem desse abuso não deixam de discriminar todos os benefícios de ordem social que dele decorrem. É a coisa mais importante, dizem, enquanto nada mais é que a chave de seus próprios interesses." Em 1814, ela lança um *Apelo aos Soberanos Reunidos em Paris para Obter a Abolição do Comércio dos Negros,* baseando-se nos sete anos de experiência abolicionista britânica para sublinhar-lhe os benefícios[88].

Entre os precursores da abolição da escravatura, cumpre citar novamente o economista protestante Simonde de Sismondi. Influenciado por seus amigos de Coppet, Necker, Madame de Staël e Benjamin Costant notadamente, vai mais além que eles na análise dos fatos que condicionam a escravidão. Chega até a condenar, faz notar ainda A . Berchtold, qualquer empreendimento colonial, denunciando o colonialismo no momento em que Napoleão tenta conquistar o Egito, depois de 1798. Ainda que preocupado com "o aviltamento da dignidade humana" em todas as latitudes, ele não nega o interesse que têm as nações, como a França, de se enriquecerem nas costas dos indígenas colonizados. Mas, protesta contra o direito que reivindicam os franceses, ainda depois de 1814, de "corromper de novo os costumes dos negros" e de "retornar aos crimes interrompidos durante sete anos com a abolição do tratado com a Inglaterra."[89] Eles se propõem, diz, a tratar novamente "homens, seus semelhantes e seus irmãos, como Deus não permite de forma alguma tratar até mesmo os animais."[90] Crê-se ouvir um terceiromundista contemporâneo quando Sismondi escreve indignado: "O preço da jornada do índio livre é quase cinco vezes menor que o preço da jornada do negro escravo"[91] Ora, "a sorte de todos os povos está ligada doravante. E a prosperidade ou a ruína dos Moluscos faz sentir sua influência até o cume dos Alpes suíços."[92]

Em 1833, prossegue A . Berchtold, ano da morte de Wilberforce, Sismondi publica uma brochura intitulada *Da Condição na qual Convém Colocar os Negros ao Libertá-los.* Preocupa-se não apenas com a libertação dos escravos, mas igualmente com a situação deles após a emancipação. Essa situação igualava-se àquela, terrível, do novo proletariado industrial. É preciso, dizia Sismondi, que o negro liberto seja vinculado a uma terra mediante novos elos, a fim de que possa redescobrir no seu trabalho e no seu novo enraizamento o prazer e a dignidade do homem verdadeiramente livre. É também admoestação de intensa atualidade, que faz Sismondi contra o comércio mundial desordenado dos produtos agrícolas. Ressalta o valor cultural humano da vinculação de uma população à sua terra, contrariamente às pretensões de um comércio internacional dos produtos agrícolas, que despersonaliza tanto produtores quanto consumidores.

[88] Cf. Alfred Berchtold, Sismondi Genevois et européen, Genebra, 1991, p. 51 sq.
[89] A . Berchtold, op. Cit., p. 74.
[90] Ibid.
[91] Ibid. p. 75.
[92] Ibid. p. 76.

Assim, se os antigos escravos não são mais explorados para que vivam as metrópoles, "a agricultura trocará de objetivo: em lugar de destinar a grande massa de seus produtos para uma exportação longínqua, de se submeter integralmente à grande e muitas vezes funesta oportunidade do comércio, ela começará por aquilo que deveria sempre ser sua primeira destinação: os produtos do país nascerão para os habitantes do país; as necessidades dos pobres serão satisfeitas antes que se pense nas fantasias do rico."[93] Sismondi repete em várias oportunidades que sonha ver o Haiti exportar menos açúcar e comer melhor. Percebe que o problema da escravidão suscita também o da distribuição eqüitativa e inteligente das riquezas produzidas.

Resumindo, vê-se que na França a ação dos filósofos e dos protestantes mencionados foi finalmente eficaz. Ela levou a Convenção a adotar um decreto sobre a escravidão ( 4 de fevereiro de 1794). Mirabeau opusera-se aos interesses dos escravistas, defendidos por Malouet, que se devotava a mostrar as grandes vantagens que as colônias e a França podiam auferir da exploração dos negros. Infelizmente, a revolta sangrenta dos indígenas do Haiti teve deplorável efeito sobre a opinião pública francesa e tornou o decreto inoperante, enquanto Bonaparte restabelecia oficialmente a escravidão em 1802. Foi, portanto, a Inglaterra que, no Congresso de Viena (Tratado de 1815), impôs às nações européias a supressão da escravatura, promulgada em 1817 na França, mas definitivamente aplicada ao tempo da Revolução de 1848.

Para o conjunto dos Estados Unidos, a propaganda antiescravista, de que se falou, tornou-se progressivamente vitoriosa nas populações de origem protestante, mas foi contestada cada vez mais duramente pelos senhores de escravos, fosse qual fosse a confissão religiosa. Esse antagonismo foi uma das causas da guerra da Secessão. Quando o abolicionista Lincoln foi eleito presidente da União, os Estados do Sul promoveram a separação (fevereiro de 1861). Foram necessários quatro anos de guerra para reconduzi-los à razão. Proclamada pelo governo federal em primeiro de fevereiro de 1863, a emancipação dos negros dos Estados Unidos só se consumou depois da vitória dos Nortistas.

Os preconceitos contra os negros não cessaram então. Acentuaram-se sensivelmente com as discriminações sociais introduzidas pelo desenvolvimento industrial, que despejava a maioria dos negros no proletariado, e isso até os dias de hoje.

A despeito dos esforços das Igrejas de todas as confissões em prol da reconciliação das raças, o recente martírio do pastor Martin Luther King e de tantos outros crentes corajosos demonstra claramente quão vivo está o racismo. É sempre verdadeira a observação de Tocqueville, que conhecia muito bem a América e que dizia: "a desigualdade acirra-se pelo instinto nos corações, à proporção que esmaece nas leis" [94] .

Convém notar que a ética reformada anti-racista foi também traída por protestantes, na África do Sul especialmente. Esse fato atesta, como já se observou, que nenhuma comunidade cristã se acha ao abrigo de trágicas perversões espirituais ou éticas. Mas, graças a numerosos e corajosos cristãos, negros e também uma minoria branca, que jamais desanimaram, a luta anti-racista, lá também, alcançou pouco a pouco

[93] Ibid. p. 79.
[94] M. Legenllé, Op. Cit., p. 81.

o sucesso. A paz racial foi restabelecida, numa calma relativa, mas frágil, que honra aqueles que a respeitam, tanto negros quanto brancos.

## 12. Uma história inacabada.

A breve rememoração dos acontecimentos, que marcaram o nascimento das grandes democracias no Ocidente, deveria ser completada com a menção da história mais recente e igualmente vibrante das conquistas democráticas nos outros continentes. Mas, essa história é complexa, tumultuada e sobretudo inacabada, marcada por incessantes turbulências. Ela é ilustrada, também, pelo papel muitas vezes determinante que nela desempenharam e ainda desempenham os protestantes, na luta contra mentalidades religiosas hostis e muitas vezes radicalmente opostas aos princípios básicos da democracia.

Importa lembrar que só se trata de um sobrevôo histórico rapidíssimo e parcial, que não tem a pretensão de ser completo.

Segunda Parte

**Os Protestantes e o Desenvolvimento das Sociedades Modernas**

Capítulo III

# Os Fundamentos de um Desenvolvimento Justo

As observações dos autores supracitados, especialmente na introdução, sobre o desenvolvimento econômico e social desigual das sociedades protestantes e católicas, devem ser examinadas com maior profundidade para verificar-lhes a pertinência. Elogiando os efeitos incontestavelmente positivos do espírito reformado sobre o surto do capitalismo, não haveriam elas com demasiada facilidade esquecido os aspectos negativos deste último? Ou ao contrário, denunciando o protestantismo como responsável por tais abusos, não teriam eles ocultado muito facilmente os benefícios? Convém, portanto, recolocar no seu contexto histórico todas essas observações, para verificar se não existem matizes a acrescentar-lhes.

Neste terceiro capítulo, trata-se, portanto, de compreender como, nas suas origens, o protestantismo influenciou a sociedade na sua evolução econômica e social, particularmente em Genebra e sob a influência de Calvino em especial. No capítulo seguinte, questionar-se-á a natureza das relações posteriores entre o protestantismo e a sociedade ocidental, procurando compreender como eles se influenciaram reciprocamente. Depois considerar-se-ão resumidamente algumas das explicações, que foram dadas por sociólogos ou teólogos, para elucidar essas relações, de natureza muito complexa.

Todavia, antes de iniciar esse debate, mencionar-se-ão ainda algumas observações e alguns números, que demonstram de forma convincente as disparidades, no plano econômico, entre sociedades protestantes e sociedades católicas, já identificadas no plano político.

## 1. A prosperidade das sociedades protestantes e o contraste norte-sul no desenvolvimento da Europa.

Por ocasião do septuagésimo quinto aniversário da Sociedade Suíça das Indústrias Químicas, em 1957, um convidado de renome mundial, o professor William Rappard, então diretor do Instituto Universitário de Altos Estudos Internacionais de Genebra, apresentou profundo estudo sobre a prosperidade suíça. No fim da exposição, ele se interrogou sobre as razões dessa prosperidade. Declarando-se "absolutamente alheio a qualquer idéia de propaganda religiosa", apresentava um quadro comparativo do nível de riqueza dos cantões católicos e dos cantões protestantes da Confederação Suíça. "Constatamos, dizia, que os mais prósperos dos treze cantões, dez são de maioria protestante. Dos doze cantões menos prósperos, nove são de maioria católica". E "os cinco cantões mais prósperos, todos são protestantes, como são todos católicos os seis cantões menos prósperos". E o orador continua seu discurso com a observação seguinte: "Inútil analisar com mais profundidade esses números. Eles são tão eloqüentes que, ao examiná-los sem preconceito, não se pode senão ficar chocado com seu ensinamento. Com efeito, é extremamente raro na estatística deparar-se com igual paralelismo entre séries de números tomados de áreas tão distantes uma da outra e aparentemente tão estranhas uma à outra como a teologia e a economia política".[1]

"Problema que pouco nos deterá, prossegue W. Rappard, é o da causalidade recíproca... Não se questionará certamente se a prosperidade engendra ou atrai o protestantismo. Reconhecer-se-á, sem dificuldade, que é o inverso. Entre a ética racionalista, liberal e individualista, de um lado, e o capitalismo fundado na prosperidade privada e na concorrência, do outro, parece mesmo haver muitas afinidades íntimas. Não se mostrou aquela, em todas as partes, favorável ao desenvolvimento deste último? Um relance sobre o mapa do mundo livre, anglo-saxão, escandinavo ou germânico, não demonstra com efeito que também aqui a geografia ilustra a história e parece confirmar suas lições?"

"Limito-me a aventurar a opinião de que, no tempo como no espaço, o protestantismo parece favorável ao capitalismo moderno, que aliás nasceu quase no mesmo tempo que ele." [2]

Impressiona ver a perenidade de tais observações e constatar sua coincidência no plano regional e no plano mundial. No "Atlas do Banco Mundial" publicado em fins de 1993, descobre-se que entre os dez países mais ricos do mundo, os de renda per capita mais elevada, todos, excetuando-se dois (Luxemburgo no segundo lugar e Japão no terceiro), são de tradição protestante (1. Suíça, 4. Suécia, 5. Dinamarca, 6. Noruega, 7. Islândia, 8. Estados Unidos, 9. Alemanha e 10. Finlândia).[3]

Alguns anos depois da publicação das observações do professor W. Rappard, um grande industrial francês, Octave Gélinier, se questionou sobre as razões da origem tardia do desenvolvimento econômico da França.[4] Também ele se dizia chocado pelo

[1] W. Rappard, Les conditions de la prosperité helvétique, Zurique, 1957, página 52, 53..
[2] Ibid. p. 54.
[3] Journal de Genève, page économique, 31.12.93.
[4] Octave Gélinier, Morale de l'entreprise et destin de la nation, Paris, 1965.

contraste Norte-Sul dos países europeus no que tange ao nível de riqueza. Constatava que o Sul da Europa era aquela região do continente que rejeitara a Reforma e o Norte da Europa aquela onde o protestantismo penetrara profundamente. E mais próspera, ainda, era aquela onde predominara a influência do calvinismo: a Inglaterra, os Países Baixos, a Suíça especialmente.

"O desenvolvimento da sociedade industrial, escrevia, parece ter sido profundamente assinalado pela marca de descendentes do ramo calvinista: os Puritanos." E prosseguia: "O autor (que julga dever esclarecer que é católico) não se arroga conhecimentos apurados em matéria de teologia. Engenheiro e economista, consagrou vinte anos de vida às técnicas de organização e gestão eficiente de empresa... Quando se parte de tal experiência profissional, a leitura dos textos dos Puritanos dos séculos XVII e XVIII reveste-se de surpreendente relevância: aí se encontram com extraordinária clareza todas as idéias básicas da moderna *Administração Científica*, ensinadas à guisa de preceitos morais. Aí se encontram simultaneamente os postulados básicos da democracia."[5]

Com as considerações de novo pesquisador católico, depois de Peyrefitte e Beauvais supramencionados, corroborando as de um economista protestante, está-se assim situado no cerne do nosso problema: constata-se que a Reforma calvinista que, viu-se, está no ponto de partida das revoluções democráticas e de seu triunfo sobre o Antigo Regime, se acha também na origem do desenvolvimento industrial, mas a questão consiste em saber por que, como e até que ponto ela lhes é a causa efetivamente.

Prosseguindo sua análise, O . Gélinier escreve: "Os Puritanos rejeitaram em bloco como nefasta toda hierarquia social: os reis, os nobres, a autoridade administrativa, os bispos, e naturalmente o Papa. Cada homem deve ser livre em suas escolhas e responsável por seu destino. A descentralização das decisões deve ser a mais ampla possível ao nível de cada homem, de cada empresa, de cada município."[6] Retorna-se, aqui, às observações de Alain Peyrefitte que nota que muitos sociólogos ou economistas, liberais ou marxistas, só tomaram em consideração, como fator do desenvolvimento, valores materiais quantificáveis. Menos materialistas, outros fizeram intervir o fator cultural. Mas, não foram até ao fim de sua descoberta. É que, também materialistas, fizeram desse fator cultural um subproduto do desenvolvimento econômico, evoluindo com este último.[7] Não perceberam que ele próprio tinha um efeito determinante. Ademais, não perceberam que, ao lado do fator econômico e do fator cultural, havia um terceiro, igualmente determinante, o fator religioso. "Ora, parece-me, continua Peyrefitte, que esse terceiro fator é mais decisivo que os outros dois e que os domina a ambos. Nos países reformados, constata-se a ruptura com toda tutela de direito divino, a confiança conferida aos indivíduos e aos grupos, o gosto pela pesquisa científica e pela técnica, o entusiasmo dedicado à iniciativa, a mentalidade econômica. Nos países católicos, sobretudo depois da Contra-Reforma, "contata-se a submissão a uma autoridade hierárquica, a desconfiança com relação aos indivíduos e aos grupos, uma organização hostil à autonomia e à inovação, o preconceito antieconômico."[8]

[5] O . Gélinier, Op. Cit., p. 133,134
[6] Ibid.
[7] A . Peyrefitte, Op. Cit., p. 162
[8] Ibid.

Mas, é preciso ir mais longe ainda na análise deste fator religioso.

O que importa assinalar é que a maior parte dos sociólogos, entre os quais se inclui Peyrefitte, esquece que por trás e à frente do fator religioso, mesmo quando promovida a sua justa posição com relação aos outros, está a qualidade do fator espiritual e teológico. Este é por excelência determinante. A Palavra de Deus proclamada, difundida pelo Evangelho, pode ser acolhida ou negligenciada, vivida ou deformada. E esta diferença de acolhimento determina o comportamento dos homens e molda o destino das sociedades. Ora, tais variantes, ver-se-á, podem instilar-se em toda a cristandade, e portanto também no protestantismo, e modificar, no curso de sua história, para o bem ou para o mal, o impacto que ele tem sobre a sociedade.

Além disso, constatar que os protestantes foram os artesãos do desenvolvimento econômico ocidental, como foram nas origens das grandes democracias, é uma coisa. Mas constatar, também, que tal desenvolvimento assumiu no curso dos últimos séculos a forma do capitalismo liberal contemporâneo, mais ou menos radical conforme os lugares, com seus benefícios e seus malefícios, é outra coisa. Põe-se, então, a questão de saber qual foi a contribuição exata e original da Reforma para esse progresso e como este desenvolvimento econômico evoluiu, em seguida, para tornar-se o que é hoje, e sob quais influências. Vai-se, pois, começar examinando quais são os efeitos sociais do Evangelho novamente proclamado pela Reforma, e isso na pequena cidade onde se desenvolveu o calvinismo original.

## 2. Alguns princípios fundamentais na origem de um desenvolvimento econômico justo.

O que foi dito para entender os fundamentos da ética política deve ser resumido, também aqui, para compreender os riscos da vida econômica.

O fato supremo da cultura e do conhecimento que o cristianismo revela à humanidade é, de uma parte, que o homem é uma criatura maravilhosa dotada por Deus de capacidades notáveis; e, de outra parte, que ele se tornou incapaz por si próprio de conhecer-se verdadeiramente, segundo sua verdadeira natureza, isto é, aquela que só Deus lhe pode revelar. Conseqüentemente, é incapaz também de discernir verdadeiramente o que lhe benéfico ou não, isto é, aquilo que é mau *segundo Deus*. É que sua relação com seu Criador está atualmente desnaturada. Enfim, o que é primordial nesse conhecimento proporcionado pela cultura cristã, é que Deus não cessa de procurar retomar uma relação pessoal com o homem, para manifestar-lhe seu amor e restaurá-lo na dignidade e identidade primitivas: as de uma criatura outrora criada à sua imagem.

Esta *vocação,* que Deus dirige a cada indivíduo, para restituir-lhe sua natureza original e para conferir sentido a sua existência presente, suscita nele, se a reconhece e aceita, uma *vida nova,* vida que deve recriar-se diariamente na comunhão com Cristo. De fato, no mistério de sua incarnação, Deus tornou-se acessível a todos mediante a adoção da existência de um homem como os outros, Jesus de Nazaré. E graças à ação do Espírito divino (ou Espírito Santo), esse mistério da natureza humana e de sua relação com Deus é esclarecida.

Ora, o Evangelho afirma que esta *vocação* é *universal*. Dirige-se a cada ser humano sem exceção. Fundamenta sua dignidade perante Deus, mas dela decorre também sua *responsabilidade inalienável*, quer perante ele próprio quer perante os homens, no que tange à *sua fé* tanto quanto à *sua conduta*.

Dessa vocação essencial provém a *igual dignidade* intrínseca de cada indivíduo na sociedade, fundamento da *solidariedade.*

O reconhecimento dessas verdades básicas do *humanismo cristão* tem importância tanto para a construção da democracia política quanto para o desenvolvimento de uma vida econômica justa para cada indivíduo. Cada ser humano deve poder usufruir de direitos iguais, com a liberdade de dedicar-se à atividade criadora. E seu trabalho produtivo deve exercer-se na solidariedade, o que determina que a liberdade seja domada em favor de uma justa redistribuição (mas não estritamente igualitária, obrigatoriamente) das riquezas produzidas, já que estas foram elaboradas a partir de recursos gratuitamente postos por Deus à disposição de todos.

De acordo com um dos pesquisadores católicos já citados, O . Gélinier[9], foram esses dois princípios fundamentais do cristianismo original e reformado, *a responsabilidade e a igualdade individual*, que tiveram um efeito revolucionário para transformar a sociedade herdada da Antigüidade, tradicionalmente autoritária e hierárquica. Pois, desses dois princípios decorrem as duas conseqüências sociais seguintes: "O homem, escreve, todos os homens, se torna o fim da sociedade e a satisfação das necessidades de todos os homens deve constituir o fim da economia."[10]

A economia tem, portanto, por finalidade não apenas a satisfação das necessidades *quitáveis*, mas também a das necessidades essenciais de cada um, *a solidariedade sendo tão importante quanto a produtividade.* Estes são alguns dos preceitos evangélicos supremos traduzidos em termos econômicos e sociais.

Em conseqüência de desvios do cristianismo e da sociedade medieval, que haviam reassumido numerosas características da sociedade pagã antiga, a vida social afastou-se dos princípios fundamentais do cristianismo. O trabalho, especialmente o trabalho criador de bens e riqueza, o trabalho manual, se não decaíra mais até o nível do trabalho servil da Antigüidade, foi todavia considerado como uma necessidade temporal desprezível com relação aos exercícios da piedade. E aqueles que se dedicavam às atividades econômicas e financeiras, os negociantes e banqueiros, eram particularmente desconsiderados. "Então, os lombardos, escreve ainda Gélinier, inventores geniais da contabilidade moderna e banqueiros eficientes, são isolados nos guetos e condenados por usura".[11] O próprio Erasmo, o mais humano dos humanistas cristãos anteriores à Reforma, mostra-se cheio de comiseração por essa categoria da sociedade. "Os mais loucos e os mais desprezíveis atores do teatro da vida humana, escrevia, são os negociantes: nada mais baixo que sua profissão e eles a exercem de forma vil".[12] Ora, tais concepções correspondem à visão de uma sociedade estática e hierárquica. "O princípio hierárquico, prossegue Gélinier, herdado do império romano que havia este assimilado das tiranias orientais, é adotado para base da organização social, com seu corolário: a

[9] O . Gélinier, Op. Cit., p. 133 e seguintes.
[10] O Gélinier, Op. Cit., p. 127.
[11] Ibid. p. 128.
[12] Citado por O . Gélinier, ibid.

eliminação da concorrência". E, "na lógica de uma sociedade hierárquica e estática, os *bens adquiridos*, que se usufruem sem esforço, são considerados nobres e preservados; enquanto as riquezas novas, criadas com esforço, são menosprezadas e muitas vezes espoliadas".

Para redescobrir e redignificar os princípios supremos do cristianismo original, foram necessários os duros e prolongados combates que precederam e acompanharam a Reforma.[13]

## 3. A luta clássica entre conservadores e inovadores na sociedade e na Igreja.

Como, neste contexto pré-industrial, o poder dominante está estreitamente associado à posse dos bens adquiridos e conquistados de longa data, os bens terrenos sobretudo, aqueles que partilham esse poder lutarão asperamente para conservá-lo contra as pretensões dos novos atores econômicos da sociedade, os negociantes e financistas recém-enriquecidos, porque estes reivindicam por sua vez um lugar dominante na comunidade. Pretendem muito naturalmente conquistar esse poder, já que se tornam os novos detentores de bens, os novos ricos, e porque os diversos componentes desse poder, as forças econômicas, políticas e religiosas, têm tendência marcante para se concentrarem nas mesmas mãos.

É no íntimo desse conflito de poder que a Reforma vai atuar. Estamos naquele estágio da evolução do Ocidente tão bem caracterizado por Alexis de Toqueville, que não fala de luta de classes, mas que se contenta com descrevê-la, observa O . Gélinier, no momento da emergência da burguesia enriquecida do fim da Idade Média. "Os reis arruinam-se com os grandes empreendimentos, escreve Tocqueville, os nobres esgotam-se nas guerras particulares, os plebeus enriquecem nos negócios. A influência do dinheiro começa a fazer-se sentir nos negócios do Estado. O negócio é uma nova fonte que se abre para o poder e os financistas se tornam um poder que se menospreza e se bajula."[14]

Importa precisar, todavia, que a preeminência nessa ascensão não será apenas aquela dos ricos. Será também obra de novas camadas, modestas mas dinâmicas, da população, graças ao restabelecimento do prestígio, pela Reforma, dos antigos princípios cristãos reunindo a ***responsabilidade individual*** e a solidariedade social, graças especialmente aos reformadores sociais como Bucer em Estrasburgo, Zwingli em Zurich, Nicolas Manuel em Berna e Calvino em Genebra. Esses dois princípios dificilmente mantêm-se em equilíbrio, como evidencia-lo-á a seguir a história do capitalismo primitivo, propenso a privilegiar o individualismo libertário às custas de seu indispensável corretivo, a solidariedade social. Ou como ilustrá-lo-á, também, a história dos diversos

[13] O . Gélinier, ibid. p. 129.
[14] A . de Toqueville, De la démocratie en Amérique, citado por Gélinier, Op. Cit., p. 130.

socialismos, invertendo as prioridades, a solidariedade esmagando por vezes a liberdade indispensável para o exercício da responsabilidade.

## 4. As novas dimensões do mercado. Da ética individual à ética social.

A primeira forma do capitalismo ocidental em rápido processo de desenvolvimento foi o capitalismo comercial.[15] Uma acumulação de capitais fizera-se necessária para quem queria comprar, transportar e estocar grandes quantidades de mercadorias. Esse desenvolvimento dos negócios era decorrente da prodigiosa ampliação dos mercados, provocada pelas grandes descobertas. O audacioso desafio de Martinho Lutero, em 1517, sucedia de poucos anos apenas à ampliação brutal do horizonte ocidental, provocada por Cristóvão Colombo. A atração prodigiosa das novas riquezas e o deslocamento das vias do comércio à longa distância pelo Atlântico causavam efeitos de concentração, financeira inicialmente, e depois, mais tarde, industrial.

Criava-se assim, entre os homens, tipo absolutamente novo de relações sociais e econômicas: as *relações a longas dimensões.*

Outrora, os agentes econômicos mantinham, na maioria dos casos, relacionamento direto uns com os outros: o comprador abastecia-se diretamente junto ao artesão, o consumidor junto ao produtor. Na nova sociedade, os comportamentos econômicos do indivíduo repercutem sobre uma cadeia de intermediários, que tendem cada dia a expandir. Uma rede de relações nova estabelece-se entre os homens que, à longa distância, no espaço assim como no tempo, molda seus destinos. A concentração da produção nas manufaturas, e depois mais tarde nas indústrias, vai produzir, entre outras transformações, a multiplicação daquela classe social que os alemães denominam de "der Vierte Stand", o quarto estado, abaixo dos burgueses do Terceiro Estado, e que devemos alcunhar, por carência de melhor terminologia, de proletariado.

Ora, nestas relações curtas entre agentes econômicos da antiga sociedade artesanal, o *valor moral individual* do trabalhador desempenhava papel importante no cálculo do preço dos serviços que ele prestava. Estava, portanto, nas possibilidades de cada indivíduo melhorar sua situação pela qualidade do seu trabalho, de sua iniciativa, de suas habilidades pessoais. E no interior dos enclaustramentos corporativos, o trabalhador detinha de alguma forma poder de disposição sobre seu trabalho.

Não é a mesma coisa, à proporção que se estabelecem relações mais longas. O novo capitalismo não mais remunera segundo seus méritos os indivíduos, que oferecem seus serviços ao longo da cadeia de produção ou de distribuição. Não os conhece. Fixa os salários unicamente em função da massa de trabalhadores disponíveis, sem levar em conta suas qualificações morais, pessoais, nem suas necessidades vitais. Os salários são fixados, em primeiro lugar, pela lei da oferta e da procura no mercado e não mais em função da qualidade do trabalhador, pelo menos no que diz respeito à massa crescente de proletários, transformada na "classe mais numerosa e mais pobre", como a denominará Buchez. A antiga escala de valores, que atribuía a miséria à preguiça e a prosperidade à virtude, vai perder progressivamente todo o sentido, à medida que se alonga a distância

[15] Cf. nota 23, p. 39.

entre aquele que paga o trabalho e aquele que o realiza, entre o capital e o trabalho. O proletariado será mergulhado numa miséria que escapa a toda preocupação ética da parte dos empregadores, o fator quantitativo predominando amplamente sobre o qualitativo.

Desenvolver-se-ão, destarte, mecanismos econômicos sobre os quais agirá cada vez menos a ética individual e cada vez mais as decisões tomadas por representantes de poderes financeiros anônimos: precisamente os das sociedades anônimas.

Tal processo do anonimato só fez ampliar-se no curso da história industrial ocidental e caracteriza hoje as relações mundiais, particularmente entre os países ricos e os países pobres, entre o Ocidente e a maior parte do Terceiro Mundo.

Os cristãos, que se propõem conformar sua vida inteira às exigências e aos compromissos do Evangelho, deverão, portanto, esforçar-se por discernir os efeitos à longa distância de sua conduta no interior desses mecanismos anônimos. À ética individual, à qual são de hábito sensíveis, deve agregar-se uma ***ética social***, que exige reflexão sempre muito atenta para a complexidade dos mecanismos, que determinam clandestinamente a sorte dos indivíduos e muito particularmente a das categorias sociais desfavorecidas, incessantemente mais numerosas. A passagem da ética individual para a ética social exige, portanto, uma atitude consciente de ***natureza política***. E a ética social concerne, sobretudo, à ***política econômica***, tanto local quanto mundial.

Ver-se-á que, muitas vezes, os crentes não compreenderam a importância e a dimensão dessa exigência, nem dimensionaram o alcance de tal modificação. Refugiaram-se com demasiada facilidade numa piedade e numa moral estritamente individuais, sem se preocuparem com as estruturas da sociedade, que se tornaram cada vez mais opressivas para a grande maioria das pessoas. É essa carência que em parte motivou a desafeição crescente do mundo operário para com as Igrejas e sua crescente aposta nas ideologias e na ação revolucionária. E essa irresponsabilidade política e sócio-econômica de tantos crentes acentuou-se com a boa fé com que se dedicavam, às vezes, à realização de obras de caridade freqüentemente notáveis, capazes de suavizar um pouco ***os efeitos*** da miséria, mas totalmente ineficazes para corrigir-lhe as ***causas.***

E quando o movimento ecumênico, o COE e as Igrejas começaram a imiscuir-se nessa problemática, que se tornara incontornável para todo cristão consciente, muitos desses cristãos, desatualizados em relação a sua nova vocação, ofuscaram-se com essa atitude, em virtude de sua ignorância.[16]

## 5. Um profeta da era industrial.

Ora, João Calvino é um dos raros teólogos da época moderna, que escapou a tal equívoco. O que se mostra excepcional nele é que, ao contrário de seus predecessores, contemporâneos e também da maioria dos teólogos e moralistas cristãos dos séculos subseqüentes, ele discerniu, de maneira profética, esse aspecto novo das relações distantes entre os diferentes atores econômicos. À ética tradicional adicionou dimensão social e política perfeitamente adaptada às proporções do novo capitalismo.[17] "A grande ruptura com a doutrina social medieval da Igreja Católica, escreve Herbert Luthy, não

[16] Cf. Arthur Rich, Ethique économique, Genève, 1994 (traduzido do alemão).
[17] Cf. note 23, p. 39.

ocorreu com Lutero, somente em parte com Zwingli, estadista de uma república urbana, mas de forma definitiva com Calvino, espírito sistemático formado na jurisprudência e erudição humanista."[18]

Ë absolutamente exato que, como muitas vezes se ressaltou, Calvino valorizou a livre iniciativa, base do atual capitalismo liberal, porque dita liberdade corresponde a aspecto importante da vocação, que Deus dirige a cada indivíduo pelo exercício de um trabalho particular. Mas, é também absolutamente verdadeiro que, por outro lado, ele insistiu muito nos corretivos sociais, que devem beneficiar a livre iniciativa, para evitar os abusos sempre sedutores da liberdade. Deu evidência à necessidade de *legislação social* rigorosa, capaz de proteger os fracos e os pobres contra os abusos sempre possíveis dos fortes e dos ricos.

A legitimidade de tal legislação fundamenta-se na vocação providencial do Estado. Em verdade, a Providência divina serve-se do Estado - desde que ele seja consciente dos deveres e dos limites de sua missão - para frear e reprimir os abusos do homem natural, sempre inclinado a enriquecer-se sem preocupar-se com os efeitos perversos, próximos ou longínquos, de sua atividade, mesmo legítima.

Se, pois, Calvino é muitas vezes considerado, não sem razão, embora de maneira demasiadamente simplista às vezes, como um teólogo que estimulou o desenvolvimento do liberalismo econômico, deve-se a bem da verdade dizer que ele é, também, indiscutivelmente o ancestral do *cristianismo social*. Não cessou de insurgir-se contra as injustiças de uma liberdade econômica sem compensação social e esforçou-se por corrigir-lhe os efeitos nocivos. A intervenção legislativa do Estado no domínio econômico é, por conseguinte, um princípio conforme à ética social que foi adotada desde o início da Reforma, diante de um capitalismo em via rápida de emancipação de toda coerção moralmente fundada.

Naqueles tempos, essa vocação específica do Estado não repousa ainda numa ideologia profana, capaz de desfigurar-lhe o sentido. Com a Reforma, reflete-se a partir de uma visão *bíblica* da sociedade. A via social não poderia ser abandonada a ela própria, a suas próprias forças, sem intervenção ética corretiva. É só mais tarde que as ideologias profanas do progresso, corolários da fé deísta, otimista e determinista do século das Luzes, abandonarão a economia sem reservas às forças do egoísmo individual e social que a desfiguram. *Essa fé no progresso espontâneo da humanidade* caracterizará a ideologia do liberalismo integral assim como a dos diversos socialismos.

Vão-se examinar alguns aspectos da ética equilibrada da Reforma nessas matérias. Os parágrafos que seguem são resumo muito sucinto dos numerosos trabalhos consagrados a esses problemas.[19]

## 6. A ética calvinista do trabalho.

Como toda a ética do reformador, a ética do trabalho baseia-se, portanto, na visão bíblica das realidades sociais. É uma ética teológica, que pode confirmar, mas não necessariamente, a ética natural, a de uma humanidade atualmente desnaturada. A ética

[18] Herbert Luthy, em Cahier Vilfredo Paretto, n$^0$ 2, Genebra, 1963, p. 31.
[19] Cf. nota 23, p. 39.

evangélica destina-se a servir de referência aos seres humanos para ajudá-los a discernir o bem e o mal, porque bem e mal lhes são igualmente naturais, um como o outro.

A dignidade do trabalho humano, quando em conformidade com o desígnio de Deus, atém-se ao fato de que ele é, de certa forma, o prolongamento do trabalho que o próprio Deus empreende para a manutenção de suas criaturas. É a resposta à *vocação* que este Deus lhes dirige para que elas se utilizem das riquezas da criação, postas por ele gratuitamente à disposição delas. A despeito dessa eminente dignidade, a obra humana resta, porém, obra profana. Não poderia aspirar à sua sagração. Quem a executa assume toda a responsabilidade perante Deus e perante os homens.

Todavia, por causa de sua natureza desnaturada, o homem despreocupa-se da glória de Deus e, por conseguinte, do bem de seu próximo. Crê poder dispor de seu trabalho como bem lhe parece, de forma autônoma e egoísta. Pode mesmo fazer dele seu Deus. E pensa naturalmente que pode dispor igualmente, como bem lhe apraz, do trabalho alheio e particularmente dos frutos do trabalho daqueles que por ele são remunerados. Assim, desligado da ordem de Deus que lhe confere seu sentido e sua dignidade, esse trabalho pode transformar-se em servidão, maldição, e tornar-se, para si mesmo e para os outros, fonte de sofrimentos e lágrimas. Degrada-se ao ponto de não ser considerado mais que simples mercadoria, como o destacarão os economistas do século XIX.

O que se faz mister, portanto, para que o trabalho recupere seu sentido original? Urge que seja novamente considerado como serviço e reconhecido como tal, com sua dignidade. E para tanto, faz-se preciso que o homem restaure sua situação perante Deus. Faz-se necessário que se associe de novo, pessoalmente, à obra espiritual que Deus persegue incansavelmente no mundo, para o bem de todas as suas criaturas. E é preciso que associe igualmente a essa obra divina seu próprio trabalho e o dos outros.

Paradoxalmente, para isso alcançar, o homem deve parar momentaneamente de trabalhar, a fim de readquirir nova comunhão com Deus. É necessário que silencie diante d'Ele, para escutá-lo. Esse é o significado do *dia de repouso*, o sabá a que alude um dos dez mandamentos da Lei de Deus (Gênese, c. 20). É o dia da *santificação*, a saber, da marcha espiritual, pela qual cada indivíduo é convidado a reencontrar sua verdadeira identidade de criatura de Deus, motivada e estimulada por seu amor.

Assim, o repouso humano não possui valor em si mesmo. Se proporciona ao trabalhador um descanso físico e psicológico desejado, necessário, isso é uma feliz conseqüência, mas um efeito secundário. Não é o essencial. O dia do repouso foi instituído para permitir a cada indivíduo reencontrar-se com Deus, com a comunidade dos crentes, retornar às fontes e reencontrar, assim, o sentido de sua vida inteira, e particularmente de seu trabalho. "Os fiéis, escreve Calvino, devem repousar de seus próprios trabalhos, a fim de permitir que Deus opere neles". E "agir é, pois, aderir em todas as coisas à ação de Deus."[20]

Ora, essa tomada de posição do homem diante de Deus só é possível pela mediação de Cristo. Para que reconquiste o justo sentido de sua existência e de seu trabalho, o homem deve entrar na comunhão com Deus pelo caminho que lhe abre

[20] João Calvino, Institution chrétienne (1560) t. II, c. VIII, par. 28 e Commentaire N. T., Epître aux Colossiens, c. I, v. 10.

Cristo. É necessário, pois, passar pelo arrependimento e deixar-se santificar, restaurar, pelo espírito de Deus. E essa santificação opera-se na comunidade dos fiéis, na comunhão com aqueles que buscam em conjunto a renovação de sua existência. Assim, somente dessa forma o trabalho cotidiano pode readquirir seu significado e reencontrar sua qualificação. Só desse modo pode tornar a ser uma obra em conformidade com o desígnio de Deus e restabelecer entre os homens relações sociais justas. Eis porque o mandamento bíblico da santificação do dia do repouso faz menção às relações do trabalho, ao relacionamento entre senhores e súditos, isto é, em termos modernos, entre patrões e operários, entre empregadores e empregados, entre os que fornecem o capital da empresa e os que executam o trabalho. A espiritualidade cristã, quando autêntica, não é pois fuga na interioridade. É contemplação do agir de Deus, que quer ser especialmente o árbitro das relações humanas, no trabalho e na cidade, também nas trocas comerciais e financeiras. Aliás, como também em todos os demais domínios da vida. (Mas estes não constituem objeto das reflexões desta obra.)

Pode-se por isso dizer, com toda justiça, que Calvino conferiu ao trabalho sua dignidade. Mas, é um equívoco censurá-lo de haver instituído a religião do trabalho. Se protestantes, ou mesmo sociedades de origem calvinista, vieram a ceder a essa extravagância, como se pode constatar por vezes (examinar-se-á esse assunto), é porque adotaram ideologias profanas que, como o liberalismo integral ou o marxismo, consideram o trabalho sem levar em conta o sentido que Deus lhe empresta. Fazem dele um valor em si, autônomo, apartado de suas raízes espirituais e da ética que delas deriva, detentoras de seu verdadeiro significado.

Acrescentemos que esse sentido do trabalho não é estático, mas dinâmico. A vocação de Deus não enclausura o cristão em atividade imutável. Ao contrário, é apelo para enfrentar, de maneira flexível, as situações novas. Porque Deus, que convoca o homem ao trabalho, age sempre no contexto de uma história concreta e evolutiva, que obriga cada indivíduo a adaptar-se às circunstâncias.

## 7. A ociosidade, o desemprego e os lucros abusivos.

Já que o trabalho, sob a ótica calvinista, é obra pela qual o homem se realiza correspondendo à vocação que Deus lhe dirige, a *ociosidade* é vício que corrompe sua humanidade. O repúdio ao trabalho, assim como a preguiça, significa para o homem a negativa de corresponder à expectativa de Deus, uma forma de ruptura com ele. "A bênção do Senhor, escreve Calvino, está nas mãos daquele que trabalha. É certo que a preguiça e a ociosidade são malditas por Deus".[21]

É, por isso, que Calvino denuncia a culpa dos que obtêm suas posses do trabalho alheio sem proporcionar à comunidade trabalho pessoal, serviço real, (remunerado ou não). Descreve esses "ociosos e inúteis que vivem do suor alheio e não prestam contribuição alguma para ajudar o gênero humano".[22]

Ei-nos novamente bem distantes tanto dos usos da sociedade feudal anterior à Reforma quanto dos que prevaleceram em seguida nas sociedades onde floresceu o

[21] J. Calvino, Commentaire N. T., II Thessaloniciens, c. 3, v. 10.
[22] Ibid.

capitalismo primitivo ou selvagem. Que nessas sociedades alguns trabalham demasiadamente, enquanto outros são reduzidos ao repouso forçado, eis um indício grave do esquecimento da ética cristã ou do desprezo por ela. É por isso que, pelas mesmas razões teológicas relacionadas com o valor do trabalho, o *desemprego* não pode ser tolerado, nem admitido como uma fatalidade, do ponto de vista desta ética. Já que o trabalho é essa obra indispensável, pela qual o homem se realiza na obediência a Deus, o desemprego é uma calamidade social que deve ser combatida com o máximo vigor. Privar o homem do seu trabalho é verdadeiro crime. É, de certa forma, subtrair-lhe um pouco a vida. "Se bem que recebamos nosso alimento da mão de Deus, escreve Calvino, ele nos ordenou trabalhar. O trabalho é eliminado? Então a vida humana é aviltada." "Sabemos que toda a renda de todos os artesãos e operários decorre de poder ganhar a vida...". "Então, já que Deus lhes depositou assim a vida em suas mãos, isto é, no seu trabalho, privá-los dos bens necessários é como degolá-los".[23]

A ética reformada do trabalho ordena, portanto, ação social eficaz para prevenir o desemprego e intervir em benefício de suas vítimas.

Tal ética estava na origem das múltiplas intervenções de Calvino e de seus colegas na luta contra esse flagelo. Para eles não estava em discussão abandonar-se à filosofia do "laisser-faire", que prevaleceu mais tarde na ideologia profana do liberalismo integral e dos economistas sem imaginação. Preconizavam a intervenção moderadora do legislador para melhor distribuição de bens em função da conjuntura. Não imaginavam, tampouco, que o Estado devesse assumir a função econômica: isso equivaleria a subtrair aos indivíduos suas responsabilidades e iniciativas, inerentes a sua vocação, preocupada com o próprio trabalho e com o alheio. E a ociosidade, que a ética cristã combate, não pode ser encorajada, também, por uma lassidão social tolerante demais com os preguiçosos.

Sempre em função de seu significado espiritual e ético, o trabalho de cada indivíduo deve ser respeitado e não é lícito dele retirar *lucro abusivo*. "Deus nos ensina, escreve ainda Calvino, que nos cabe tratar com tal humanidade os que cultivam a terra para nós, que eles não sejam onerados imoderadamente, mas possam prosseguir no seu trabalho e nele tenham oportunidade de dar graças a Deus".[24] Deus quer "corrigir a crueldade que existe nos ricos, os quais empregam pessoas pobres, mas não as recompensam pelo seu trabalho".[25]

Então, se a liberdade é indispensável ao exercício da vocação para o trabalho, que Deus dirige a toda a pessoa humana, essa liberdade não pode ser considerada isoladamente, independente da busca de justa solidariedade entre os parceiros sociais, todos os atores da economia.

Sabe-se com que vigor Calvino se esforçou em pôr em prática o ensino espiritual e ético que ele ministrava cotidianamente. Interveio constantemente junto às autoridades, tanto para eliminar a ociosidade quanto para combater o desemprego, que se tornava ameaçador quando os refugiados estrangeiros afluíam para a cidade de Genebra. Foi em razão de suas insistências que o Pequeno Conselho, um dos conselhos da cidade,

[23] J. Calvino, Sermon CXXXVII sur le Deutéronome, c. 24, v. 1 a 6.
[24] J. Calvino, Sermon CXLII sur le Deutéronome, c. 25, v. 1-4.
[25] Ibid.

estimulou a criação de novas indústrias, como a tecelagem, em seguida as manufaturas de tecidos de seda para criar assim novos postos de trabalho e absorver o desemprego.[26]

## 8. O conceito reformado do salário.

É sempre a partir de considerações teológicas particulares que Calvino define uma ética concreta. E assim é mais notadamente, ainda, a propósito do salário.

O salário humano retira seu significado de uma analogia com a recompensa que Deus concede ao homem por suas obras. De fato, ela depende unicamente de seu amor. Tudo o que recebe um ser humano é devido à graça de Deus. É ele que provê gratuitamente a sustentação da vida, por pura misericórdia. "Falando com propriedade, escreve Calvino, Deus nada deve a ninguém". "Qualquer obrigação de que nos desincumbamos, Deus não está absolutamente obrigado a pagar-nos salário algum".[27]

Na sua bondade, porém, Deus não larga suas criaturas sem lhes dar o que lhes é necessário para viver. Remunera suas obras, não por obrigação, mas por amor. "Por sua bondade gratuita, oferece-nos salário, escreve ainda o reformador, aluga nosso trabalho, o qual lhe é devido mesmo sem a remuneração."[28]

O salário humano concedido a todo o trabalhador é, portanto, a expressão tangível do salário gratuito e imerecido com que Deus privilegia a obra de cada indivíduo. Assim, por mais profano que seja, o salário se reporta à obra de Deus. Expressa de forma visível a intervenção de Deus em favor da frágil existência humana. Além disso, porque esse salário é o sinal da graça de Deus, não pode ser considerado como favor, que o dono do trabalho possa dispor como bem lhe aprouver. Dando ao trabalhador a remuneração de seu trabalho, o dono nada mais faz que transferir ao próximo aquilo a que este tem direito da parte de Deus.

Por causa desse significado espiritual e ético conferido ao salário, o produto do trabalho não pertence, portanto, mais ao patrão que ao operário, ambos sócios na atividade comum. Em conjunto, recebem o produto como a recompensa providencial de seu esforço. Patrões e empregados são em conjunto e igualmente devedores de Deus, segundo os dons que receberam e puseram em atividade, sem mérito maior para uns ou outros. Devem, portanto, repartir esses frutos de comum acordo, livremente, mas levando em conta a contribuição inicial e a responsabilidade de cada um. Disso decorre que não se trata simplesmente de regular-se pela lei da oferta e da procura, sem qualquer outra consideração ética. E mesmo que tal ética jamais haja sido aplicada à letra, é sua orientação espiritual que importa observar. A negociação, aqui como alhures, deve ocorrer. A negociação é um princípio social superior, que deriva diretamente do fato de que nenhum ator econômico é, sozinho, dono do que produz em conjunto com os outros. O produto permanece sinal concreto da graça de Deus, um dom a partilhar.

---

[26] Ler-se-á com interesse sobre esses assuntos a recente obra de Liliane Mottu-Weber: L'économie genevoise de la Réforme à l'Ancien Régime: XVI$^{e}$-XVIII$^{e}$ siècle. Genebra, 1990.
[27] J. Calvino, Commentaire N.T., Mateus, c. 20, v. 1.
[28] Ibid.

## 9. Contra a exploração dos trabalhadores.

Por certo, Calvino não ignora as regras do mercado. Mas, precisamente estas não podem ser as únicas que devem ser levadas em conta. Devem ser complementadas e corrigidas de acordo com essas referências espirituais e éticas. Impõe-se especialmente levar em consideração as necessidades e a dignidade de todos os parceiros. É que a cupidez ameaça sempre perverter as relações sociais, particularmente quando a conjuntura é adversa para os trabalhadores mais fracos.

"Eis como muitas vezes procedem os ricos, escreve Calvino. Espreitam as ocasiões favoráveis para reduzir à metade os salários dos pobres, quando estes não têm onde empregar-se. Estes estão desprovidos de tudo, dirá o rico, tê-los-ei por um pedaço de pão, porque precisam, embora contra a vontade, de se renderem a mim. Dar-lhes-ei meio salário e têm que contentar-se. Quando, pois, usamos de tal maldade, conquanto não tenhamos negado o salário, há sempre crueldade, e lesamos um pobre".[29]

Destarte, em matéria de remuneração, o que é justo sob o aspecto da ética está, muitas vezes, distante do que é a norma no mundo econômico.

Sem que nem por isso recomende a revolução dos assalariados explorados, o reformador constata que Deus está atento às reclamações dos trabalhadores espoliados: ele não se esquece dos empregadores que abusam deles. De fato, "com que maior violência se pode deparar, escreve, do que fazer morrer de fome e de miséria os que nos fornecem o pão com o seu trabalho? E, apesar disso, essa maldade tão absurda é muito comum. É que existem muitas pessoas que possuem temperamento tirânico e pensam que a humanidade foi feita somente para eles. São Tiago afirma que o salário grita, porque tudo o que os homens retêm em seu poder, ou por fraude, ou por violência ou força, clama vingança aos gritos. Faz-se imperioso observar o que acrescenta: o grito dos pobres chega até os ouvidos de Deus, a fim de que saibamos que as maldades, que lhes são feitas, não ficarão impunes".[30]

Ainda nessa matéria, Calvino interveio junto aos seus colegas para que a ética da justa remuneração fosse aplicada na sua cidade. Àquela época, como na maioria dos países vizinhos, a população atravessava período difícil, caracterizado por alta generalizada do custo de vida. Os salários não acompanhavam essa elevação. Os assalariados menos aquinhoados, o proletariado, entraram em agitação. Em 1559, o Conselho, para prevenir qualquer rebelião, proibiu a reunião de trabalhadores, suprimindo seu direito a associação. Advieram perturbações sociais, entre os gráficos principalmente. Sob a iniciativa dos pastores, o Conselho, de comum acordo com os representantes da profissão, tomou medidas para regulamentar a atividade gráfica. Graças a essa intervenção e à ponderação dos interessados, Genebra evitou as greves que perturbaram Lion e Paris naqueles tempos. Essa paz social, obtida mediante a negociação entre todas as partes, contribuiu para a recuperação da economia de Genebra e para seu desenvolvimento rápido em comparação com as economias vizinhas.

[29] J. Calvino, Sermon CXL sur le Deutéronome, c. 24, v. 14-18.
[30] J. Calvino, Commentaire N. T., Tiago c. 5, v. 4.

## 10. Legitimidade do comércio, das trocas e da divisão do trabalho.

Enquanto a sociedade medieval menosprezava o comércio, o cristianismo reformado o reabilitou inspirando-se uma vez mais no ensinamento bíblico. Já que Deus convoca cada indivíduo para uma missão particular, explica Calvino, torna-o dessa forma dependente do trabalho e dos serviços alheios. Assim pois, cada indivíduo tem necessidade de usufruir das outras atividades humanas. Certa divisão do trabalho está, portanto, em conformidade com o desígnio de Deus. Ela manifesta a interdependência de suas criaturas e acentua a utilidade dos vínculos que a atividade econômica tece na sociedade. Cada indivíduo é dependente dos outros. Desse modo expressa-se a solidariedade que liga os homens entre si. E tal solidariedade implica troca permanente entre os indivíduos, reciprocidade de serviços. O comércio por conseqüência é o corolário da vocação individual para um trabalho particular. As trocas são por conseguinte indispensáveis para que se realize a ordem social harmoniosa que Deus quer ver reinar entre os homens. Nenhum deles pode bastar-se.

É pouco provável, porém, que Calvino tenha aplicado essas observações, tais quais foram feitas, à divisão industrial do trabalho que não conheceu, levada ao exagero como foi a partir do século XIX. É que tal divisão, que reduziu o homem a simples máquina, destruiu a natureza mesma do trabalho criador, individual, resposta a uma vocação personalizada.

Como todas as outras atividades humanas, as trocas somente são úteis, se estão em conformidade com a vontade de Deus, à ética cristã. Mas, o homem desnaturado inclina-se a falsear esse tipo de relações econômicas. A fraude e a desonestidade insinuam-se nas trocas e desnaturam-nas. “Quando não mais se pode comprar nem vender, diz Calvino, a companhia dos homens é como que destruída”.[31]

Ora, os autores de tal subversão são acima de tudo os especuladores e os açambarcadores, já numerosos no século XVI, que, por todos os meios artificiais, entravam a circulação dos bens e dos produtos, causando-lhes a raridade e aumentando destarte os lucros.

## 11. Nas situações de penúria e de açambarcamento, um controle de preços é indispensável..

Enquanto o custo de vida crescia a cada dia na cidade de Calvino, os negociantes estocavam os bens de primeira necessidade para lucrar com a alta dos preços. Calvino denunciou com vigor tais práticas especulativas. Os açambarcadores e os especuladores, proclama com intrepidez profética, não são nada menos que assassinos, porque privam os mais pobres dos bens indispensáveis à sua subsistência. “Hoje, dizia, vemos diante da carestia que negociantes haverá ... que manterão seus armazéns fechados: é como que se degolassem os pobres, quando os esfomeiam desse modo”.[32] Portanto, no pensamento do reformador, a liberdade do comércio, a livre troca, é um grande bem, mas sob a

[31] J. Calvino, Commentaire Moïse, Lévitique, c. 19, v. 35.
[32] J. Calvino, Leçons sur le douze petits prophètes, Amos, c. 8, v. 5.

condição de que se lhe combatam os abusos. Em tempos de penúria sobretudo, devem ser controlados por legislação em conformidade com ética severa e lúcida.

Recordemos que na mesma época em que haviam adotado a Reforma, as autoridades da futura cidade de Calvino haviam instituído em Genebra, já antes de sua chegada, certo *controle dos preços* nos tempos de penúria para os bens de primeira necessidade: pão, carne e vinho. Este controle do Estado protegia a justa distribuição dos bens indispensáveis entre todos os cidadãos e combatia o açambarcamento, a especulação e os monopólios, sempre abundantes nas ocasiões de crise e em todo o setor castigado pela escassez.

## 12. A poupança e o empréstimo a juros

Examina-se agora um dos assuntos mais característicos e mais controversos do pensamento social e do alcance concreto da ética calvinista. Ele ressalta o parentesco estreito, mas ao mesmo tempo a distância crescente, entre o cristianismo reformado e o capitalismo, considerados em sua evolução histórica.

O reformador soube discernir de forma absolutamente nova, com referência às antigas concepções medievais, o papel útil e necessário, não só das trocas econômicas, como se acaba de lembrar, mas também das atividades financeiras, sob a condição, porém, de que estas fossem igualmente subordinadas a uma ética severa, assim como a uma legislação correspondente.

Calvino e Bucer são, com efeito, os primeiros teólogos cristãos da era moderna que, graças a grande perspicácia na análise dos mecanismos econômicos e inabalável vontade de submetê-los aos imperativos de ética que reflita a vontade de Deus, legitimaram moralmente a prática do empréstimo a juros. Cercaram-no, porém, de muitas precauções e restrições, a fim de impedir que se transforme em fonte de destruição das relações sociais e das liberdades humanas. Recomendaram ao legislador assegurar, mediante lei, essa autoridade, para evitar que a liberdade desenfreada de uns destrua a preciosa liberdade dos outros.

Em conformidade com o método reformado, Calvino interroga a Bíblia para conhecer os desígnios de Deus nesta matéria.

Constata que os juros nela são severamente condenados. Por quê?

Trata-se, em primeiro lugar, de prevenir abusos da humanidade desnaturada, sempre ávida por lucros, seja qual for o preço pago pelos pior aquinhoados. Por isso o ensinamento bíblico recomenda prioritariamente o *empréstimo desinteressado,* isto é, o empréstimo sem remuneração. Quem pode sair em socorro de alguém em dificuldade, mediante empréstimo pecuniário, deve fazê-lo sem pactuar juros. É *empréstimo gratuito*, sinal autêntico do amor, fruto da fé naquele cujo amor é gratuito. Assim, o lucro auferido de empréstimo assistencial é usura injusta, doutrina o reformador.

Que lição, transposta para a atualidade, a propósito de nossas relações atuais entre nações ricas e nações pobres, e entre países credores e países devedores! Devemos também extrair daí ensinamento pessoal.[33]

[33] Cf. A . Lombard e A . Perrot, Argent sur table, de la possession au don, Lausanne, 1989.

Calvino questiona, em seguida, sobre a extensão que convém atribuir à *interdição bíblica dos juros*. Aplica-se ela a todas as formas de juros?

Para responder a essa questão, o reformador não se contenta, de modo algum, com um literalismo muito freqüente na interpretação das Escrituras, que consiste em repetir determinada prescrição bíblica aplicando-a pura e simplesmente a situações históricas novas. Analisa a realidade econômica contemporânea e compara-a com a antiga economia dos tempos bíblicos. E constata: quando a Bíblia fala de juros ou de usura, não se refere ao fenômeno relativamente recente do *empréstimo produtivo*. Na economia à longa distância, a economia atlântica em pleno desenvolvimento no início do século XVI, importa distinguir o *empréstimo assistencial* do novo tipo de empréstimo que exige a expansão dos mercados. Um *empréstimo produtivo* é um capital necessário à realização de um trabalho remunerador. Se, por exemplo, argumenta Calvino, empresto a um agricultor terra para que a cultive para seu benefício, o aluguel que obtenho desse empréstimo não é a remuneração de um empréstimo assistencial. Não lhe inflijo prejuízo algum exigindo esse aluguel. Retirará essa importância da receita oriunda do trabalho executado graças ao empréstimo dessa terra. Reparte comigo essa receita (à taxa pactuada). Por que não se daria a mesma coisa com o lucro daquele a quem empresto capital que expandirá com seu empreendimento?

A tradição antiga assumida pela Igreja Romana condenava qualquer interesse porque, dizia Aristóteles, "o dinheiro não produz dinheiro". Calvino propõe distinguir entre *empréstimo para o consumo* que, sendo empréstimo assistencial deve ser gratuito, e *empréstimo para a produção*, gerador de produtos novos. Além disso, nota-o, proibindo-se quaisquer juros, dissuadem-se os emprestadores honestos, úteis ao desenvolvimento econômico legítimo, e estimulam-se involuntariamente os usurários que se aproveitam de tal interdição para aumentar seus lucros, por causa dos riscos adicionais que correm.

Dito isso, Calvino não cerra os olhos para os perigos de liberalização indiscriminada do empréstimo a juros. Discerne ao contrário, de maneira profética, todos os abusos que a humanidade desnaturada, pouco preocupada com o respeito a uma ética adequada, pode extrair de uma liberdade abusiva nesse domínio. Cerca, também, sua legitimação dos juros com numerosas restrições. Trata-se de eliminar os abusos sempre ameaçadores do poder do dinheiro, abandonado a uma liberdade desenfreada, em particular com relação aos trabalhadores, cujo trabalho se acha na origem do ganho realizado pelo capital emprestado.[34]

## 13. Contra os abusos do poder do dinheiro e a hegemonia do capital sobre o trabalho.

Para que a liberdade necessária e mesmo indispensável ao desenvolvimento econômico seja benéfica a todos, é preciso, portanto, dominá-la. Convém discernir os abusos que a ameaçam e desenvolver ética adequada.

Eis restrição importante que o reformador indica para a legitimidade do empréstimo a juros. Ela faz refletir, porque representa salvaguarda de excepcional

[34] Cf. nota 23, p. 39.

gravidade. Os juros, diz o reformador, não devem ser tolerados se o mutuante não ganhou, com a soma emprestada, o valor desses juros. Noutros termos: a remuneração do trabalho tem prioridade sobre a do capital.

Que extraordinária repercussão poderia obter tal ética, se fosse aplicada com discernimento, especialmente em período de crise e desemprego, em regime verdadeiramente liberal, no sentido nobre do termo, a saber, generoso e respeitoso da dignidade de cada indivíduo. Deveria existir pelo menos paridade entre os direitos do trabalho e os do capital, na distribuição do produto de suas agregações comuns. (Falar-se-á novamente disso, no capítulo VII, a respeito da democratização da economia.)

Além disso, acrescenta o reformador, todos os juros excedentes à taxa normal transformam-se em usura e devem ser condenados. Mas, o que é a taxa normal?

A tal questão como a tantas outras, Calvino recusa-se a dar resposta que decorra de moralismo ou casuística, que favoreça a preguiça moral e espiritual. A primeira norma a tomar em consideração, diz, é a caridade, no sentido principal do termo, a saber, o amor ao próximo. É preciso não se aproveitar da situação de monopólio e, sobretudo, da penúria, para explorar seu próximo mediante a elevação desavergonhada das taxas de juros.

Em seguida, com espírito de análise que ultrapassa o estado da ciência econômica de seu tempo, Calvino faz notar que a taxa de juros exerce influência sobre o custo de vida, pois que os juros são pagos no final, em grande parte ao menos, pelo consumidor. Importa, portanto, levar em conta este fator, quando se legisla sobre os limites da taxa de juros.

A preocupação com anular os efeitos perversos do dinheiro caro sobre a vida pública inspirou constantemente as autoridades religiosas, políticas e econômicas da cidade de Calvino. Importantes debates, que deveriam erigir-se em exemplos, entre todas as partes interessadas, reuniam, na busca de solução justa, magistrados, negociantes e pastores. Fixavam conjuntamente o nível da taxa de juros legítima, de forma pragmática, tomando em consideração tanto exigências éticas quanto interesses contraditórios da vida em sociedade. E retornavam a uma mesma discussão, nem sempre fácil, à proporção que as circunstâncias se alteravam. A negociação entre os representantes das diversas partes interessadas era princípio de ética válido tanto para a vida pública quanto para a particular.

Foi dito, não sem razão, que essa supressão da proibição do empréstimo a juros pela ética do cristianismo reformado constituiu o desvio supremo da história econômica ocidental. Convém, todavia, que se sublinhe que dita liberação não significava, no espírito desses protestantes, a liberalização total dessa prática. Às restrições que o próprio reformador indicara para contê-la e moderá-la, seus herdeiros acrescentaram reservas que bem assinalam sua preocupação com aplicar e viver concretamente a ética cristã que proclamavam. Quando os negociantes de Genebra projetaram fundar um banco para facilitar a aplicação de sua poupança, com taxa legal equivalente a 10% (de acordo com nossa maneira atual de calcular), taxa que era muito inferior à taxa permitida alhures, os pastores opuseram-se sob a liderança de Théodore de Bèze. Lembravam-se das advertências severas do Evangelho a respeito do poder do dinheiro (Mamom) transformado em força autônoma, anônima, sem a subordinação a uma ética rigorosa. Recordavam-se de seu mestre, que rejeitara expressamente a idéia de que alguém

pudesse exercer “a profissão da usura”. Importava evitar entregar-se às especulações financeiras jogando no anonimato do dinheiro, dessa forma endiabrado.

## 14. Controlar a Economia.

Segundo a ética do cristianismo reformado, sabe-se, a área do dinheiro e dos negócios é setor da vida privada e pública que precisa ser facilitado, na medida das exigências do desenvolvimento industrial e comercial, do interesse de todos. Mas, como toda atividade humana legítima, a economia deve ser governada. Compete subordiná-la às exigências de ética responsável, tanto ao nível pessoal quanto ao coletivo. É necessário evitar que a vida da sociedade seja perturbada pelos excessos de todos os tipos a que os homens podem entregar-se, libertos de todo o comedimento, em conseqüência de sua avidez, de sua subordinação ao poder sempre ameaçador de Mamom. Tal poder é a sedução, consciente ou inconsciente, que provoca a divinização do dinheiro e do lucro, ídolos estes aos interesses dos quais tudo acaba por ser sacrificado, se não se toma cuidado. Nada há de mais contrário à ética cristã do que a primazia conferida à economia, qualquer que seja o regime político, e sem preocupação ética, quer nos negócios privados quer na vida pública, especialmente na política econômica.

É inegável que a ética do cristianismo reformado conduziu à reabilitação do trabalho, do dinheiro e da vida econômica em geral. É certo, também, que tal reabilitação teve repercussões excepcionalmente favoráveis sobre o desenvolvimento das sociedades protestantes primeiramente, e depois no mundo ocidental.

Mas, que esse reconhecimento dos valores econômicos haja podido justificar mais tarde a exaltação e a sagração deles, à guisa de certo capitalismo primitivo, isso não pode ser imputado ao calvinismo, como se pretende às vezes. Seja qual for a atividade lucrativa ou seja qual for a forma de crescimento, se não se fazem acompanhar de considerações morais, de preocupações ambientais e com o destino das gerações futuras, não podem ser como tais justificadas pelo protestantismo, ao menos quando ele é consciente de sua vocação original. Calvino não ressaltou, com força até então desconhecida, a necessidade de subordinar a vida econômica às exigências e às promessas de rigorosa ética social? Não proclamou a solidariedade econômica dos homens e das nações, a necessidade de certa redistribuição permanente das riquezas e do trabalho, a favor dos mais despojados, dos desempregados especialmente? Não fundamentou teologicamente a legitimidade das intervenções legislativas do Estado nesta área, para disciplinar o jogo indispensável de uma sã liberdade, nas relações entre cidadãos de uma cidade, de um país e de uma comunidade mundial?

Coloca-se, então, uma questão: por que tal equilíbrio não foi, em seguida, procurado nas sociedades democráticas industrializadas modernas, para o desenvolvimento das quais a Reforma havia contribuído tão fortemente? Em que medida os protestantes são solidariamente responsáveis por essa evolução? Ou, pelo contrário, tentaram modificá-la? Em que sentido? O exame desses problemas é o objeto dos capítulos seguintes. O capítulo IV analisará o problema da origem protestante de certo liberalismo econômico moderno e a evolução das sociedades ocidentais. Verificar-se-á, em seguida, como se formaram as ideologias econômicas, que ocuparam o lugar da ética cristã, e como

dividiram o mundo em clãs políticos hostis. No capítulo V, assistir-se-á aos combates que promoveram os cristãos pela justiça no albor da nova era industrial e, depois, participar-se-á dos mais recentes esforços que as Igrejas empreenderam para que a ética cristã seja respeitada, graças, particularmente, ao movimento ecumênico. Por último, no capítulo V, desenvolver-se-ão algumas considerações sobre um dever urgente e de longo fôlego: democratizar as decisões na área da economia, através de melhor entendimento entre capital e trabalho, respeitando a liberdade bem como a dignidade de todos os parceiros.

É, talvez, útil recordar que a ética social cristã, tomada aqui em consideração, só se refere à vida política e econômica. Deixou-se de lado, propositadamente, a ética sexual, a conjugal e a familiar, abundantemente analisadas em inúmeras obras especializadas.[35] Nem se examinou, tão pouco, pelos mesmos motivos, a considerável influência que tal ética reformada exerceu sobre a cultura, a filosofia, a literatura e as artes, assim como sobre o desenvolvimento das ciências.

Capítulo IV

# A Ética Cristã em Luta com as Ideologias Contemporâneas

No início do século XX, numerosos historiadores questionaram-se acerca de como, de um desenvolvimento econômico justo e socialmente equilibrado, embora frágil, oriundo da ética reformada vivida pelos protestantes, em Genebra especialmente, se pudera chegar ao sistema capitalista ocidental moderno. Este, malgrado suas virtudes, não produzira apenas benefícios, mas também conseqüências infelizes e perversas.

Constatavam, com efeito, que durante os anos negros da revolução industrial no Ocidente, nos séculos XVIII e XIX, a situação dos operários e operárias das minas e das fábricas se tornara insuportável. Como, pois, esse sistema, que produzira tanta riqueza, pudera engendrar tanto sofrimento? E por que provocara tanta revolta?

Para compreender o que se passou, urge remontar no tempo e pesquisar quais foram as causas da rápida progressão da prosperidade e quais foram, também, as razões dos surpreendentes desvios do sistema.

Diversos sociólogos e teólogos tentaram explicar esses fenômenos, em especial Max Weber, a quem já se fez rápida alusão mais acima.

## 1. Ética cristã e capitalismo: convergências e divergências.

[35] Cf. Especialmente A . Biéler, L'homme et la femme dans la morale calviniste, Genebra, 1961.

Analisando a composição de alguns povos adiantados e prósperos na Europa e no mundo, naqueles séculos da industrialização, Max Weber nota, em primeiro lugar, que são essencialmente as populações protestantes, sobretudo puritanas, que se beneficiam de tal desenvolvimento. São constituídas de pessoas que se dedicam às técnicas comerciais e financeiras mais espontaneamente do que os representantes de outras confissões ou religiões. Parece pois, diz, que o cristianismo reformado seja gerador de certo espírito, que suscita o desenvolvimento econômico e a prosperidade social[1].

Ele se pergunta em seguida: qual é a natureza desse espírito?

É preciso observar que o que constitui o motor da atividade econômica dessas populações ativas não é somente o desejo de enriquecer, regalar-se ou possuir. Esse desejo é comum a todas as sociedades e em todas as épocas. A ganância e a cupidez caracterizam já o grande capitalismo medieval anterior à Reforma. Naquele tempo, a aquisição da riqueza, em geral, e a acumulação de grandes fortunas, em particular, visavam como fim primeiro ao prestígio e ao poder. Era preciso esbanjá-los largamente, para ser considerado.

Mas, um espírito novo, prossegue, provocou a transposição de uma situação pré-capitalista - em que o povo, em geral, trabalha exatamente o bastante para satisfazer suas necessidades vitais, como em todas as sociedades primitivas - para situação característica do desenvolvimento econômico moderno. Tal espírito incita cada indivíduo a trabalhar além do mínimo necessário e, além disso, é comum a toda uma população.

Ora, observa Weber, para que tal ímpeto empolgue o conjunto de um povo de forma constante, é preciso que seja produzido por religião comum a todo o povo. É precisamente isso que caracterizou o protestantismo. Ensinou a primeira moral cristã, que conferiu caráter religioso ao trabalho. Antes da Reforma, o trabalho fazia parte das atividades próprias da vida material. Cumpria exercê-lo na medida em que era indispensável de uma maneira ou de outra. Mas, essas atividades temporais não tinham relação direta com a salvação eterna e a vida espiritual.

No cristianismo reformado, pelo contrário (como se viu a propósito do pensamento de Calvino), o trabalho é considerado como uma *vocação*, um apelo de Deus. Permanece, é certo, atividade profana, mas, como toda a atividade, deve ser realizado para a glória de Deus e o serviço do próximo. Trabalhar-se-á, portanto, com zelo, mesmo se não se precisa ganhar mais para viver, porque trabalhar é uma ordem divina.

Esse espírito de empreendimento, de criatividade, Max Weber não hesita denominar de *"o espírito do capitalismo"*. Não é, porém, um pouco rápido? Pode-se associar tão prontamente o espírito criador da ética reformada original e o espírito capitalista moderno?

Importa notar que Weber fala do que observa no século XVIII. Ora, constata-se que, se a ética do trabalho, que domina as sociedades puritanas daquele tempo, é de fato fruto da fé reformada, essa moral já está em parte deformada: emancipou-se das raízes religiosas originais para tornar-se ideal profano novo. E esse ideal tem tendência para

[1] Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geis des Kapitalismus, Tübingen, 1920. Cf. nota 23, p. 39.

erigir-se num absoluto, independente de toda a referência à fé que o gerou. Tornou-se uma ideologia independente. É essa ideologia que Weber chama de *"o espírito capitalista"*.

Esse autor cita, em apoio a suas observações, exemplos chocantes desse ideal tornado absoluto e sagrado. Refere-se especialmente aos escritos de Benjamim Franklin (1706-1790), esse trabalhador gráfico que, à força de trabalho e economia, criou uma grande imprensa na Filadélfia, dedicou-se a pesquisas científicas (é o inventor do pára-raios), exerceu intensa atividade para desenvolver a instrução pública e a cultura. Foi ele quem redigiu, com Jefferson, a Declaração da Independência das colônias americanas e, por fim, tornou-se presidente da Pensilvânia.

Eis algumas de suas máximas morais típicas: "Lembra-te de que o tempo é dinheiro. Lembra-te de que o crédito é dinheiro. É preciso estar-se atento a todos os atos insignificantes que favorecem o crédito de um homem. Lembra-te de que o dinheiro é prolífero e produtivo. Quem mata uma porca destrói-lhe todos os descendentes até o milésimo. Quem destrói uma moeda de cinco xelins aniquila tudo o que ela poderia vir a produzir, pilhas de libras esterlinas."[2]

Max Weber, em seguida, põe em evidência duas virtudes essenciais que caracterizam as sociedades puritanas e que são, também, herança da ética do cristianismo reformado: a *sobriedade* e a *poupança*.

Ora, continua, estimulando o trabalho e privilegiando essas duas virtudes, a ética calvinista deslocou o centro de gravidade da ascese. Promoveu não mais uma ascese isolada do mundo, mas *uma ascese no século*. A Idade Média estimulava um ascetismo vivido numa religiosidade isolada do mundo. Calvino introduziu um ideal ascético no interior do século.

Mas com a secularização de toda a sociedade ocidental, a fé extinguiu-se na maior parte das pessoas. E essa *ascese no século* transformou-se numa *moral burguesa secularizada*, a qual se alastrou pouco a pouco, com a expansão da técnica e da indústria, por todos os países industriais, para neles produzir o *espírito capitalista*, esse espírito que glorifica o trabalho, a poupança e o lucro, mas negligencia as preocupações sociais supremas que prescrevia a ética do cristianismo reformado original.[3]

Max Weber constata que o espírito capitalista se apartou finalmente tanto da religião que, por vezes, se voltou contra ela. Assim, diz, não hesitou em tirar vantagem do espírito religioso dos operários, explorando sua resignação com o sofrimento. Sempre que pôde, utilizou de preferência, elucida o autor, "aqueles que se prestavam à sua exploração por razões de consciência". Enfim, nos antípodas da fé que engendrara, pôde mesmo dar à luz esse tipo de homens de negócios frios e lúcidos, que Weber qualifica de "Fachmenschen ohne Geist, Genussmenschen ohne Herz", técnicos sem alma e perdulários sem coração.[4]

Muitos autores demonstraram que, ao seguir a evolução histórica do Ocidente rumo à secularização dos espíritos, o capitalismo se desenvolveu cada vez mais, despojando-se da crítica positiva e regeneradora da ética do cristianismo reformado, que o controlava na origem.

---

[2] M. Weber, Ibid.
[3] Cf. Mario Miegge, Vocation et travail, Essai sur l'éthique puritaine, Genebra, 1989.
[4] M. Weber, Ibid.

É o que elucida, por exemplo, o historiador suíço Jean-François Bergier, analisando o destino do banco protestante, quer em Genebra quer no resto do mundo. "A evolução da conjuntura em Genebra, escreve, apresentava-se de acordo com a da economia da Europa Ocidental no seu conjunto...".[5] Compartilhamos aqui, prossegue, a perspicaz distinção de Amintore Fanfani entre o homem pré-capitalista e o homem capitalista. A atividade econômica do primeiro permanece ligada à sua ***finalidade espiritual***, é ditada por ***opção ética***. O segundo tende a separar uma da outra: seu critério é sobretudo ***utilitário***." (três expressões sublinhadas por nós)

Ora, é verdade que a ética utilitária se difundira na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, particularmente nos meios puritanos, sob a influência de David Hume († 1776) e sobretudo de Jeremy Bentham († 1852), antes de expandir-se por toda a Europa. O último entendia que a finalidade da moral (como do direito) fosse a busca da felicidade máxima para o maior número de pessoas. Era necessário, para alcançá-la, selecionar os prazeres capazes de fazer chegar lá. Essa moral do ***utilitarismo***, de objetivos louváveis mas sem fundamento espiritual real, tornar-se-á celeremente a moral vulgar da procura prioritária, sobre qualquer outra consideração, do lucro máximo, que caracteriza as sociedades capitalistas modernas, ao nível da produção tanto quanto do consumo. Sob a perspectiva desse utilitarismo primitivo, que logo se tornou materialista, a atividade econômica e financeira justifica-se por si mesma. Não necessita mais de ética, como a ética cristã, que a controle, já que ela pretende gerar espontaneamente o Bem, procurado por cada indivíduo, e o interesse geral, entendido como a soma dos interesses individuais.

A moral de Bentham estava tão harmonizada com o racionalismo utilitário do Iluminismo na França e na Europa que esse filósofo inglês foi declarado cidadão francês pela Convenção Nacional.

Não se mostra menos verdadeiro que os efeitos positivos da ética do cristianismo reformado sobre o desenvolvimento ambíguo do liberalismo econômico se manifestaram, por muito tempo ainda, nos meios e países protestantes, mesmo depois da onda de secularização característica da cultura européia. Os bons aspectos da ***ascese intramundana***, descrita por Max Weber como um dos frutos do protestantismo, marcaram e continuam a marcar muitos industriais e banqueiros de origem protestante, qualquer que seja a confissão. Mas, com o desenvolvimento exacerbado do individualismo, negligenciou-se a preocupação com uma ética global, uma ***ética social***, como havia sido a ética do cristianismo reformado original. Os crentes esqueceram, com demasiada facilidade, a missão profética de crítica da sociedade, que lhes havia sido confiada.

## 2. A insubstituível vocação crítica da ética cristã.

Se como se viu, o cristianismo reformado foi e permanece fator determinante para o desenvolvimento econômico, democrático e cultural dos povos, importa sublinhar que ele só pode desempenhar esse papel se os crentes, nutridos da forte Palavra de Deus para

[5] Cf. também H. Lüthy, La banque protestante en France, Paris, 2 vol., 1959 e 196l.

regeneração do mundo, mantiverem, diante dos sistemas econômicos e políticos, a distância crítica que lhes prescreve o Evangelho. E isso é válido para os crentes de todas as confissões cristãs. Se os protestantes têm, a tal respeito, responsabilidade particular em virtude de sua história, não possuem por si mesmos qualquer predisposição especial de que possam prevalecer-se.

Ora, tal missão crítica é sempre difícil de exercer, e por vezes perigosa. Quando é fielmente realizada, defronta oposições, porque questiona os interesses egoístas dos indivíduos e dos grupos sociais, seja qual for a classe da população a que pertençam. Já se observou o fato no âmbito político. É ainda mais verdadeiro no campo econômico, onde se jogam mais diretamente ainda os interesses de cada indivíduo.

Foi exatamente essa a experiência que adquiriram, depois da Igreja primitiva e, desde o início de sua história, os cristãos reformados, e especialmente os pastores quando mantinham a indispensável independência da prédica que lhes ordena o Evangelho.

Lembremos, por exemplo, historieta significativa. Quando a limitação da taxa de juros foi decidida pelos Conselhos de Genebra, no início do século XVI, os pastores encorajaram-nos para que não exorbitassem com relação às margens de lucro dos mutuantes. Mas, o desenvolvimento da cidade desacelerou, o que valeu aos ministros severas recriminações.[6] Eles haviam, porém, cumprido dignamente sua obrigação de sentinela, conferindo primazia à ética social sobre os lucros ilícitos.

Recordemos, também, a altiva resposta de Théodore de Bèze aos protestos daqueles que reprovavam aos pregadores provocar o ódio contra os ricos. “Se permanecêssemos calados, declarava, o que diria o povo?” Que os pregadores “são cães mudos..., é amplamente sabido que a cidade está repleta de usurários”. É esse mesmo pregador que, alguns anos após a morte de Calvino, quando se porá o problema de criar um banco na cidade reformada, que demonstrará com seus colegas a mais extrema reserva. “Não se deve permitir, dirá aos membros do Conselho, que as riquezas sejam desejadas pelos genebrinos; elas arrastariam após si ... uma infinidade de abusos...”.[7]

Não se deve esquecer que crítica positiva mais firme das autoridades religiosas, políticas, econômicas e sociais constituídas foi sempre serviço que os cristãos conscienciosos acreditaram dever prestar à sociedade, para sua salvaguarda, a exemplo de Cristo. Essa crítica tem sido, muitas vezes, mal recebida por essas mesmas autoridades. “Subleva o povo”, diziam já de Jesus os que eram molestados pela sua prédica. (Evangelho de Lucas, c. 23, v. 5).

Mesmo nos países protestantes, e em Genebra como alhures, a idéia de que a fé cristã deveria levar os crentes e suas comunidades a levar em consideração os problemas sociais da cidade foi incessantemente combatida por todos os tipos de ideologias, notadamente pela ideologia do liberalismo integral, que se opõe a qualquer intervenção nesse sentido. Talvez, escrevia com malícia um historiador do início do século XX, Georges Goyau, “não exista na Europa uma só cidade protestante onde a idéia do “cristianismo social” e “protestantismo social” se aclimate tão desconfortavelmente como em Genebra. O velho ídolo..., a liberdade abstrata..., a liberdade em maiúscula, rebela-se

[6] A . -E. Sayous, Calvinisme et capitalisme à Genève de la Réforme à la fin du 18e siècle, em Annales d’Histoire économique et sociale, 31 de maio de 1935, p. 233.

[7] E . Choisy, L’Etat chrétien calviniste à Genève au temps de Théodore de Bèze, Genebra, 1902, p. 191.

contra os métodos evangélicos que se esforçam... por fazer reinar mais justiça social. Sente-se afrontado, ameaçado, por esses "pastores sociais" que de bom grado rotula de socialistas".[8]

Sabe-se que, em todos os tempos, tais recriminações foram dirigidas aos cristãos engajados por amor nos combates em prol da justiça. Repete-se a mesma coisa hoje, por vezes, com relação ao Conselho Ecumênico das Igrejas, com sede em Genebra. Dá-se a mesma coisa com relação a uma multidão de minorias cristãs, especialmente nos países pobres, todas as vezes que as atitudes assumidas em matéria de ética social atingem, de perto ou de longe, interesses particulares, seja qual for a natureza política. Nos países do Leste e junto a seus aliados comunistas do resto do mundo, assim como nos regimes ditatoriais de outras origens, a reação contra as críticas dos cristãos resistentes revestiu a forma de perseguição organizada, sistemática e cruel.

Concluindo, se é, pois, justo sustentar que o cristianismo reformado contribuiu fortemente para o desenvolvimento da economia ocidental e mundial, convém notar, também, que esta se desgarrou progressivamente da influência da religião que a havia gerado. Deixou-se empolgar por ideologias profanas contraditórias que a subjugaram sucessivamente. E isso foi possível, em parte pelo menos, porque a valentia dos cristãos foi surpreendida por sua condescendência, muitas vezes inconsciente, com relação a tais ideologias que substituíram a ética cristã.

Urge, pois, questionar por que e como nasceram essa ideologias políticas; e como, no processo geral, benéfico sob certos aspectos, da secularização, conseguiram limitar a ética de grande parte dos cristãos unicamente ao âmbito da vida privada, excluindo a difícil crítica da vida pública e dos sistemas econômicos.

## 3. Origem e desenvolvimento das ideologias modernas.

Ao pensar na Reforma, esse renascimento súbito do cristianismo, importa não esquecer que ela é contemporânea, ou quase, desse extraordinário surto da civilização européia que provocou, de um lado, o florescimento prodigioso do humanismo nos séculos XV e XVI e, do outro, as grandes descobertas que abriam a todas as nações do mundo antigo horizontes repletos de sonhos e de insaciáveis ambições. A irresistível e ancestral necessidade de competição e de enriquecimento dos povos vai conduzi-los a inexpiáveis rivalidades na conquista de novos territórios. Situações adquiridas serão subvertidas. Da colonização islâmica, que jamais renunciou à conquista da bacia mediterrânea (até nossos dias, aliás), passar-se-á a nova colonização, esta de tipo ocidental, desses mesmos territórios, outrora conquistados pelo islamismo. É o início de um drama que ainda hoje dá o que falar, o drama dos colonizadores colonizados. A reação contemporânea do integrismo islâmico, no Oriente e notadamente na África, é expressão típica da revolta contra uma cultura imposta do exterior, essa modernidade ocidental cujos vícios se rejeitam, sem confessar que se sonha poder usufruir de suas vantagens.

[8] Georges Goyau, Une ville-église: Genève. Paris, 1919, 2 vol.

Essa turbulências far-nos-ão passar, num primeiro tempo, do antigo cristianismo autoritário para as *utopias* humanistas dos séculos XV e XVI, contemporâneas da Reforma, e, em seguida, em virtude da secularização progressiva do pensamento nos séculos intermediários, para as *ideologias* dos séculos XIX e XX.

Que se recorde, para começar, o encontro parcialmente frustrado, anteriormente evocado, da Renascença e da Reforma. O imperialismo autoritário religioso e político do catolicismo romano afastara dele homens de pensamento e esperança. Estes criam encontrar na antigüidade pagã visão renovada do mundo em reconstrução. Infelizmente, os exageros desse retorno ao passado haviam obrigado os reformadores a assinalar a distância entre esse novo entusiasmo, voltado para o passado pagão, e a redescoberta da atualidade repleta de prosperidade do cristianismo renovado.

É, então, que almas nobres, sacudidas por todas essas transformações contraditórias, começam a sonhar num mundo absolutamente novo. No ímpeto um tanto místico do fervor colonizador, constroem cidades, não mais sobre modelos antigos, mas segundo imaginavam. Querem realizar repúblicas novas, que imaginam construir numa dessas ilhas distantes, que os fascinam e estão ainda por serem descobertas. Lá, tudo seria perfeito. Trata-se de sonhos de cristãos aos quais repugnam as lutas religiosas contemporâneas, a intransigência dos teólogos e a insuportável tirania política dos déspotas belicosos.

É, primeiro, o sonho do chanceler da Inglaterra Thomas More, descrito em seu livro *Utopia*, em 1516. Sem todavia romper com o cristianismo tradicional, concebe uma sociedade ideal, baseada na lei e na religião naturais, com clero liberado dos compromissos sacerdotais autoritários e eleito democraticamente em escrutínio secreto. Viver-se-ia numa fraternidade religiosa, congraçando todas as seitas igualmente respeitadas, que celebrariam seu culto no mesmo templo.

Sua independência, especialmente com referência ao rei Henrique VIII cuja união com Ana Bolena recusava admitir, valeu-lhe ser detido, aprisionado e decapitado.

No século seguinte, não é mais na Inglaterra, mas na Itália, que um cristão decepcionado, um monge dominicano, Thommaso Campanella, expressa seu desgosto com a vida. Imagina uma *Cidade do Sol* (1643) concebida como uma república ideal, comunista, e, no entanto hierarquizada, governada por um pontífice máximo representante de Deus.

Entre esses dois sonhadores, François Rabelais, na França em 1534, havia, de forma irônica, imaginado outro mundo enviando Pantagruel para uma dessas ilhas fantasiosas do Oceano, enquanto na Espanha Cervantes confiava a Sancho Pança o governo de outra ilha imaginária e conferia a D. Quichote (1605) imagem caricatural de um conquistador.

Acham-se nessas utopias certos valores essenciais da tradição cristã. Esses valores, destacados de seu contexto teológico global, alimentaram as ideologias profanas dos séculos subseqüentes. Expressam, de um lado, intensa carência de comunidade, de comunismo, de partilha espiritual e material, o que se reencontrará nas ideologias do tipo socialista e comunista. Transmite, por outro lado, desejo de independência e liberdade, daquela liberdade cristã restaurada pela Reforma.

Mas, exaltada como valor em si mesma, independente, destacada de suas raízes espirituais, essa liberdade transformar-se-á naquela do liberalismo integral, a liberdade

dos fortes que abusam dos fracos, a liberdade dos ricos que exploram os pobres. E, em seguida, para lutar contra as desordens desse modo provocadas, desenhar-se-á novo sonho autoritário e totalitário, raiz longínqua de todas as ditaduras modernas de esquerda ou de direita, sonho já esboçado na imagem do Soberano Pontífice de Campanella que, paradoxalmente, sustenta uma sociedade igualitária, onde, porém, a igualdade é imposta pela coação.

Essas primeiras utopias, ancestrais das ideologias modernas, são portadoras de crítica diretamente endereçada contra as paixões nascidas da conquista do novo mundo. Revela-se nelas protesto firme contra o primado do dinheiro e da violência na busca do ouro e das riquezas, levando de roldão a exploração das populações. Tais desvios marcarão, desde o início, o período de expansão colonial e mercantilista. Naquela época, o economista francês Bodin torna-se o teórico do mercantilismo e Colbert se apresenta como seu eminente realizador.

Assim, da Renascença ao mundo contemporâneo, através do século das Luzes, assiste-se a lenta progressão das utopias e das ideologias profanas, assim como a insensibilidade paralela, pelos povos ocidentais, para com a religião cristã.

Tais ideologias modernas têm sobre o cristianismo a vantagem, absolutamente ilusória mas sedutora, de indicar de forma simplista onde se acha o Bem e onde se acha o Mal, e de designar, sem muita sutileza, quais são os bons que devem triunfar e onde se escondem os maus que devem ser eliminados. Os últimos sempre se encontram entre os adversários e os primeiros sempre se acham entre nossos aliados, ao contrário da ética cristã que sabe que o Mal e o Bem podem alojar-se em cada pessoa.

Para compreender o processo dessa secularização, importa lembrar que depois da época das utopias, como foi dito, se ingressou na idade das Luzes. Naquela época, a confiança ilimitada colocada na razão e na ciência, em plena expansão, conduz a uma ética absolutamente *otimista*. Não se crê mais nas verdades evangélicas, que afirmam que o homem é uma criatura decaída que necessita, como toda a criação, de ser transformada para reencontrar sua identidade. Ao contrário, o homem é *bom,* dizem os enciclopedistas. A natureza é *boa,* declara Rousseau. Contra as tiranias ocidentais que se entrechocam para explorar os habitantes das novas colônias, Diderot exalta o *bom selvagem*. Crê-se no *progresso espontâneo* e *contínuo* da humanidade rumo a uma sociedade luminosa e sempre melhor. Não se leva na mínima conta as admoestações do Evangelho que acentuam a ambigüidade da natureza humana, desejosa e freqüentemente capaz de realizar o melhor, mas deixando-se igualmente extraviar pelo pior. A *consciência natural*, pensa-se, basta para iluminá-la para fazer as boas escolhas. A ideologia do progresso torna-se crença profana. É uma *fé no progresso espontâneo,* que se tornará a base de todas as ideologias políticas progressistas modernas, da direita ou da esquerda. Elas vão entregar-se a combates imperdoáveis para garantir seu triunfo.

Assim, a *ideologia do liberalismo econômico* adquire aspectos de crença do tipo quase religioso, na medida que o pensamento se seculariza. Da antiga *ética,* que se tornou *autoritária,* passa-se, portanto, para uma *ética libertária* que, exaltando uma liberdade sem subordinação a uma ética global, transforma rapidamente essa liberdade em virtude independente, o que favorece o aparecimento de uma liberdade selvagem, pouco respeitosa das liberdades alheias.

Vale precisar, aqui, que não se trata de subestimar a insubstituível contribuição da herança das Luzes. Deve-se-lhe notadamente a valorização da *razão* e da *consciência humana*s, que conferiu novo ímpeto à pesquisa científica e à vontade de fazer triunfar a democracia e os direitos do homem, em continuação daquilo que a Reforma encorajara. Mas, *razão* e *consciência* não poderiam bastar-se a si próprias e garantir um verdadeiro humanismo. Necessitam de serem esclarecidas pela Palavra de Deus, única apta a libertá-las de sua auto-exaltação quase religiosa, que as priva de sua vocação original de serviço. A repulsa legítima, pelas Luzes, das formas dominadoras e autoritárias adotadas pelo cristianismo constituído não justificava o esquecimento sempre prejudicial do Evangelho. O deísmo muito vago, que os filósofos nutriam, devia demonstrar-se totalmente inoperante para realizar a transformação permanente do homem e da sociedade, indispensável para sua sobrevivência. Essa fé na razão, na consciência e na ciência transformou-se em verdadeira "religião secular", segundo a expressão de Raymond Aron.[9] E essa religião ambígua, promissora e ilusória ao mesmo tempo, conduzirá às trágicas desditas de que padece ainda cruelmente o mundo atual.

## 4. As falsas esperanças das ideologias profanas. Do capitalismo ao comunismo.

Quando surgiu, na Europa do século XIX, a revolução industrial (já iniciada na Inglaterra no século XVIII), prometendo progresso e consagrando a liberdade, objetos da devoção profana do século das Luzes, estava-se na expectativa da prosperidade para todos. Foi a miséria para a maioria, que chegou. Por quê? Porque, por trás da liberdade erigida em absoluto, se oculta o egoísmo. O egoísmo individual e o egoísmo coletivo que, em conjunto, estimulam os interesses dos grupos sociais para torná-los vitoriosos.[10] A justa concorrência leal serve para legitimar as lutas fratricidas.

A liberdade econômica sem contrapeso ético, sem corretivo social, é, portanto, também a liberdade conferida ao mais forte para aniquilar o mais fraco, e a liberdade outorgada ao mais rico para explorar o mais pobre. É a liberdade de uns que mata a liberdade de outros: a *ética libertária* engendra finalmente a *liberdade liberticida*. Essa é a tendência da ética do capitalismo sem freio. É essa ética que se tornará rapidamente a ética dominante da sociedade industrial.

Com reservas, pode-se também falar de ausência de ética na economia clássica. Pois, as pretensões científicas da ciência econômica lhe interditam, como se se tratasse de ciências exatas, permitir que a moral intervenha na análise dos mecanismos da economia, como se estes não fossem fortemente influenciados pela ausência ou pela presença de uma ética.

Certamente, no início, os economistas clássicos, como Adam Smith, eram moralistas. Mas, como ele, privilegiavam na moral os preceitos que justificassem a preferência de suas observações. A primazia da busca do prazer, por exemplo, preponderava sobre toda outra motivação. Contrariamente à ciência médica, a economia

[9] Citado por G. Lefranc, Histoire des doctrines sociales, Paris, 1960, p. 76.
[10] Cf. A . Biéler, L'Eglise sentinelle? Em: Ethique, Eglise et société, Berne e Lausanne, 1993.

clássica recusa corrigir, como sabe fazer a medicina, os mecanismos e os efeitos perversos das leis naturais. Ora, que se diria de um médico que, à maneira dos economistas clássicos, aconselhasse a seus pacientes: "Deixe agir e deixe fluir seu mal e tudo correrá bem, porque as leis da natureza agirão espontaneamente para suprimir seus sofrimentos"? Se há, sob tal ótica, verdade parcial, essa verdade é insuficiente. A liberdade deve ser controlada.

Nem todos os economistas, porém, partilhavam dessa crença otimista e simplista do liberalismo integral, considerado capaz de conduzir a um futuro de progresso garantido para cada indivíduo, pela única virtude das leis naturais abandonadas a si próprias. Mas, tal era a crença enunciada na filosofia liberal do inglês David Hume. Ele era o pai espiritual de Adam Smith, o economista de Glasgow que publicou em 1776 seu *Tratado sobre a Natureza e as Causas da Riqueza das Nações.* Denominar-se-á essa obra de bíblia dos economistas. Seu autor baseava sua esperança de regulação espontânea da economia no *interesse pessoal.* Afirma que esse motor de toda a atividade humana repousa sobre o princípio hedonístico da vida, isto é, sobre o princípio do prazer, que conduz os homens para a busca do máximo de satisfação com o mínimo de esforço. Esse princípio transformou-se rapidamente em verdadeira crença, que afirma que o livre jogo das atividades individuais assegura espontaneamente a realização do interesse geral, desde que o Estado se abstenha de intervir. Crê-se na virtude primeira do "laisser faire" (não intervenção do Estado) e do "laisser passer" (supressão dos direitos alfandegários). Se essa liberdade plena de cada indivíduo é respeitada, então surgirá um novo mundo, onde a prosperidade para todos triunfará. Mas *amanhã.* Basta aguardar. Recusa-se de levar em conta, como dados científicos não obstante mensuráveis, a par com os prazeres incontestavelmete procurados por cada indivíduo, os terríveis sofrimentos que a insensibilidade de uns é capaz de impor à fraqueza de outros. Finge-se ignorar quantos interesses individuais privados, agregados em interesses coletivos de grupos sociais e políticos, têm poder de açambarcamento das riquezas e dos direitos alheios, e isso em qualquer sociedade onde a conduta natural dos homens não é corrigida por uma ética consciente.

Na proporção do desenvolvimento da sociedade industrial, ver-se-á crescer, ao contrário de todas as promessas otimistas, a miséria do proletariado, ao mesmo tempo que se multiplicam as camadas mais pobres da população. Esse infortúnio põe a refletir os economistas mais sensíveis sobre a degradação da civilização. Mas estes, porque também estão firmemente agarrados à crença e ao determinismo fatal dos economistas liberais, desabam do mais eufórico otimismo no pessimismo mais negro. São notadamente os ingleses Malthus, já citado antes, e Ricardo.

Os liberais otimistas haviam substituído o Deus da Bíblia, que Cristo nos dá a conhecer, sem ilusão sobre a bondade da natureza humana, por um deus da Natureza transmudado em Providência mecânica, que ordenara uma vez por todas o bom funcionamento do universo para a realização do melhor dos mundos. Não mais compartilhando dessas ilusões, o pessimista Ricardo, ao contrário, acentua os antagonismos cruéis e os conflitos desastrados, que surgem nessa Natureza insensível e implacável de cujas leis nada pode escapar e que urge seguir cegamente. O pastor Malthus, pelo contrário, embora também cego pela crença na moda do determinismo liberal, acredita sem embargo na responsabilidade moral do indivíduo, capaz de forjar seu

futuro impondo-se disciplina moral rigorosa. A fatalidade da Natureza, afirma, pode ser corrigida por medidas de prevenção impostas por uma "disciplina moral". Casamentos mais tardios com menor número de filhos diminuirão o crescimento demográfico e por conseqüência a pobreza, produto fatal, segundo ele, da inevitável concorrência.

E enquanto Malthus situava a ação da fatalidade natural no crescimento demográfico e no pauperismo, que dele decorria necessariamente se não fosse corrigido, Ricardo a via agir na "lei de ferro" dos salários. O salário dos operários, dizia, jamais ultrapassará o mínimo necessário para a sobrevivência do operário e de sua família. Querer evadir-se dessa fatalidade é simplesmente insensato, irracional.

Vê-se tudo o que esse determinismo econômico, inspirado por aquele das ciências naturais então em pleno desenvolvimento, traz em apoio das teses do capitalismo liberal primitivo. Está-se no ápice da exaltação filosófica da Natureza divinizada, escorraçando o cristianismo para substituí-lo pela Religião natural, a Moral natural, a Verdade natural, as Virtudes naturais. Essa crença fatalista, ora otimista, ora pessimista, conduz rapidamente, decorrido um tempo de euforia cega em uns e de resignação trágica em outros, ao ceticismo ou mesmo ao desespero. D'Alembert fornece os primeiros indícios disso. No momento em que enfrenta duras provações, só vê na Natureza, como nele também, o vazio. "Encontro-me, escreve, isolado... no melhor dos mundos possíveis. Minha solidão estarrece-me e gela-me e assemelho-me a um homem que vê diante de si longo deserto a percorrer e o abismo da destruição no fim desse deserto...".[11] Não se pode melhor expressar, desafortunadamente, o desapontamento de um espírito lúcido e honesto, mantido aparentemente surdo aos avisos e às regozijantes promessas de renovação espiritual e moral da humanidade, que a Palavra de Deus faz repercutir na desesperança de nosso mundo.

Após a euforia dos primeiros economistas liberais e o catastrofismo de seus sucessores, todos vítimas de um determinismo cego, o vazio espiritual destarte formado foi parcialmente preenchido, para quem podia reconhecê-lo, por alguns inovadores espiritualmente motivados. Um dos primeiros economistas a reagir contra o lado desumano da exploração capitalista é Simonde de Sismondi, de Genebra. Nasceu em 1773, na segunda metade do século XVIII onde apareciam cada vez mais visivelmente os frutos amargos da liberdade econômica sem freios. Não escondia seu entusiasmo ao ver desenvolverem-se, no campo político, os valores de liberdade prometidos pelo século das Luzes, postos em seguida em ação pela Revolução Francesa. Adota, de início, a ideologia do liberalismo econômico inglês de Adam Smith, e, depois, francês de J. B. Say, C. Dunoyer e S. Bastiat. Este último é o famoso economista que exalta as "Harmonias Econômicas". Sismondi escreve em 1803 obra intitulada "Sobre a Riqueza Comercial" onde preconiza o sistema de liberdade herdado de Smith.

Mas, filho de pastor e herdeiro da ética reformada, logo se rebela contra todas as formas de despotismo: aquele que marcara o Terror jacobino e que se restaura sob o Império, assim como aquele da nova riqueza, revestida de poder crescente. Secretário da Câmara de Comércio do Departamento de Léman, em Genebra (essa cidade, outrora livre, fora então momentaneamente anexada à França, e voltará a ser suíça alguns anos

[11] D'Alembert, Lettre à Frédéric II, 27 de fevereiro de 1777. Cf. R . Lenoble, Histoire de lídée de nature, Paris, 1969, p. 347.

mais tarde), viaja muito, especialmente pela Inglaterra. Horroriza-se ao ver a feição que nela assume o desenvolvimento industrial abandonado a si próprio pela ideologia do liberalismo integral. O proletariado amontoa-se sem proteção em vilas tentaculares, sempre mais numeroso e mais miserável, enquanto cresce, por outro lado, insolente prosperidade de uma minoria dominante. Em 1819, publica o primeiro volume de seus *Novos Princípios de Economia Política* cujo subtítulo é renovador: *Sobre a Riqueza em suas Relações com a População*. Trata-se de refutação parcial das idéias novas difundidas por seu mestre, Adam Smith. Indigna-se contra a idéia de que se possam considerar as relações entre os homens sob ângulo estritamente abstrato e quantitativo, com crença fatalista que consagre cientificamente a miséria dos assalariados, apenas falando friamente de progresso e de equilíbrios automáticos. Esse calvinista não suporta tal doutrina, que tende a "negar a existência do mal" e que caricatura o cristianismo concebendo a Providência como um poder frio, insensível aos sofrimentos dos mais despojados.[12] Insurge-se contra a "crematística", o aumento da riqueza ao qual só interessa a economia política, e por isso imoral a seus olhos, porque sem ética e sem preocupação com a felicidade global dos homens. Propõe um "eudemonismo humanitário e moral" que opõe ao "hedonismo calculista, egoísta e materialista" do capitalismo. "A riqueza, escreve, só é desejável na sociedade pelo bem-estar que difunde por todas as classes."[13]

O que importa, escreve ainda, segundo o historiador A . Berchtold, "é descobrir a combinação e a proporção entre riqueza e população, que garantirão o máximo de felicidade à espécie humana". Cumpre "fazer participar o maior número possível de indivíduos" da felicidade comum, porque "não é o lucro do fabricante que constitui o interesse nacional, e sim o benefício que a produção distribui entre todas as classes que para ela contribuem, é a participação de todas na renda nacional que tem origem no trabalho".[14]

Fiel ao ensinamento da Reforma, Sismondi não esquece de que o Estado, por mais profano que seja e que deva continuar a ser, tem uma vocação divina e que é chamado para corrigir as injustiças que nascem entre os homens. É por isso que, ao contrário de seus colegas economistas liberais com os quais concorda em muitos pontos, reconhece a utilidade da intervenção do Estado. O legislador, diz, é útil para "multiplicar as posses de todos os homens". Deve ser "o protetor do fraco contra o forte e o representante do interesse permanente, mas tranqüilo, de todos contra o interesse temporário e arrebatado de cada um".[15]

Ele ataca, também, a facilidade com que os industriais, no sistema liberal integral, lançam ao desemprego seus operários, sem qualquer preocupação com os sofrimentos que estes padecem, despojados de toda renda até que reencontrem trabalho. A economia clássica, segundo ele, negligenciou demasiadamente a repartição justa dos produtos da comuna, realização do trabalho e do capital, da riqueza produzida de forma solidária por eles. Esse economista liberal, de um liberalismo esclarecido e generoso, é o primeiro a inquietar-se verdadeiramente com a instabilidade do emprego e com o ritmo das crises

[12] Cf. D . Villey, Petite histoire des grandes doctrines économiques, Paris, 1958.
[13] Citado por D . Villey, Op. Cit., p. 216.
[14] Citado por Alfred Berchtold, Sismondi genebrino..., Op. Cit. P. 27.
[15] Citado por Alfred Berchtold, Op. Cit., p. 28.

econômicas. É, também, o primeiro a observar que o regime do capitalismo primitivo, em virtude da condição miserável à qual reduz os proletários quando não são protegidos pela lei, diminui fortemente a demanda global, enquanto uma melhor remuneração, isto é, uma melhor redistribuição das riquezas produzidas, aumenta e reparte melhor a demanda interna. É o que provarão mais tarde, igualmente, os aumentos de salário obtidos pelas lutas trabalhistas: o próprio capital lucrará com essa elevação do poder de compra, motor do crescimento.

Com instinto excepcionalmente premonitório, Sismondi chega até mesmo a prever também as contingências de um crescimento desenfreado e os efeitos desestabilizantes de inovações tecnológicas muito bruscamente introduzidas no mercado. Provocam modificações profissionais demasiadamente rápidas para serem assimiladas por uma sociedade tradicional. Reprova nos economistas o fato de que, testemunhas "de uma ânsia industrial que parece empolgar todos os Estados com um anseio de inovar, de aperfeiçoar, de produzir em todos os ramos de atividade, em todas as aplicações das forças humanas, hajam aplaudido de todo o coração, hajam convocado todas as energias latentes para secundá-los, para rivalizar umas com as outras para seguir sempre mais célere."[16]

Sismondi é também um dos primeiros, entre os pensadores da época, (no plano prático, juntamente com o patrão social Daniel Legrand de quem se falará adiante), a propor uma *legislação social* assegurando aos operários melhores condições de trabalho e salário, notadamente o direito de associação (sindicalismo), o repouso semanal obrigatório e a obrigação da empresa de conceder um salário mínimo aos trabalhadores demitidos, mesmo quando não possa mais oferecer-lhe ocupação completa.

Que extraordinária modernidade!

Segundo a melhor ética reformista, Sismondi preconiza um bem-estar modesto e digno para cada indivíduo, eqüitativamente distribuído, de preferência a uma riqueza rápida para uma minoria e que escapa à maioria da população.

A despeito da surpresa repetida das crises de superprodução que Sismondi predissera, compreende-se que, no clima de triunfo quase religioso da ideologia profana do liberalismo integral, suas idéias não hajam conseguido maior eco então. Aliás, não nutria a esse respeito qualquer ilusão. Decepcionado, escrevia no fim de seus dias: "Eu grito: acautelai-vos, vós esmigalhais, aniquilais os desgraçados... que restam ... mutilados no caminho... Grito e ninguém me ouve".[17]

Mas, a História dá-lhe razão. Se a liberdade, à qual se atinha firmemente Sismondi, é um dos valores essenciais da humanidade, a que produz o verdadeiro liberalismo social generoso, ela somente pode sobreviver subordinada a uma ética global, harmonizando-a com as exigências de igual importância do amor, da justiça, da solidariedade, conforme a doutrina do Evangelho. Mas, abandonada a si mesma, como valor autônomo secularizado, essa liberdade, esse liberalismo, sem contrapeso ético, sem corretivo social, produzem efeitos perversos, morais e sociais.

---

[16] Citado por L . Epsztein, L'économie et la morale aux débuts du capitalisme industriel en France et en Grande Bretagne, Paris, 1966, p. 113 sq. Cf. A . Biéler, Chrétiens et socialistes avant Marx, Op. Cit., p. 201.

[17] Citado por A . Berchtold, Op. Cit., p. 30.

Um dos produtos históricos gerado pelos vícios de um liberalismo não controlado foi o comunismo. Pode-se dizer, com efeito, e sem exagero, quando se examina bem o encadeamento dos fatos, que o capitalismo é o pai do comunismo. A "fria opressão da riqueza" não pode evitar o desenvolvimento de antagonismos de classe, advertia já esse economista clarividente. Ver-se-á como se produziu essa filiação. Mas antes, é mister notar que esse encadeamento trágico já fora pressentido por vários observadores lúcidos. "Nos tempos da maior opressão feudal, escrevia Sismondi, nos tempos da escravidão, viram-se indubitavelmente da parte dos senhores atos de ferocidade que fazem estremecer a humanidade. Mas, ao menos, algum motivo havia excitado sua cólera ou sua crueldade. Restava ao oprimido alguma esperança de evitar provocar seu opressor... Na fria e abstrata opressão da riqueza, não há injúria alguma, nada de cólera... relação alguma homem a homem". Além desse frio anonimato, os interesses do capital conduzem-no a reduzir ao máximo o custo de produção, encurralando os operários numa miséria crescente. Esta exigência leva necessariamente à luta entre duas classes hostis. "O capitalista, diz ainda Sismondi, esforça-se por só deixar ao trabalhador o justo necessário para manter-lhe a vida e retém para si mesmo tudo o que o trabalhador produziu acima do valor dessa vida".[64] Por isso, para Sismondi, seria necessário que a preocupação maior da economia política fosse, não o estudo do que é, mas do que deveria ser. Essa ciência deveria estudar prioritariamente a situação dos pobres.

Um pouco mais jovem que Sismondi e de Genebra como ele, outro economista protestante, James Fazy, nascido em 1796, fora, como ele também, entusiasta pelas teorias de Adam Smith, a quem se referiu em numerosos escritos publicados durante a Restauração. Tornando-se chefe do movimento democrático na Suíça, foi deputado radical na Dieta Federal, em 1847. Muito consciente das vantagens para todos de uma liberdade tão ampla quanto possível, ele não lhe ressalta menos os limites. Reprova, notadamente nos financistas e detentores de capital, exercer insuportável tirania sobre os operários. Profeta, muito antes da carta, do que se denominará mais tarde "a participação operária", denuncia a ilusão que faz os capitalistas crerem que, afastando os trabalhadores de suas reuniões e de uma associação em prol do progresso, contribuem para a prosperidade geral da nação. Ao contrário, é "para uma espécie de servidão" que conduzem tais concepções. Semelhante servidão impede "a massa trabalhadora" de produzir tudo o que poderia e, por conseqüência, de mais consumir. "E o capitalismo que acreditou defender seus interesses sempre impedindo o trabalhador de deliberar e mantendo-o numa dependência forçada, não percebe que prejudica seu país e a si próprio."

O despotismo do capital sobre o trabalho é o de uma nova "espécie de aristocracia" escreve também Fazy. É preciso evadir-se dela, associando-se democraticamente o trabalho às decisões do capital, aplicando, pois, o princípio e "o espírito de associação" ao sistema de produção. Diminuir-se-iam notavelmente as tensões políticas, se as regras do trabalho produtivo "fossem esclarecidas pela discussão entre proprietários, capitalistas e trabalhadores, e redigidas no seu interesse comum". É necessário, portanto, escolher entre uma revolução industrial e social pacífica, conduzida segundo os princípios de um liberalismo reformista democrático, e a manutenção desse

[64] Texto citado por L . Espztein, Op. Cit., p. 113 sq.

absolutismo retrógrado que é o capitalismo primitivo, que ainda causa estragos à indústria e que conduzirá necessariamente a novas revoluções. Para James Fazy, o protestantismo posto em prática é gerador dum reformismo social inteligente.[65]

Na realidade, nenhum desses economistas de vanguarda foi compreendido. A História confirmará as admoestações de Madame de Staël, feitas a respeito da Revolução Francesa, que constatava que "a violência das revoltas dão a medida dos vícios das instituições".[66]

Vítimas das gritantes injustiças da nova civilização industrial, as massas trabalhadoras revoltaram-se de fato. Rejeitaram a ideologia profana do capitalismo primitivo. Sublevaram-se, também, contra a cumplicidade que lhe emprestou certo silêncio das Igrejas estabelecidas. Romperam com estas os últimos laços, buscando daí em diante alhures a verdade. Contra a ideologia do liberalismo integral, adotaram rapidamente nova ideologia profana, igualmente materialista, a do marxismo, proposta por Karl Marx e F. Engels. Essa ideologia dava prosseguimento aos ensaios pouco sedutores dos socialistas ditos utópicos, como Fourier, Cabet, Proudom, Louis Blanc e seus êmulos.

Depois das disputas amargas da Primeira Internacional (Londres,1864), da Segunda (Paris, 1889) e da Terceira (Moscou, 1919), o marxismo incarnou-se parcialmente nos socialismos reformistas e democráticos, e em seguida mais radicalmente no comunismo revolucionário e totalitário.

Essa nova ideologia é, também, sob diversas formas, uma crença profana que substitui a fé cristã, apresentando-se como crença de tipo quase religioso. Constata-se, aliás, que capitalismo e marxismo são ambos subprodutos da ideologia precedente do progresso contínuo, cada um prometendo um futuro radioso para quem lhes segue as instruções. E ambos consagram a primazia dos valores econômicos sobre todos os demais.

O comunismo, é preciso reconhecer objetivamente, não caiu do céu subitamente. Foi engendrado, como se acabou de dizer, pela miséria decorrente do desenvolvimento industrial, em consonância com o sistema do liberalismo integral. Trata-se, pois, de descendente direto do capitalismo. Filho indesejado e incômodo, por certo, mas filho assim mesmo. Seu pai deve ter a coragem e a honestidade de aceitar essa paternidade e de assumir-lhe as conseqüências. Esse parentesco é, em todo o caso, atestado pelos fatos. Para a multidão crescente dos proletários oriundos da revolução industrial do século XIX, o marxismo tornou-se uma esperança, de tipo mítico. Para os trabalhadores ela desempenhou o papel, que exerciam as crenças profanas precedentes na burguesia triunfante secularizada. Não foi por acaso, portanto, que o marxismo se tornou também uma "religião secular", segundo a terminologia já citada de Raymond Aron. Mas, tratou-se desta vez de uma religião da anti-religião. Marx e Engels operaram conscientemente verdadeira ***subversão*** do cristianismo de onde provieram. Quiseram fazer uma contra-religião, ***de cabeça para baixo***, segundo imagem que lhes era cara. Isso significa que, conforme suas concepções, é o material, que precede e determina o espiritual, e não o

[65] J. Fazy, Principe..., Op. cit., p. 243, 250, 278. Cf. A . Biéler, Chrétiens et socialistes... Op. cit., p. 203.
[66] Citado por A . Berchtold, Op. cit., p. 60.

contrário, como o ensina a ética cristã, devendo o espiritual comandar e modificar o material.

Judeus de nascimento, os pais de Karl Marx (nascido em Trèves em 1818) queriam que seguisse um catecismo protestante. Dele guardou certa inspiração idealista na primeira parte de sua existência, até quando ele produz exatamente essa subversão dialética e desenvolve seu materialismo militante e revolucionário. Quanto a Frederico Engels, nasceu em Barmen em 1820, em ambiente muito fervoroso de pietismo alemão. Ora, o renascimento pietista dessa época era salutar reação contra a onda do liberalismo filosófico freqüentemente ateu, que grassava àquela época no seio da burguesia industrial. Esse *despertar* suscitava magníficos impulsos de generosidade humanitária para aliviar os sofrimentos do proletariado. Mas, a piedade muito individualista, que ele despertava, era incapaz de conceber reformas estruturais da sociedade pela via política, a via aliás preferida pela Reforma. Essa carência encorajou Marx e Engels a promoverem essa subversão radical que se acaba de evocar. Impunha-se ser anti-religioso, já que a religião demonstrava, na opinião deles ao menos, ser incapaz de promover a renovação fundamental das estruturas da sociedade, sobretudo nas relações econômicas. A fórmula de Marx - *a religião é o ópio do povo* - data de 1844. No ano seguinte, Engels redige *As Classes Trabalhadoras na Inglaterra*, onde analisa as fases clássicas das crises econômicas (recessão, desemprego, e em seguida retomada). Chega à conclusão de que "a guerra dos pobres contra os ricos é inevitável". Esses dois autores redigem em 1848 o famoso *Manifesto do Partido Comunista*, publicado em alemão, depois em francês e em inglês. Foi editado em russo em Genebra em 1860. Ali se lê: "Toda a história da sociedade humana até nossos dias é a história da luta de classes".[67]

Foi, também, à religião que esses autores tomaram emprestado o caráter messiânico de sua ideologia. Ela devia proporcionar aos proletários a felicidade, não mais pela via do progresso contínuo prometido pela ideologia do capitalismo, mas por outro caminho, o de um progresso, ele também assegurado, mas graças à subversão revolucionária brutal, de tipo apocalíptico. Os discípulos de Marx e de Engels foram os primeiros a se mostrarem surpresos ao assistir ao triunfo do comunismo na Rússia, antes que em qualquer outro país mais industrializado. Mas lá, haviam deparado um poder despótico e hierárquico ao qual o povo, em geral, estava ainda docilmente submetido. Bastava, portanto, dele apoderar-se, e instalar-se no seu lugar, para governar, enquanto que alhures a democracia estava já em processo de realização.

Falar-se-á no capítulo seguinte dos numerosos esforços, louváveis e dispersos, empreendidos por corajosas minorias cristãs, tanto protestantes quanto católicas, no sentido de desviar o desenvolvimento industrial ocidental na direção de maior justiça social e menores sofrimentos e humilhações para o proletariado, em particular os do *cristianismo social* protestante e do *catolicismo social*, especialmente na França e na Alemanha. Mas, afora aqueles do metodismo inglês, de inspiração reformada, que penetraram até nos bairros industriais e nos pardieiros miseráveis do proletariado urbano, e assim retardaram o avanço do comunismo na Grã-Bretanha, esses esforços foram, via de regra, neutralizados por uma cristandade passivamente submissa à ideologia dominante do "laisser-faire".

[67] Cf. G . Lefranc, op. cit., p. 84.

Será preciso aguardar os primeiros sucessos das lutas operárias para que as Igrejas estabelecidas, geralmente conservadoras, esboçassem proposições de reforma social no rastro distante de suas minorias proféticas. (Ver o capítulo seguinte.)

As crises econômicas sucessivas, que acompanharam regularmente o desenvolvimento do capitalismo industrial, acentuaram os conflitos sociais, cada vez mais estimulados pelas ideologias em competição. Esses conflitos acabaram por precipitar as nações ocidentais nas guerras cruéis do fim dos séculos XIX e XX. Então, pretendendo pôr fim a tais oposições de classe social, ressurgiram as velhas ideologias pagãs da nação consagrada, do nacionalismo quase religioso, do racismo e do autoritarismo militar e totalitário. Mediante esse retorno aos antigos demônios, pretendia-se aniquilar uma vez por todas as ilusões de ideologias antagônicas, fundadas numa visão progressista e determinista da História. A tempestade das novas ideologias profanas, o fascismo, o nazismo e o franquismo desencadeou-se sobre a Europa e, em seguida, sobre o mundo.

A ética de tais ditaduras é, sob muitos aspectos e malgrado as aparências, muito próxima daquela do comunismo estalinista. Não mais repousa sobre visão otimista da humanidade, como as precedentes. Mergulha suas raízes no que há de mais profundo e mais obscuro no homem, o instinto racista, o orgulho nacional, o rancor cego, o ódio, a crueldade, a compulsão pela morte. Com o gulag comunista, e depois os ossários e a shoah nazista (o sacrifício e a exterminação dos judeus, como "solução final"), não há mesmo mais ética alguma, salvo uma ética diabólica: o triunfo do Mal absoluto.

Reencontra-se essa crueldade cega e esse ódio implacável no furor das "purificações étnicas" e nas violências anárquicas perpetradas ao ensejo dos massacres de todas as procedências, que se desencadeiam em nosso dias um pouco por todas as partes. O absurdo e o vazio espiritual apoderam-se dos povos. Acham-se desorientados depois do desmoronamento das ideologias substitutivas da fé cristã, nas quais haviam colocado sua confiança, e que lhes serviam de crença, em conseqüência do processo de secularização do pensamento. Não somente elas os iludiam, mas também os tranqüilizavam arrastando-os a gloriosas cruzadas, onde cada indivíduo sabia que o Bem estava do seu lado e o Mal no lado adversário que era preciso abater. Totalitarismo de esquerda e totalitarismo de direita se equiparavam em seus excessos. Estas ideologias, otimistas e progressistas, haviam conseguido fazer crer que o homem não seria mais capaz de perpetrar os horrores que nos aterrorizam hoje (internacionais do crime mais poderosas e mais ricas do que os governos, massacres cegos de dezenas de milhares de vítimas, seitas diabólicas assassinas e financeiras, etc.). Pensava-se que a antropologia bíblica estava ultrapassada, a qual, otimista quanto à regeneração para a qual Deus chama a humanidade, não menos denuncia a onipresença do Mal no mundo. Esses espantosos excessos nos lembram, porém, a profundeza das trevas, nas quais indivíduos e grupos são capazes de cair. Mas, isso não deve mascarar as virtudes magníficas que todo ser humano pode aliás exibir, na conformidade da vocação de santidade que Deus não cessa de endereçar-lhe.

É, em virtude dessa divina e indelével vocação do homem, que subsistem apesar de tudo, nas ideologias e nas crenças de todas as origens, aspirações permanentes para o Bem. *Vestígios* da criatura de Deus original permanecem em toda pessoa humana, seja qual for seu estado de degradação atual (Pascal). É à luz do Evangelho que esses

vestígios podem ser detectados. O parágrafo seguinte tenta pôr em evidência o modo de descobri-los.

Ver-se-ão, também, no próximo capítulo os esforços magníficos que têm sido empregados, no curso desses períodos trágicos, para restituir a todos os homens sua dignidade, e notadamente para ajudá-los a recuperar a nobreza de seu trabalho e de sua vocação social, e isso especialmente por cristãos de todas as confissões engajados no movimento ecumênico.

## 5. O bom uso das ideologias profanas e das diversas crenças. A preciosa liberdade cristã no diálogo das religiões.

O eminente pensador, filósofo, físico e matemático, que é Blaise Pascal, deu-nos maravilhosa chave para compreender e penetrar todas as crenças do mundo. “Fora de Jesus Cristo, não sabemos o que seja nem a nossa vida, nem a nossa morte, nem Deus, nem nós mesmos. Assim, sem a Escritura, que só tem Jesus Cristo como objeto, nada conhecemos e só vemos escuridão e confusão na natureza de Deus e na natureza própria.” (Pensées, 548)

Essas premissas magistrais de todo o conhecimento profundo da realidade, humana e divina, seriam impostura intolerável, se Pascal houvesse citado a Igreja, ou o cristianismo enquanto religião, em lugar de Cristo. E seriam restritivas, se não estivessem acompanhadas dessa afirmação globalizante e universalizante: “Considero Jesus Cristo em todas as pessoas”. (Pensées, 785)

As ideologias profanas que foram mencionadas acima e as diversas crenças seculares ou religiosas que seduzem os homens, em todos os períodos da história, são muitas vezes portadoras de valores humanos que merecem ser reconhecidos, a despeito de seus efeitos enganosos. Muitos desses valores são, aliás, freqüentemente frutos que o cristianismo histórico, a despeito das suas múltiplas infidelidades, fez crescer e amadurecer na civilização ocidental, e em seguida no resto do mundo. O fato de que esses valores de nossa cultura judaico-cristã hajam sido arrancados de suas raízes espirituais pela secularização do pensamento e da vida moderna, e que hajam substituído a religião que os controlava, mantendo-os num conjunto ético coerente, não poderia desacreditá-los globalmente. Eles devem ser respeitados e cultivados, assim como todos os valores profundos que contém a maioria das religiões não cristãs.

No tocante às ideologias, enquanto valores secularizados difundidos pelo mundo, elas permanecem portadoras de certos benefícios para a vida dos homens. E na medida que não possuam a pretensão, muitas vezes inconfessada, de serem idolatradas, isoladas, separadas dos outros valores, são úteis, notadamente para a elaboração de projetos políticos temporais numa sociedade laica. Com efeito, não há política válida sem projeto de sociedade, de mais ou menos longa duração, que constitui sua ideologia. Urge descobrir o que cada uma contém de válido para a construção provisória desse mundo, em que consiste a política.

Todavia, adoradas e erigidas em crenças capazes, supostamente, de transformar inteiramente a natureza do homem e suas relações sociais, tais ideologias transformam-se em crenças enganosas, portadoras de falsas esperanças. Levam ao desencanto rápido

aqueles que nelas põem sua confiança. Se, entretanto, a ética dessas ideologias políticas conserva alguma utilidade, é que ela é em parte resto da ética humana original. Conserva vestígios longínquos daquela humanidade que foi criada à imagem de Deus, daquele humanismo das origens agora perdido, porque essa imagem de Deus no homem está hoje desnaturada. Mas, apesar disso, existe sempre e em cada um dos seres, que Deus ama, uma grande esperança. É que cada um é convidado a recuperar essa imagem. Pode identificá-la por si mesmo na comunhão com Cristo, em parte pelo menos, no momento, na expectativa do advento definitivo do Reino de Deus.

Convém introduzir aqui certas precisões a respeito de tais afirmações, porque não são facilmente evidentes. A antropologia cristã é uma antropologia específica, diferente de qualquer outra. Só pode ser concebida à luz da Palavra de Deus.

Ora, para muitos cristãos mal informados, sua religião, pensam, é uma religião como as outras. E todas têm o mesmo valor, ou quase. Num certo sentido, têm razão. Pois, enquanto religião histórica, com suas formulações dogmáticas vinculadas a uma linguagem e a uma cultura, e suas estruturas eclesiásticas inscritas numa história muito profana ilustrando épocas bem determinadas, o cristianismo não poderia prevalecer-se de alguma superioridade absoluta sobre as outras religiões. Importa, porém, fazer a distinção entre, de uma parte, ***a religião*** cristã, com suas múltiplas confissões, suas querelas e seus escândalos que atestam quanto ela é uma realidade muito humana e imperfeita, e, doutra parte, ***Aquele*** do qual esta religião e estes crentes cristãos prestam testemunho, Cristo de quem falam as Escrituras. ***Ele e só Ele***, e não a religião cristã, pode prevalecer-se de ser diferente e superior a qualquer outro fundador de religiões. Com efeito, ele se disse claramente ***o único*** Filho de Deus, em que o Criador incarnou sua Palavra, que dirige a todos os homens de qualquer raça. Essa distinção entre a religião cristã e Cristo é capital. De fato, sempre que cristãos, estejam eles no ápice de uma hierarquia considerada sagrada, ou simples membros de outras seitas reservadas, pretensamente detentoras da verdade única, apresentam ***sua religião***, com seus aparatos eclesiásticos e seus ritos, como o lugar da revelação única de Deus, o dispensador exclusivo da comunicação divina entre os homens, cometem uma impostura, confiscam de fato o nome e a pessoa de Deus, encerrando-o em seu empreendimento inteiramente humano. Em compensação, qualquer crente cristão, se é sério e honesto, não pode contestar, com base em inumeráveis testemunhos das Escrituras que nos foram transmitidos nos Evangelhos, o fato de que Cristo se haja apresentado como o único representante legítimo de Deus, seu Pai, com o qual só compartilha seu Espírito. Pode-se não crer nisso e isso deriva da liberdade que Deus concede a cada indivíduo. Não se pode honestamente, porém, negar que Jesus de Nazaré se haja apresentado como tal. Ora, para todo crente, esse Salvador único é também o verdadeiro homem, o representante autêntico da humanidade que, decaída, foi por ele restaurada, reconstituída, reconciliada com Deus. É a criatura humana perfeita, a que revela aos homens quem era a criatura original, criada à imagem de Deus. (Cf. Evangelho de João, c. 1; Epístola aos Colossenses, c. 1, aos Efésios, c. 1, etc.). É o homem ***novo***, o novo Adão (Cf. Romanos, cp. 5, v.14-21; I Coríntios, c. 15, v. 21-22, 42-49). É a única referência segura de que dispomos para saber quem é o homem, qual é sua natureza, qual é sua origem e qual é seu destino. Dá-nos assim, quando nos referimos a ele, o meio, sobretudo, de distinguir, em qualquer ética e qualquer religião, o que é de Deus e o que

não é dele, o que é bem e o que é mal, o que é constitutivo do homem verdadeiro e o que lhe é alheio ou contrário. Em resumo, Cristo dá-nos a ver o que é conforme com a identidade primitiva de cada ser humano, esse ser agora convidado a tornar-se a criatura de Deus original cujas virtudes naturais, que deveriam ser as suas, perdeu (Cf. II Coríntios, c. 5, v. 17-21; Gálatas, c. 6, v. 15, etc.). Mas, essas virtudes, é-se convidado a recuperá-las, parcialmente aqui embaixo, e plenamente na realização futura e plena do Reino de Deus.

Ora, é graças a essa referência única ao Filho de Deus, a esse Jesus de Nazaré que fala através dos Evangelhos, que o cristão crente pode discernir o que há de bom e de válido em todas as civilizações e em todas as religiões. Pode abordar, contatar e apreciar todas as crenças religiosas, todas as crenças ideológicas e todas as morais em vigor sobre a terra, com a maior liberdade. Pode, diz Pascal (Pensées 425), discernir em cada uma delas os *vestígios* da ética do homem original que subsistem em cada pessoa humana, em cada grupo humano, em cada cultura, em cada religião. Vestígios que não são suficientes para que o homem possa deles prevalecer-se e ser reconhecido justo diante de Deus, mas suficientes, quando são descobertos com o auxílio do Evangelho, para que cada indivíduo possa governar-se aqui embaixo.

No plano político e face às ideologias que foram mencionadas, o cristão liberado acha-se, portanto, colocado numa perfeita independência de espírito. Independência da qual não está sempre consciente e da qual muito raramente aproveita, prisioneiro que é muito freqüentemente das convenções sociais e religiosas de seu meio. Mas, se tem a coragem de usar de sua liberdade, pode livremente selecionar, em toda a ideologia e em toda a religião, o que lhe parece útil estimular, em tal lugar, em tal momento e em tal circunstância, e o que, ao contrário, lhe parece dever ser firmemente combatido. Deve, sobretudo, usar desse discernimento no seu trabalho missionário e evangelizador, a fim de ajudar os cristãos que não são herdeiros da cultura ocidental, na qual lhes fala o Evangelho, a reinterpretarem a mensagem e a redescobrirem tudo o que a ela corresponde na sua própria cultura religiosa. “Considero Jesus Cristo em todas as pessoas, ... Para isso ele assumiu essa infeliz condição (humana), para poder estar em todas as pessoas e poder ser modelo em todas as situações”, diz Pascal.

Na política, libertado dos crivos ideológicos habituais, o crente, de fato, não se situa à esquerda, nem à direita, nem no centro, de modo incondicional, porque seus critérios de julgamento têm outra origem. Está, destarte, equipado para engajar-se temporariamente na cidade, a fim de realizar, com outros irmãos de facção diversa da sua, o programa que lhe parece momentaneamente mais justo e mais urgente para construir uma sociedade viável e duradoura, na precariedade de nossa situação.

Por isso, mesmo que um Estado laico nunca exista verdadeiramente, tão grande é o poder de sedução das ideologias de substituição, que os políticos no poder procuram sempre impor, que o cristão crente prefere um Estado laico a qualquer outro, porque, em princípio, este não lhe propõe oficialmente uma ideologia ou uma religião de forma compulsória. Todavia, fervoroso defensor da laicidade, desconfia do laicismo, a laicidade erigida em ideologia nova, que julga poder o cidadão ser bom cidadão, se desdenha de toda religião. Pois, como se disse a respeito do vazio espiritual propagado pelo processo de secularização do pensamento ocidental, e em seguida mundial, o laicismo transforma-se rapidamente em ideologia profana que se oculta em proveito de outra, nem sempre

confessada, que o poder tenta fazer triunfar. Por esse motivo, é vão opor, como por vezes se faz, a modernidade à tradição, como se a modernidade representasse um valor em si, isento de distorção espiritual, e como se, ao contrário, a tradição não contivesse vestígio algum da humanidade autêntica. Um cristão crente é livre para escolher suas referências tanto no passado como no presente, ou no que discerne de bom no futuro. E deve sempre recordar que, como já se sublinhou acima, toda religião induz uma política e toda política oculta uma crença, profana ou religiosa.

Importa ressaltar, também, que essa régia liberdade do crente cristão no diálogo das crenças e das religiões não deve ser confundida com certa indiferença tépida ou, pior ainda, uma real confusão na total obscuridade, que às vezes se apresenta como o produto da tolerância.

Tomando-se emprestado às ciências físicas imagem recente, pode-se dizer que a referência ao Cristo dos Evangelhos, e à sua ética, é comparável ao uso de um contador Geiger. Essa referência permite ao homem com ele equipado descobrir, ao lado das forças benéficas que haja assinalado, as radiações perigosas nas éticas, ideologias e religiões que lhe são propostas. Mas, o cristão crente deve permanecer humilde. Lembra-se de que ele próprio é doente, em processo de cura, sempre inclinado a cometer erros e inventar novos ídolos ou ideologias. Todavia, confortado por sua vocação de testemunha no mundo, recorda-se, também, de que vive numa sociedade desnaturada que tem necessidade de suas admoestações e de sua coragem para prosperar. Quaisquer que sejam os valores que reconhece na sociedade que é a sua, sabe que há sempre contravalores que devem ser eliminados e valores antigos ou novos que devem ser estimulados e propagados. É-lhe, por conseguinte, necessário lutar sempre para superar a corrente de desumanidade e promover maior humanidade, expondo sua vida e comprometendo-se, ao preço de duros sacrifícios.

Tal convicção permite-lhe nunca desesperar. Sabe, ao contrário, que marcha sempre para um mundo novo que virá e cujos sinais precursores tenta discernir. Esforça-se para contribuir para isso mediante seu testemunho pessoal, seu comportamento e suas opções políticas. Nunca é prisioneiro de um sistema ou de um partido. Seu sossego terrestre é sempre condicional e revogável. Sabe, também, que todo o futuro do mundo é condicionado pelo Reino de Deus que se aproxima, única realidade última para a qual marcha o conjunto da humanidade e toda a criação. Nessa marcha caótica, que revela por momentos os abismos de crueldade e de fanatismo de que é capaz essa humanidade (comprova-o o que ocorre hoje em tão numerosas regiões do globo), o crente, que não perde de vista esse horizonte triunfal da História, arma-se com o que Emmanuel Mounier denominava *otimismo trágico* ou com o que Denis de Rogemont chamava *pessimismo ativo*.

Ver-se-á no capítulo seguinte como os cristãos viveram essa marcha em um mundo sempre ambivalente e como progressivamente descobriram as dimensões políticas, econômicas e ecumênicas de sua vocação.

É nessa perspectiva encorajadora que um cristão crente e empreendedor, Guillaume le Taciturne, podia dizer: “Não é preciso esperar (o sucesso) para empreender, nem ter sucesso para perseverar”.

Capítulo V

# Os Combates pela Justiça Social
# O Engajamento das Igrejas e o Ecumenismo

## 1. A grande surpresa do desenvolvimento louco.

Depois da teoria, a prática. Acaba-se de evocar sumariamente a emergência das crenças ideológicas profanas no Ocidente e sua influência sobre o desenvolvimento econômico do mundo. Ressaltaram-se, também, as relações inversas, isto é, como as carências desse desenvolvimento engendraram por sua vez novas crenças, carregadas de esperança em virtude de modificação na evolução econômica e social do mundo.

É necessário agora sublinhar o fato de que nenhuma outra revolução da História transformou, como a Revolução Industrial, de forma tão radical e tão permanente a ordem social, os hábitos, os costumes, as mentalidades e as estruturas econômicas e políticas de todas as sociedades humanas[68]. Essa revolução moral, social, científica e tecnológica prossegue e acelera-se no mundo inteiro há três séculos.[69] O balanço desse terremoto transformador consta de ativo e passivo. Seus benefícios, melhoria extraordinária do bem-estar e do bem-viver de parte não negligenciável da população do mundo, são demasiadamente conhecidos pelos que deles usufruem, bem como pelos que, deles privados, os ambicionam, demasiadamente numerosos, também, para serem enumerados aqui.

Entretanto, a esperança de vê-los propagarem-se automaticamente pelo conjunto dos habitantes da terra, como o imaginam todas as ideologias profanas que preconizam um crescimento sem limite, atesta-se cada vez mais ilusória. E a falsa idéia de que tal propagação seja possível, sem a degradação rápida e trágica do ambiente humano e natural, é igualmente demasiado difundida para que se permita ocultar, ainda por muito tempo, as catástrofes que tal crescimento cego e irresponsável reserva para as gerações futuras. [70]

A propósito da Conferência Intergovernamental do Cairo sobre a População em 1994, C . von Garnier escreveu: “Não é imoral que 22% dos habitantes (os do Norte) consumam 75% de toda a energia mundial, 80% das matérias-primas, 85% da madeira?

[68] Cf. Max Pietsch, La révolution industrielle, Paris, 1963.
[69] Cf. A . Biéler, Les Eglises chrétiennes d’Occident et la prise de conscience progressive des problèmes socio-économiques de la révolution industrielle, em J . de Santa Ana, Léglise et les pauvres, Lausanne et Paris, 1982.
[70] Cf. G . Rist, M . Rahnema et G . Esteva, Le Nord perdu, Repères pour l’après-développement, Lausanne, 1990.

Caso se aplique ao resto do mundo - é aliás o que se procura fazer para dele tirar proveito - o modelo de desenvolvimento ocidental, far-se-iam necessários os recursos de dois planetas pelo menos" para realizá-lo.[71]

Essa visão de crescimento desenfreado, descontrolado, é proposto como regra de conduta universal. Mas ninguém, realmente, nenhum economista especialmente, pode afirmar ter compreendido suficientemente bem o processo de tal crescimento para pretender que se possa controlá-lo hoje. A complexidade de seus componentes, no momento em que adquire dimensões mundiais, é tal que a confusão da história contemporânea só faz complicar-se ainda mais. As causas de conflito multiplicam-se, ao mesmo tempo que se aperfeiçoam as técnicas de subversão e os instrumentos de destruição, de tortura e de repressão. Riquezas inacreditáveis e potencialidades magníficas de desenvolvimento acumulam-se em todos os centros importantes da civilização técnica. Mas, ao mesmo tempo, desenvolvem-se, também, meios de aniquilamento químico, biológico ou atômico, para usos civis ou militares, que preparam despertar apocalíptico. No jornal "Combat", Albert Camus escrevia já em 1945: "A civilização mecânica acaba de atingir a seu último degrau de selvageria. Vai precisar escolher, em futuro mais ou menos próximo, entre o suicídio coletivo e a utilização inteligente das conquistas científicas".[72] Simultaneamente, massas humanas inumeráveis proliferam, esmagadas sob o peso da miséria e da dependência, massas imensas que, em todos os continentes, acampam e se amontoam na periferia das cidades iluminadas. Nestas florescem o luxo e a abundância, reservadas para as minorias. Ainda sobre o assunto da Conferência Mundial sobre a População, C. von Garnier escreveu também: "O Vaticano parece restringir o problema demográfico à questão do controle de nascimentos, técnicas permitidas e proibidas, e ao enorme medo do aborto." "Para os protestantes, essa matéria tem dimensão não apenas pessoal, isto é moral, mas também de ética social."

Por outro lado, "revoltar-se contra "a explosão" demográfica dos países do Sul, repetir sempre "há filhos em demasia", é uma fuga dos países do Norte diante de seus próprios problemas, ... ações devem ser empreendidas tanto no Norte quanto no Sul, mas com objetivos diferentes". "Um suíço consome 15 vezes mais recursos naturais que um habitante de Bengladesh. Quem pois, sob tal ótica, é mais superpovoado?"[73]

Esse fenômeno, como se viu, é já relativamente antigo, mas seus efeitos multiplicadores só começaram a tomar feição sempre mais perturbadora a partir das últimas gerações.

A servidão industrial nas novas aglomerações tentaculares prosseguiu, recordemo-lo, a par com a exploração dos indígenas nas colônias. A renda do capital na indústria continental repousava nos mesmos excessos que nas plantações ou nas minas dos países colonizados. A acumulação dos lucros incitava tanto à expansão rápida das novas indústrias quanto à conquista de novas colônias, e isso tanto mais seguramente quanto mais estivessem às expensas financeiras do Estado os custos da infra-estrutura indispensável à expansão industrial da metrópole, bem como as forças militares necessárias à expansão colonial lá longe. Alcançava-se, destarte, a socialização das

[71] C . von Garnier, Après la Conférence préparatoire de New-York, no Journal de Genève, 11.07.94.
[72] Citado por R . Crespin, Des protestants engagés, le christianisme social 1945-1970, Paris, 1993, p. 27.
[73] C. von Garnier, ibid.

despesas a cargo da comunidade, ao mesmo tempo que a privatização dos lucros em benefício principalmente das minorias.

Esse processo de proletarização e empobrecimento, se bem que atenuado hoje nos países do Norte, mas em progressão nas grandes regiões do Sul, é de natureza a interpelar fortemente os cristãos. Trata-se, afinal, de fenômeno que destrói radicalmente a natureza do homem, criatura de Deus. "O fenômeno da proletarização, escreve Max Pietsch[74], caracteriza-se por uma situação sociológica e antropológica perigosa na qual o homem é despojado da propriedade, privado em todos os domínios de posições de retirada, desligados dos laços familiares e de relações de vizinhança. Cai em estado de dependência econômica. É desenraizado, militarizado no seu trabalho. Tornam-no alheio à natureza e mecanizado nas suas atividades cotidianas. Numa palavra, o que caracteriza a proletarização é a desvitalização e a despersonalização do homem."

"Ademais, prossegue o autor, a proletarização carrega em si mesma um fator poderoso de desmoralização. O meio de realizar a vida interior, o trabalho, torna-se vulgar utilidade e as horas empregadas no trabalho inscrevem-se no passivo do balanço da existência quando elas deveriam, nas condições normais, acrescentar-lhe saldo credor. Quanto mais se torna sensível o vazio interno do trabalho, mais se procura compensação, dilapidando o salário. Mas, muito freqüentemente essa compensação só consiste em distrações e em prazeres que não são menos mecanizados e vazios que o trabalho".[75]

Transpondo e estendendo essas observações para o conjunto da civilização técnica moderna, não se pode melhor descrever a vaidade profunda da sociedade de consumo mundial, tal qual é construída por uma tecnologia do lucro, do crescimento e da publicidade, puramente materialista e vazia de sentido, a despeito dos serviços reais, mas insuficientes, que fornece de modo totalmente desequilibrado. Que sinistro balanço para uma ideologia, a do capitalismo primitivo, que pretende valorizar o significado do trabalho e a responsabilidade individual, justamente quando os acaba destruindo para uma multidão de pessoas. O revés surpreendente e mais grave ainda das ideologias opostas não pode servir de escusas e de justificativa para tais resultados.

Assim, compreende-se que essas frustrações múltiplas hajam conduzido, e conduzam ainda hoje, massas inteiras a seguir líderes, que prometem porvir sorridente, e a deixar-se levar por sentimentos revolucionários. Nem também surpreende que as pessoas abastadas, nos países ricos e mais ainda nos países do Terceiro Mundo, considerem insuportável tal disposição para a revolta, e isso ainda mais quando se sentem ameaçadas e se apegam a seus privilégios raramente merecidos. Seu temor os conduz muitas vezes a sonhos e políticas de dominação e repressão.

Tais sentimentos paralisaram, também, muitas vezes os cristãos. Impediram-nos de adotar, a respeito dos sofrimentos humanos, os comportamentos que lhes recomenda o Evangelho. Constituem exceção, porém, importantes minorias que se engajaram, e ainda se engajam, muitas vezes a custo de duros sacrifícios pessoais e julgamentos desdenhosos provenientes de seu círculo de amizade, em ações da verdadeira caridade e em opções políticas por ela inspiradas.

---

[74] Max Pietsch, Die Industrielle Revolution, Freiburg am Brisgau, 1941, tradução francesa, Paris 1963, p. 36.
[75] Ibid.

Recordemos que essa caridade autêntica não deve ser confundida com o paternalismo condescendente e humilhante, que fere os pobres e que não conduz a nenhuma decisão política corajosa.

Hoje, o conformismo com ideologias dominantes paralisa também muitos cristãos diante dos avisos circunstanciados dos ecologistas, contra os danos já irreversíveis de um crescimento econômico desequilibrado.

## 2. Os cristãos em socorro dos pobres.

Quando se examina o comportamento dos cristãos até nossos dias e durante todo o curso dos séculos de turbulências que assinalaram a revolução industrial ocidental, freqüentemente acompanhada ou precedida por revolução democrática, constata-se que importantes minorias de crentes de todas as confissões enfrentaram os desafios da sociedade, de forma corajosa e lúcida, agindo em diversos níveis, pessoal e coletivo.[76]

Examinemos primeiramente o nível pessoal. O primeiro movimento, que a caridade dita ao cristão, é o socorro direto e imediato proporcionado àqueles que sofrem física e moralmente. As obras de mútuo auxílio material e de formação espiritual e moral são frutos tradicionais da fé. E esses frutos multiplicam-se regularmente com o despertar da fé no seio de uma população.

Desde o início da revolução industrial e da colonização, a caridade cristã pôs-se a agir na medida da renovação espiritual das Igrejas. Procurou responder ao crescimento dos sofrimentos populares.

Na Inglaterra, o terreno fora preparado pelo despertar religioso suscitado pela atividade de John Wesley e a propagação rápida do metodismo de origem reformada. Penetrando até nos meios mais desprovidos do proletariado, nas regiões mineiras e industriais, depois nas colônias, esse movimento de evangelização encorajava simultaneamente a formação dos adultos e a escolarização das crianças, a reforma das prisões e a luta contra a escravidão. Em 1785 já, um dos discípulos de Wesley, Hannah More, criava escolas nas favelas, bairros de pardieiros, reunindo aos domingos as crianças, já que trabalhavam como mão-de-obra barata todos os outros dias da semana. Esse movimento religioso excepcional conseguiu despertar, no seio mesmo do proletariado industrial, uma minoria consciente de seu próprio destino e encorajou-a a determinar o seu próprio destino. Assim, a criação ulterior dos sindicatos operários, as Trade Unions, foi influenciada pela ética cristã. A evolução do sindicalismo, em virtude desse fato, tomou na Inglaterra feição totalmente diferente da dos outros países industriais, onde foi celeremente dominado pelo marxismo revolucionário. Atentos aos novos flagelos, nascidos do desespero e da miséria desse proletariado, os metodistas colocaram-se entre os primeiros a prestar socorro aos alcoólatras de maneira sistemática, desde 1830, em colaboração com outras minorias cristãs, os Batistas, os Quakers e os Plymouth Brethern. A influência de Wesley conquistara mesmo as Igrejas tradicionais mais entorpecidas. O "evangelismo" foi um movimento espiritual, que agitou a Igreja

[76] Cf. A . Biéler, em J . de Santa Ana, op. cit. P. 19 seguintes.

Anglicana e ajudou a corte, as altas classes e a burguesia a redescobrir os sofrimentos e as necessidades do povo.

Em obra publicada em 1797, William Wilberforce, fundador do movimento antiescravista e da "Sociedade para a Supressão do Vício", opunha "o verdadeiro cristianismo" ao "sistema religioso daqueles que se dizem cristãos nas classes altas e na burguesia da Inglaterra".[77]

Essa admoestação algo amarga dirigida aos bem de vida deriva do fato de que seus grupos se irritavam contra os missionários que, despertando a consciência popular dos indígenas, iam de encontro aos interesses da famosa Companhia das Índias que os explorava. Foi necessário que uma lei, votada em 1813, pusesse fim a esses abusos.[78]

A despeito de tais obstáculos e outros mais, a Missão organizava-se e desenvolvia-se, lá longe como aqui perto. Um humilde sapateiro, William Carey, que se tornara pastor batista, e considerado insano porque se preocupava com a sorte dos povos distantes, fundara, em 1792 já, a *Baptist Missionaru Society.* Foram posteriormente criadas a *Religious Tracts Society* (1789*)*, a *London Missionary Society* (1795), a *Church Missionary Society* e a *British and Foreign Bible Society* (1804).

Em virtude de feliz convergência histórica, movimentos similares de despertar religioso, animados de preocupações sociais e missionárias, desenvolveram-se simultaneamente em todo o continente europeu.

Um destes, entre os primeiros, nasceu em 1780 na Suíça: a *Société de Bâle pour la diffusion de la vérité chrétienne.* Deu origem a uma *Société Biblique* (1804) e à célebre *Société missionnaire* (1816*)*, conhecida sob o nome de *Mission de Bâle*.

Movimentos de evangelização operária achavam-se em atividade desde 1805 na França. De sua parte, o Barão de Staël, filho da ilustre mulher de letras, militava pela abolição do tráfico dos negros, enquanto se criava em Paris, em 1822, a *Société des Missions Evangéliques* entre povos não cristãos. Obras em favor dos desempregados (E. von Kottwitz, 1807), prisioneiros e enfermos (Th. Fliedner, 1826; Amélie Sieeveking, 1830) multiplicavam-se na Alemanha. Nesta vê-se iniciar simultaneamente, em 1833, a ação de despertar religioso e social do pastor J. H. Wichern (criação da Rauhe Haus) e a obra da sociedade católica *Saint-Vincent de Paul*. Esta fora fundada na França por Frédéric Ozanam, enquanto Victor e Pressensé e Agénor de Gasparin inauguravam a atividade da *Société évangélique de France*.

O período, que precede "a grande primavera dos povos" europeus de 1848, é um dos mais férteis em criações religiosas e sociais, quer no catolicismo quer no protestantismo. Em 1825, Clémence Cuvier, filha do grande naturalista, arrasta com ela, em socorro dos mais pobres, numerosas personalidades na *Association protestante de bienfaisance de Paris,* fundada sob sua iniciativa. O pastor luterano Louis Meyer criou em 1833 a *Société des Amis des pauvres*, depois a *Mission intérieure* (1840), no mesmo ano em que Armand de Melun funda com alguns amigos católicos a *Société Saint-François Xavier,* para acolher os operários, como fizera anteriormente a *Société Saint-Joseph* que não sobrevivera à revolução de 1830.

[77] André D. Toledano, Histoire de l'Angleterre chrétienne, Paris 1955, p. 210 e seguintes.
[78] Paul Fargues, Histoire du christianisme, t. VI, p. 359, Paris, 1935.

As primeiras caixas de poupança destinaram-se a facilitar a previdência nos meios populares. Datam do fim do século XVIII na Alemanha, onde se desenvolvem assim como na Inglaterra. Em Paris, na década de quarenta do século passado, Benjamin Delessert encoraja sua criação para ajudar os trabalhadores a se assumirem. De sua parte, o industrial alsaciano Jean Dollfus, um dos famosos "patrões sociais protestantes" da época, fez construir moradas para seus trabalhadores no decurso dos mesmos anos. Em seguida, inaugura-se a *Maison des diaconesses* da França, porque as preocupações sociais dos protestantes convergem, segundo a tradição da Reforma, simultaneamente para a saúde, o trabalho e a instrução de todos.

Nesse mesmo espírito William e Catherine Booth começam na Inglaterra, também nessa época, sua obra universalmente conhecida de evangelização e socorro dos excluídos. Nascido da *Christian Revival Association*, chamar-se-á desde 1865 *Armée du Salut* e operará com eficácia em todas as partes do mundo, a despeito das difamações e sarcasmos dos ambientes cristãos convencionais e conformistas, que sempre se apresentam para oporem-se a tudo que incomoda sua boa consciência.

Como a *Armée du Salut*, *as Unions chrétiennes de jeunes gens*, criadas em 1844 por George Williams e mais tarde as de *jeunes filles*, a partir de 1855, proliferarão em inúmeros países. Ver-se-á o papel excepcional que desempenharão tais associações de jovens na criação do movimento ecumênico. Ao mesmo tempo também multiplicar-se-ão as casas de diaconisas e os centros evangélicos de acolhimento para todas as formas de miséria moral, física ou mental: *Asiles de la Force* (John Bost) na França em 1848, centros hospitaleiros de Bad Boll (J. C. Blumhardt), de Bielfeld (Fred. Bodelschwing) na Alemanha, obras de Charles Spurgeon na Inglaterra, etc. Com os anos, as ações caritativas, destinadas a tratar as feridas novas provocadas pela desestabilização das sociedades coloniais e industriais, multiplicam-se e diversificam-se. Para muitos cristãos, sensíveis aos sofrimentos de seu tempo, mas pouco atentos às causas deles, ditas obras de caridade continuam a ser o remédio principal para o empobrecimento e a proletarização das regiões onde se desenvolve a indústria. Certamente, tais obras foram e permanecem grandes empreendimentos, ainda mesmo se, mais tarde, ficaram algo desacreditadas por certo paternalismo conservador. Este tornar-se-á suspeito ao se converter em álibi para recusar as reformas sociais, também elas produtos da caridade autêntica. Mas, era preciso refletir e ir mais longe ainda. Já alguns cristãos se engajavam em novos caminhos, procurando transformar não mais a sorte individual apenas das vítimas da sociedade, mas a própria sociedade e o sistema econômico que a regia.

## 3. Na origem das leis sociais: alguns protestantes corajosos e desacreditados.

A exemplo dos economistas liberais citados acima, tais como Sismondi e Fazy, que foram os primeiros a reconhecer os males de uma liberdade econômica integral e levar a sério os avisos e as exigências da ética cristã, empresários, protestantes também, logo compreenderam que o "laisser-faire" devia ser corrigido por medidas sociais, legislativas notadamente, destinadas a proteger os trabalhadores em posição de fraqueza. A caridade é a primeira virtude. Mas, logo se torna cega, se não é acompanhada pela justiça. Não era somente o trabalho dos operários que estava em jogo, mas também sua vida moral e

sua existência familiar cotidiana. Fazia-se mister intervir contra os vícios de um sistema econômico cujas virtudes aliás eram reconhecidas.

O que se denominou o "patronato social protestante" francês, em Haute-Alsace principalmente, tomou importantes medidas inovadoras. Em 1850, Yvan Schlumberger levou a Sociedade Industrial de Mulhouse a promover uma investigação sobre os acidentes de trabalho nas novas manufaturas. As célebres pesquisas do Dr. Villermé haviam demonstrado a freqüência, na França, de tais acidentes. Angel Dollfus organizou inspeção de fábricas e sistema de segurança muito antes que o Estado se ocupasse de tais problemas. Contrariamente aos usos do capitalismo liberal em plena expansão, esse industrial declarava: "O fabricante deve aos trabalhadores algo mais que o salário".[79]

Não obstante, as felizes iniciativas sociais individuais de alguns patrões inovadores não resolviam os efervescentes problemas da nova sociedade industrial, notadamente os dramas pessoais e familiares vividos pelos operários. Essas desgraças eram tidas então, pela ideologia dominante, por inevitáveis, fatais, conformes às leis da natureza e do mercado, irremediáveis portanto.

Formados na ética do cristianismo reformado, alguns empresários recordaram-se de que cumpria ao Estado, encarregado por Deus de uma missão de justiça, legislar para proteger os fracos e os pobres. Urgia pois agir, não só a título individual, sobre os efeitos perversos do sistema industrial, mas também mais ainda coletivamente, e diretamente sobre as causas, conseguindo leis sociais que fossem válidas para todos.

Pouco depois das observações de Sismondi, que protestara contra a exploração dos trabalhadores e das crianças, um industrial alsaciano, Daniel Legrand, tocado pelo renascimento evangélico do início do século XIX suscitado por intermédio do pastor F. Oberlin, inquietava-se com a sorte desgraçada da classe operária, preocupando-se com a de seus próprios operários. Esforçava-se por vir-lhes em auxílio. Mas, constatava que seus esforços esbarravam nos limites que o jogo da concorrência dos outros industriais impunha à sua generosidade. Mas, sua ética não lhe permitia, para justificar qualquer inércia de sua parte, invocar a inexorável fatalidade das leis do mercado, consoante o hábito fácil da maioria dos colegas. Estes estavam paralisados pela ideologia determinista do capitalismo liberal integral daquela época. Opunham-se a qualquer intervenção do Estado. Ele, ao contrário, estava persuadido de que a lei pode modificar o sistema industrial, se ela impõe a todos os patrões, ao mesmo tempo, limites à sua apatia ou à sua cupidez. Pode-o, com efeito, se obriga todos os chefes de empresa a adotar pelo menos certas medidas, que a caridade sugere aos melhores dentre eles. De fato, sem tal coação legal válida para todos, os mais generosos, não somente se acham penalizados pela generosidade no terreno da livre concorrência, mas também padecem além disso prejuízos que repercutem sobre os operários. Ademais, para começar pelo que é a seus olhos urgentíssimo, Daniel Legrand se apresenta como o promotor convincente de lei destinada a melhorar as trágicas condições de trabalho das crianças na indústria e nas minas. Sabe-se que estes nela trabalhavam maciçamente, muitas vezes para nela morrerem, desde seus primeiros anos, às vezes desde os cinco anos, sob horário de trabalho inimaginável e sob condições de saúde, higiene e segurança impossíveis de conceber hoje em dia.

[79] Citado por Pierre Jaccard. Histoire sociale du travail, Paris, 1960, p. 303.

Graças a Daniel Legrand, uma primeira lei social foi adotada na França em 1841, não obstante numerosa oposição e a irritação dos meios industriais que invocavam as ameaças da concorrência internacional. Será sempre assim doravante, sempre que nova lei social for proposta. A dita lei proibia o trabalho infantil abaixo dos oito anos (!) nas minas e nas fábricas e limitava a duração a oito horas até os doze anos (seis dias por semana).

Tais condições de trabalho das crianças reaparecem hoje, com a industrialização de certas regiões do Terceiro Mundo, desprovidas de leis protetoras. Isso incita certos representantes de um liberalismo extremo a suprimir ou reduzir as leis sociais em vigor alhures, invocando a concorrência internacional.

Consciente do fato, já sensível, que a concorrência desempenhava também no plano internacional contra os patrões mais generosos, Legrand empenhou-se, utilizando, em vão, a amizade que o unia ao ministro Guizot, por fazer adotar, pelas nações industrializadas, uma legislação operária internacional. Mas, com o industrial filantropo inglês Robert Owen que, desde 1818, empreendera, em vão igualmente, semelhantes esforços, Daniel Legrand permanece (após as reflexões teóricas dos economistas citados acima), o precursor da importante legislação social internacional que deveria florescer mais tarde. Recordar-se-á, também, que foi em 1818, depois de consultar Pestalozzi e Pictet de Rochemont, que Robert Owen lançou de Lausanne seu apelo em prol da proteção das mulheres e das crianças na indústria. Far-se-iam necessários ainda duradouros combates para chegar-se, em 1919, à criação do Bureau International du Travail (BIT) cuja sede está localizada em Genebra. Aí um busto presta homenagem a Daniel Legrand.

Destituídos de visão tão universal quanto aquela desses pioneiros da legislação *internacional* do trabalho, outros militantes pela proteção dos trabalhadores agiram no plano *local* ou *nacional*, em diversos países. Em certas cidades protestantes suíças, por exemplo, onde a industrialização era mais precoce que noutras partes, preocupou-se muito cedo com essas incidências nefastas. Em Zurich, em 1779, pastores eram encarregados de fiscalizar o trabalho das crianças, cruelmente tratadas.

Cabe lembrar aqui o que já foi mencionado, como legislação social, a respeito da escravidão e do tráfico dos negros.

Citaram-se, também, as ações generosas de Lord Shaftesbury. Entre outras instituições, fundara os Ragged Schools, escolas para “andrajosos”. Não se satisfazia, tampouco, apenas com a atividade caridosa individual que realizava, por mais generosa que já fosse. Empenhou-se com vigor para obter das autoridades inglesas, em 1847, lei que limitasse a duração do trabalho dos operários adultos em dez horas. Só foi em 1874, porém, que essa lei foi inteiramente aplicada, com o Factory Act.

No que tange ao trabalho das crianças, o Parlamento Britânico, sob a pressão de industriais filantrópicos, principiara a regulamentá-lo, desde 1812, especialmente nos asilos paroquiais (locais de refúgio para numerosas crianças, menores mais ou menos abandonados, onde todavia eram submetidas às terríveis asperezas do trabalho existentes na indústria e nas minas). Limitou-lhes o tempo de trabalho a nove horas diárias e impôs condições mínimas de higiene como, por exemplo, a construção de dormitórios para que as crianças pudessem repousar à noite, já que não voltavam para casa. Mas essas medidas não foram logo aplicadas.

Assim, graças à iniciativa de uma minoria de industriais cristãos ou filantropos, a situação operária progrediu. Em seguida, por causa da inércia e da resistência dos outros patrões, foi sob pressão dos próprios operários, mediante greves e ameaças revolucionárias, que a legislação do trabalho melhorou progressivamente as condições de existência do proletariado.

## 4. À procura de melhores relações sociais, sobretudo entre o trabalho e o capital.

### O *cristianismo social* protestante e o *catolicismo social*

À proporção que prospera o sistema industrial e que se expande a ideologia que o domina, alguns crentes começam a compreender que, embora seja bom e urgente ir em socorro dos desgraçados, e se é útil reclamar do Estado medidas legislativas de proteção social, o que se faz necessário é transformar as condições mesmas do trabalho e as relações entre os proprietários e os trabalhadores das empresas, entre o capital e o trabalho. Prevenir é melhor que remediar, agir sobre as causas dos sofrimentos vale mais que socorrê-los tarde demais, e, finalmente, introduzir reformas, mesmo custosas, vale mais para todos que experimentar revoluções sangrentas e destruidoras.

Mencionou-se já, mas apenas de passagem, a idéia de certos economistas de associar os representantes do capital e do trabalho, para criar melhores relações na sua atividade. Sismondi e Fazy, por exemplo, posicionaram-se entre os primeiros visionários de um *liberalismo social* e do que se denominará mais tarde a *participação operária* na gestão de empresas. Em 1819 já, Sismondi conclamava os chefes de manufaturas para que tornassem seus operários "homens e cidadãos", em vez de apenas se prestarem a "deles fazer máquinas". Fazy expressa-se, também, no mesmo sentido por 1830.

Aparecem então, desde essa época, tentativas de pôr em prática tais princípios. Empresas cooperativas haviam sido esboçadas, especialmente na Inglaterra, sob o impulso de Robert Owen, ou na França, em virtude dos esforços de Philippe Buchez e dos *socialistas cristãos.* Mas, estas últimas tentativas só duraram pouco tempo, provavelmente porque a função do capital era subestimada e o receio por lucros acumulados impedia essas cooperativas de renovar suas reservas e seu material, e talvez, também, porque sua aspiração a uma vida em comunidade as privava de uma indispensável hierarquia na organização do trabalho.

Em 1844, pobres operários tecelões ingleses, na impossibilidade de obter de seus empregadores aumento de seu miserável salário, criaram a *Associação dos Justos Trabalhadores de Rochdale,* no Lancashire. Com suas economias, queriam primeiramente criar uma cooperativa de produção. Mas, carentes de capitais suficientes, associaram-se para constituir uma cooperativa de consumo. Tratava-se inicialmente de fornecer aos participantes, ao menor preço, os alimentos e as roupas de que necessitavam. A obtenção de benefícios deveria facultar, em seguida, a criação de oficinas de fabricação de artigos imediatamente úteis, para oferecer trabalho aos membros da associação reduzidos ao desemprego. Era convencionado que os benefícios realizados, não investidos, retornariam diretamente para os membros da cooperativa.

Todavia, parte desses benefícios deveria ser dirigida para a educação e para a formação profissional dos cooperados.

Na Alemanha, nessa mesma época, Schulze-Delitsch e o famoso fundador das *Caisses Raiffeisen* aplicam o princípio da cooperativa a novos órgãos bancários de poupança e de crédito.

Nos países nórdicos protestantes, onde o senso da responsabilidade individual, bem como social, é muito desenvolvido, o princípio cooperativo difunde-se celeremente e as cooperativas multiplicam-se com sucesso.

Com a Escola de Nîmes, o *cooperatismo* (ou cooperativismo) suscitará na França a esperança de nova organização da sociedade, para evitar as crises e o desemprego e corrigir as injustiças do capitalismo, sem, no entanto, cair nos excessos de um estatismo que afetaria a liberdade e responsabilidade individuais.

O professor Charles Gide, herdeiro de longa tradição protestante do Midi, torna-se célebre teórico da cooperação, quer no seu país quer no estrangeiro. Em 1868, surgiu um "Manifesto" a favor da cooperação, assinado por numerosos nomes ilustres da época. "O que é o sistema cooperativo?" pergunta. É "a aliança do princípio liberal com o princípio da solidariedade". "Não ignora nenhuma das leis econômicas constatadas pela ciência". Propõe, diz ainda o manifesto, "como o declarara um deputado da Câmara, verdadeira reforma social, a solução mais verdadeira e, não obstante isso, mais pacífica do formidável problema das relações do capital e do trabalho..."[80]

Em 1885, foi fundada a Federação das Cooperativas Francesas. Naquele ensejo, Charles Gide descreveu-lhe os objetivos. Deixa sobressair bem a ótica profunda do cristianismo reformado que não crê na suficiente capacidade das virtudes naturais do homem para construir uma sociedade viável, ao contrário da ideologia liberal subjacente ao capitalismo. "Diferentemente dos economistas, declara Gide, que ensinavam que não mais restavam na hora atual injustiças graves a abolir na ordem econômica... ou pelo menos injustiça que não se pudesse sanar com o livre jogo das leis econômicas, os cooperados deveriam criar uma ordem superior que não fosse o resultado espontâneo de leis naturais e como tais amorais, mas sim o resultado de esforços coordenados e incansáveis em prol de um ideal que urgiria exibir ao povo".[81]

Charles Gide e a Escola de Nîmes, com Emmanuel de Boyve, formam um dos componentes franceses do que se tornará o grande movimento do *cristianismo social* protestante. Este experimentará grande surto nos países reformados e puritanos ingleses e americanos especialmente.

É de suas fileiras que sairão numerosos pioneiros de diversos movimentos ecumênicos que, em 1948, criarão o Conselho Ecumênico das Igrejas. O movimento para a unidade dos cristãos será finalmente partilhado pelo Papa João XXIII que agregará, desde 1962, o segundo Concílio do Vaticano.

Convém notar que já em 1846, quando da criação da *Aliança Evangélica* em Londres, a primeira, por data, das reuniões ecumênicas mundiais, já se haviam discutido questões sociais efervescentes.[82]

---

[80] G. Lefranc, op. cit., p. 140.
[81] Charles Gide, l'Ecole de Nîmes, p. 45, 46, citado por G. Lefranc, op. cit., p. 143.
[82] G. Mützenberg, Létique sociale dans l'histoire du mouvement oecuménique, Genebra, 1992, p. 15.

O movimento do *cristianismo social* foi, em seguida, estimulado na França pelos célebres pastores Tommy Fallot e Wilfred Monod.[83] Fazem notar com razão que o cristianismo não teria necessidade alguma de que se lhe acrescentasse o adjetivo *social*, se os crentes e as Igrejas tradicionais assumissem plenamente a responsabilidade social que lhes prescreve o Evangelho. Este lhes recomenda, com efeito, corrigir as práticas e os sistemas econômicos, porque não nutrem preocupações em primeiro lugar com a ética cristã e com a sorte dos pobres. O *homo oeconomicus*, afirma Charles Gide, aquele ao qual se referem as escolas econômicas clássicas, é "um homem que se ama a si próprio em primeiro lugar e somente a si mesmo", a antítese daquilo que Cristo ensina no Sumário da Lei (Mateus, c. 22).[84]

É no *Sermão da Montanha* e especialmente nas Bem-aventuranças (Mateus, c. 5) que Wilfred Monod encontra os fundamentos de uma ética cristã destinada a esclarecer a vida de cada dia. Quanto a Elie Gounel, repete que o fundamento da missão social do cristianismo se acha no discurso de Jesus sobre o juízo final (Mateus, c. 25).[85]

O movimento foi abrilhantado pelo filósofo Paul Ricoeur, que participava já, como estudante, na redação da revista, com Elie Lauriol, Maurice Vogt e o futuro ministro André Philip.

Movimentos paralelos desdobram-se em diversos países: na Alemanha, o *Congrès évangélique-social*, na Inglaterra e nos Estados Unidos, os agrupamentos do *Social Gospel* (Evangelho Social) e aqueles dos *Socialistes chrétiens* católicos, desaparecidos já depois da crise revolucionária de 1848. Todos esses movimentos, reunidos mais tarde por Alfred Keller, formarão um dos componentes importantes do movimento ecumênico do início do século XX. Grandes teólogos abrilhantaram essa época: depois de Charles Secrétan, cabe citar Hermann Kutter, Leonhard Ragaz, Karl Barth, Emil Brunner, Arthur Rich (Suíça), H.-D. Wendland (Alemanha) e Paul Niebuhr (Estados Unidos).[86]

Paul Ricoeur denunciou muito cedo duas tentações que espreitarão sempre os militantes da ação social das Igrejas e do Conselho Ecumênico. A primeira é o que chama de *a sagração da política.* É o erro que consiste em alçar a política ao nível de valor divino. Engajamento político que, não constantemente controlado pela ética cristã, na comunhão pessoal com Cristo, é engajamento perigoso, porque pode facilmente tornar-se absoluto e totalitário. "A sagração da política, diz, é o maior perigo que o homem pode correr". O fanatismo político de direita e de esquerda é aqui também considerado. A segunda tentação é a da exaltação do espiritual às custas do temporal. É a tentação inversa, a de piedade individualista que esquece e despreza a política, porque pertence a um mundo emporcalhado e, por isso, recusa ocupar-se "de questões colocadas pelo trabalho, dinheiro, propriedade, poder, liberdade".[87] Charles Péguy denunciava já esses cristãos "puros", que "têm as mãos limpas porque não possuem mãos".

---

[83] Cf. J. Baubérot, Un christianisme profane? Paris, 1978 e R. Crespin, Des protestants engagés, Le christianisme social, 1945-1970, Paris, 1993.
[84] R. Crespin, ibid.
[85] Ibid.
[86] Cf. Ethique, Eglise et Société, publicação do Institut d'Ethique sociale da Fédération des Eglises protestantes de Suisse, Lausanne e Berna, 1993.
[87] R. Crespin, op. cit., p. 51, 54 e seguintes.

Ao lado do *cristianismo social* protestante, desenvolvia-se o *catolicismo social.*

Alguns precursores desse movimento, como Frédéric Le Play ou La Tour du Pin, na França, viam a salvação da sociedade num retorno à moral tradicional, que seria preciso melhor aplicar. Le Play publica em 1864 *La réforme sociale.* Segundo ele, o pauperismo é conseqüência do relaxamento dos costumes e o retorno ao decálogo garantirá bom entendimento entre patrões e operários, uma justa remuneração, a sobriedade propícia para a poupança e o respeito à família, assegurando a proteção da mulher que cumpre sair das fábricas. La Tour du Pin preconizava o retorno às antigas corporações.

O grande choque da guerra de 1870 e mais ainda a revolução popular da Comuna de Paris, no ano seguinte, abalaram seriamente o antigo conservadorismo católico que só via a salvação num retorno aos bons tempos do Antigo Regime. Em dezembro de 1871, Albert de Mun cria os *Cercles catholiques d'ouvriers.* Está-se na época em que o Papa Leão XIII começa a orientar-se para a democracia.

Perceber-se-ão certos acentos proféticos nos escritos de La Tour du Pin. Desejoso de fundar seu julgamento sobre a ética cristã e não sobre as ideologias novas, não hesita em declarar que "o capitalismo é a exploração do trabalho de todos para o proveito único de alguns." "O estado social de hoje, acrescenta, é caracterizado por injustiça crescente. O individualismo tem conduzido o capitalismo. Nesse capitalismo, assiste-se a uma evicção do patronato por uma plutocracia cada vez mais oligárquica que se apodera da riqueza e do Estado."[88]

Noutros países europeus, o catolicismo social surge também, na Alemanha notadamente, onde o abade Ketteler, futuro arcebispo de Mayence, se insurge com virulência contra a ditadura do dinheiro e contra a liberdade integral da economia capitalista, que denuncia como "o maior mercado de escravos do mundo inteiro".[89]

Na Suíça, o bispo de Fribourg, Mgr Mermillod, mais tarde cardeal, vai desempenhar papel determinante junto à cúria romana para abri-la às novas exigências da sociedade industrial. Funda em 1884 a Union de Fribourg. "O sistema capitalista, diz, apoia-se na idéia da produtividade do capital e do dinheiro". Não convém incriminar os atos individuais dos proprietários. "Mas, é o próprio regime que é usurário e o é na sua essência, já que repousa inteiramente sobre o interesse dos valores improdutivos."[90]

Depois do patronato social e dos economistas protestantes citados acima, a ***Union de Fribourg*** pede intervenção legislativa do Estado para garantir o repouso dominical dos trabalhadores, severa limitação do trabalho industrial das mulheres e das crianças, assim como redução da duração do trabalho dos homens e melhor proteção dos trabalhadores.

Está-se na época em que, na Inglaterra, o cardeal Manning se posiciona publicamente do lado dos estivadores que fazem a greve em 1889.

Em 1891, o papa Leão XIII publica sua famosa encíclica ***Rerum Novarum.*** Marca a abertura de princípio do catolicismo para a democracia e o apoio que entende dar às reivindicações legítimas do mundo trabalhador. Se denuncia ainda os revolucionários democratas como "homens turbulentos e astuciosos", insurge-se contra a "afluência da

[88] Citado por G. Lefranc, op. cit., p. 158.
[89] Ibid., p. 161.
[90] G. Lefranc, ibid., p. 162.

riqueza nas mãos de pequeno número ao lado da indigência da multidão", na origem dos conflitos sociais. Entre as reformas preconizadas pelo Soberano Pontífice figura a multiplicação das associações de trabalhadores.

A encíclica de Leão XIII será completada por diversos papas, para ajustar *a doutrina social da Igreja* às exigências dos novos tempos. Em 1931 apareceu a *Quadragesimo Anno,* depois a *Centesimus Annus* em *1991*. A *Veritatis Splendor* atualizará, em 1993, as principais doutrinas às quais os católicos romanos devem aderir.

O fim agitado do século XIX leva muitos cristãos a reconhecer a validade das interrogações dos pioneiros do cristianismo social e a importância de um empenho comum dos crentes para ajustar ao Evangelho seu comportamento na sociedade. Falar-se-á mais minuciosamente sobre os grandes movimentos ecumênicos do século XX, frutos da vontade de muitos cristãos de recuperar a unidade perdida da Igreja de Cristo e maior fidelidade à ética social que decorre do Evangelho.

Antes de mencionar-lhes as diferentes etapas, importa notar que os diversos movimentos do cristianismo social, graças à influência direta de seus membros engajados, impregnaram intensamente a evolução da sociedade industrial com mais justiça, ressalta P. Jaccard.[91] "Nos países protestantes, escreve esse sociólogo, é o salário que se quer decente, porque o trabalhador nutre aversão pela autoridade patronal quer de particulares quer do Estado. Essa atitude é tipicamente calvinista." "Efetivamente, para os protestantes, a autoridade é "a Bíblia toda, mas somente a Bíblia". Ora, essa Bíblia fala a linguagem que o trabalhador entende bem, quando é educado no seu conhecimento. Clement Attlee, primeiro ministro inglês, bem o assinalou quando escrevia: "O socialismo britânico deve infinitamente menos a Marx do que à Bíblia, que é o mais revolucionário de todos os livros." E P. Jaccard acrescenta: "Tudo o que foi feito de válido, em matéria social, no mundo da língua inglesa, na Suíça, nos Países Baixos, na Escandinávia e na Alemanha, foi inspirado pelo pensamento bíblico."

É interessante constatar que, recentemente, sociólogos, pesquisando sobre a abertura das populações para problemas ecológicos, fizeram observações análogas. Estudo, realizado em 1993 em vinte e oito países pelo grupo de consultores *Research International*, procurava responder à questão: quais são hoje as populações que se interessam pelos problemas do meio ambiente, que conhecem o assunto e como os enfrentam? Dando a essas perguntas respostas profundas e matizadas, esses pesquisadores constatam, antes de tudo, que a inquietude referente à poluição da água potável ou do ar, por exemplo, "é bagagem comum em todas as regiões do mundo". Todavia, o grau de responsabilidade é muitas vezes ligado, "cabe sublinhar, à cultura social e religiosa." Assim, "a responsabilidade individual é muito importante nos países protestantes (países nórdicos). Noutros termos, descobrem-se diferenças de comportamento entre os países latinos e os do Norte, ainda quando o nível de informação das populações é equivalente."[92]

## 5. Nascimento e progresso do movimento ecumênico.

[91] Histoire sociale du travail, Paris, 1960, p. 308.

[92] Mon corps et son environnement, étude de *Research International Observer (1993),* apresentado pelo Journal de Genebra, 10 de fevereiro de 1994.

**Faz-se necessário em todos os tempos apelar para a juventude e os leigos para descercar as Igrejas.**

Após o choque das guerras e das revoluções sociais que abalaram fortemente os espíritos no final do século XIX, alguns homens notáveis e empreendedores conseguiram reunir crentes de diferentes igrejas cristãs para refletir com eles sobre a nova missão do cristianismo nas conturbadas circunstâncias de então. Esses eclesiásticos de vanguarda dirigiram apelo sobretudo à juventude e aos leigos, de diferentes confissões e diversos continentes, para encorajá-los a reconstruir a unidade da Igreja universal. Pois, num mundo continuamente dividido e em perpétuos conflitos, a divisão dos cristãos constitui escândalo que prejudica gravemente o testemunho de paz que, se supõe, eles dão em nome do Evangelho.

Dentre esses aglutinadores geniais, cabe citar em primeiro lugar o pastor metodista americano John R. Mott, nascido em 1865.

Animado de ardente sentimento missionário, engajou-se nos movimentos cristãos de estudantes e foi um dos fundadores da *Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants* (FUACE, em inglês WSCA) da qual foi nomeado secretário geral em 1895. Também dirigia seu trabalho para rapazes e moças, de outros ambientes além das universidades. Fora em 1888 secretário da *Alliance universelle des unions chrétiennes de jeunes gens e de jeunes filles* (YMCA). Participou naturalmente do comitê de organização da primeira *Conférence missionnaire internationale,* que se reuniu em Edimbourg em 1910.

Com o pastor escocês H.-H. Oldham, uma das grandes figuras do ecumenismo nascente, os delegados questionavam-se sobre a natureza da universalidade de Cristo e perguntavam-se como este deveria expressar-se através das diferentes culturas, que nem sempre haviam sido suficientemente respeitadas no entusiasmo generoso das missões cristãs. De fato, estas fizeram-se acompanhar dos secretos desejos de dominação e de lucro dos Estados nacionais colonizadores.

Este "grande estrategista missionário e evangelizador" que era John Mott, como o denominava um dos participantes dos múltiplos encontros que ele organizava pelo mundo, constatava, com todos os espíritos atentos desse tempo, a emergência de civilização sem fundamento nem critério religioso, com todos os efeitos ambíguos, positivos e negativos, da secularização dos espíritos. Mas, tinha plena confiança na renovação espiritual das novas gerações. "A adolescência, dizia, eis o maior trunfo de uma nação". Ela está na iminência, acrescentava, de demonstrar "novo espírito nas águas turvas da juventude do mundo". E os movimentos da juventude expressam hoje "um protesto contra o passado" e "efervescente desejo de independência e de livre disposição de si mesmos". "Graças a Deus, temos um Evangelho que pode influenciar e canalizar essas ondas transbordantes de interesse e de paixão pela vida. A quem mais poderiam recorrer? [93]

Entre os incontáveis jovens com que se deparou, John Mott pôde discernir no holandês Wilhelm Visser t'Hooft um ser excepcional, que levou em sua companhia em

[93] W. A . Visser t'Hooft, Le temps du rassemblement, Paris, 1975, p. 27.

numerosas viagens e formou para sua vocação futura de líder do movimento ecumênico mundial.

Depois da *Conférence internationale des missions,* o evento mais marcante no crescimento do ecumenismo foi a Conferência de Estocolmo em 1925, organizada pelo movimento do cristianismo prático. O arcebispo luterano de Upsal, Nathan Söderblom (nascido em 1866), vencendo "os cépticos e os prudentes", conseguiu reunir, pela primeira vez na história, delegados de diferentes confissões enviados desta vez pela principais Igrejas (exceto a romana, que não via unidade possível fora de suas fronteiras eclesiásticas). Sob a autoridade do deão de Canterbury, George Bell, eminente pioneiro do futuro Conselho Ecumênico das Igrejas ( COE), os delegados pretendiam precisar as ações concretas, que deviam derivar dos princípios cristãos na vida social e internacional.

Não se punha ainda a questão, por ocasião dessa reunião, de abordar as divergências doutrinais que separavam as Igrejas, porque o movimento ecumênico *Foi et constitution* preparava com essa finalidade outra conferência internacional, que teria lugar dois anos mais tarde, em Lousanne, em 1927.

No decurso dos anos seguintes, a situação internacional degradava-se. A crise econômica nascida do craque financeiro de 1929 perturbava os espíritos preocupados com o crescimento do desemprego e da miséria, e com a intensificação dos movimentos fascistas, nazistas e comunistas. Percebia-se que se passara da era constantiniana, onde a mensagem das Igrejas era ouvida, para o afrontamento sempre mais violento de novas e poderosas ideologias profanas às quais era necessário resistir. Mas poucos cristãos, na realidade, estavam conscientes da incompatibilidade dessas falsas esperanças com as promessas e as exigências do Evangelho no mundo.

E qual devia ser a atitude dos cristãos diante da guerra que ameaçava? Em face de tantas infrações do Evangelho, não deviam as Igrejas unir-se para tornar mais autêntica e, portanto, mais crível sua mensagem? E não deviam expressar sua vontade em face das crises de toda natureza, que se apoderavam dos povos? Tais foram as razões da organização de duas novas conferências ecumênicas em 1937, a do *Christianisme pratique* em Oxford, e a da *Foi et constitution* em Edimbourg. Não se punha, ainda, a questão da fusão desses movimentos, cujas preocupações eram de natureza diferente, o primeiro interessando-se mais particularmente por dar respostas concretas aos problemas da ética social, e o segundo ocupando-se mais especificamente com problemas teológicos ligados ao ministério da Igreja. O primeiro reunia sobretudo leigos, o segundo principalmente eclesiásticos.

Quando John Mott deixou a presidência da *Fédération universelle des associations chrétiennes d'étudiants,* esta, com a participação de W. Visser t'Hooft no secretariado, experimentava mais fortemente que nunca a necessidade de constituir, com as *Unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles* (cujo comitê internacional era igualmente animado por Visser t'Hooft), uma comunidade cristã mundial, que possuísse visão verdadeiramente universal da missão do cristianismo. Urgia sair dessa época de caos espiritual e intelectual que desorientava os jovens, com suas novas formas políticas de paganismo insinuando-se cada vez mais nas Igrejas. O holandês reformado Hendrik Kraemer, o futuro diretor do *Institut oecuménique de Bossey* (nas proximidades de Genebra), declarava numa reunião universitária: "Não nos cabe tornar o cristianismo aceitável pelo mundo, mas sim fazer dele apelo sem escapatória e questão inevitável para

o mundo". E tornava mais exato: "Pertencemos ao mundo e sob muitos aspectos temos sido vítimas de seu modo de pensar e de sua consciência não cristã, descristianizada". De resto, "a discussão com o mundo moderno é antes de tudo exigente discussão crítica, conosco e com o cristianismo tal qual é."[94]

Visser t'Hooft observava com razão que a secularização era conceito demasiadamente negativo para explicar a situação espiritual da época moderna. Por trás da secularização, havia a emergência de falsas religiões ideológicas. O neopaganismo era "o nacionalismo como religião". Impunha-se escolher entre "Deus e os deuses do Ocidente". E era necessário analisar o caráter pseudo-religioso dos novos movimentos de jovens, alinhados em formações políticas fanáticas de tipo quase religioso.

Naquela época, o teólogo reformado suíço Karl Barth perguntava-se se o cristianismo tinha a noção de que estava cercado por religiões novas e agressivas, das quais só podia esperar hostilidade e agressividade crescentes.[95] Quanto ao universalismo do cristianismo, com relação às outras religiões, H. Kraemer (especialista nas religiões asiáticas) recomendava profundo respeito às diversas crenças, aliado a uma sólida convicção do caráter único e universal de Jesus Cristo.[96]

No curso dessas diversas conferências, a idéia de fundar um único Conselho Ecumênico das Igrejas avançava seu caminho. Em 1919 já, Nathan Söderblom sugerira que um único conselho ecumênico representasse a cristandade. Em 1933, o arcebispo anglicano Temple convidou para sua arquidiocese representantes dos quatro movimentos ecumênicos da época (*Foi et constitution,* o *Christianisme pratique,* o *Conseil internatinal des missions* e a *Alliance pour l'amitié internationale par les Eglises)* e dois grandes movimentos da juventude, a *Alliance universelle des unions chrétiennes de jeunes gens et de jeunes filles* e a *Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants,* representada por Visser t'Hooft. Um *Comité des 35* recebera a missão de submeter propostas às conferências de Oxford e de Edimbourg em 1937. Reunido em Londres, esse comitê redigiu um projeto que deveria ser submetido às Igrejas. O pastor Marc Boegner (França) e alguns outros insistiram por que as próprias Igrejas tomassem a responsabilidade de formar tal conselho e que este incluísse numerosos leigos. O acento foi posto sobre a necessidade de reunir "pessoal de alta qualidade intelectual", porque os problemas a resolver eram da mais alta importância para o futuro das Igrejas e do mundo moderno. Era necessário que leigos, homens e mulheres, "ocupassem no mundo secular postos de responsabilidade e influência".[97]

O novo organismo devia ser composto de uma assembléia geral de cerca de 200 membros e de um comitê central composto de 60. Chamar-se-ia "World Concil of Churches", que foi traduzido para o Francês como "Conseil oecuménique des Eglises".

Foi por esta época (1937) que apareceu um dos primeiros marcantes trabalhos católicos que se abria para o ecumenismo. *Chrétiens désunis,* do Padre Yves Congar, inaugurava nova era na discussão entre católicos e cristãos das outras confissões. Esse jovem dominicano demonstrava muita coragem porque, àquela época, dito espírito ecumênico parecia perigoso à hierarquia romana. Os católicos só podiam participar dos

[94] Ibid., p. 59.
[95] Ibid., p. 61.
[96] Ibid., p. 74.
[97] Ibid., p. 107, 108.

encontros com protestantes em caráter confidencial. Convidado para a conferência de Oxford, o Padre Congar viu ser-lhe recusada a permissão necessária pelo Secretário do Estado do Vaticano.[98]

A importância do diálogo ecumênico mostrava-se, porém, sempre maior, em virtude da eminência dos teólogos e dos leigos que por ele se interessavam, por exemplo: Max Huber (Suíça), presidente da Corte Internacional de Permanente de Justiça; futuros ministros de diversos países como J. F. Dulles (Estados Unidos), R. A . von Thadden (Alemanha), A . Philip, e o jurista J. Ellul (França); teólogos da geração nova tais como Reynold Niebuhr, John Bennet, Paul Tillich (Estados Unidos), Hendrik Kaemer (Países Baixos), Marc Boegner e Pierre Maury (França), Emil Brunner, Karl Barth e Edouard Thurneysen (Suíça), os ingleses William Paton, Robert Mackie, o arcebispo Temple e seu sucessor Jeffry Fisher, assim como numerosos representantes dos países nórdicos (o bispo Bergrav), das Igrejas ortodoxas de Paris, da Hungria, do Leste, da Grécia, do Egito, muitas vezes pioneiros do movimento ecumênico como o patriarca Athenagoras de Constantinopla, como o filósofo Nicolas Berdiaeff, sem esquecer os futuros e célebres resistentes alemães, como o bispo Dibelius, o pastor Niemöller, o teólogo Dietrich Bonhoeffer e os famosos holandeses Berkof e Visser t'Hooft, pólos de ação do movimento ecumênico. Mais tarde vieram ajuntar-se representantes de inumeráveis Igrejas de diferentes confissões espalhadas pela Ásia, África e Oceania. A primeira mulher, que desempenhou papel eminente nesse mundo ecumênico, foi uma indiana, Arah Chakko. Ela ascendeu à presidência colegial do Conselho por ocasião da celebração do $19^0$ centenário da chegada de São Tomé à Índia.

Vale a pena mencionar o papel excepcional que desempenharam o Príncipe Bernard e a Rainha Wilhelmine dos Países Baixos no desenvolvimento do ecumenismo, graças à hospitalidade principesca que ofereceram em diversas ocasiões às reuniões ecumênicas, notadamente às duas célebres conferências de Amsterdã, a da juventude, às vésperas da guerra, em 1939, e a que constituiu a primeira Assembléia Ecumênica das Igrejas, em 1948.

Aquela reunião, em 1939, da juventude de diversos países que iam entrar em guerra algumas semanas mais tarde, foi verdadeiramente um acontecimento histórico. Marcou o primeiro triunfo da unidade dos crentes, a aurora de nova era ecumênica. Seus participantes transformaram-se em militantes incondicionais da aproximação dos cristãos durante as hostilidades e depois do armistício. Aquela assembléia de mil e quinhentos jovens, distribuídos por cerca de quarenta grupos para estudar a Bíblia, como nunca o fizera anteriormente uma conferência desse tipo, e não obstante as origens extremamente variadas dos delegados, apresentou-se como um milagre providencial para renovar a missão das Igrejas durante a tormenta. "Muitos dentre nós, escrevia mais tarde um participante, descobriram novamente a Bíblia". "Deus é para nós o Deus vivo, proclamando uma mensagem, vivendo por nós e por nossa geração". As hostilidades estouraram alguns dias depois do fim da conferência. Antes de partir, todos aqueles jovens cantaram *A Ti a Glória.* "Nunca ouvi cantar esse cântico como naquela reunião de encerramento no Concertgebouw, relata Visser t'Hooft. Foi um grito... um engajamento total à fé que nos reunira e que nos manteria unidos." "Penso que nenhuma

[98] Ibid., p. 96.

grande conferência ecumênica jamais viera tanto a calhar, sob todos os aspectos, que nenhuma jamais teve influência tão direta sobre seus participantes".[99] Aqueles participantes figuraram entre os mais ativos elementos das Igrejas durante os anos sombrios, que iam atravessar, e selaram a unidade, que lhes permitiu manifestar o amor de seu Senhor apesar das trágicas turbulências que os separavam.

## 6. A guerra e o neopaganismo. Como resistir?

Surpreendidas pela guerra, as Igrejas não puderam pôr em execução o projeto que haviam feito preparar pelo famoso *Comité des 35* para constituir um Conselho Ecumênico das Igrejas. Mas, transmitiram sua vontade de união e de ação a um *Comité provisoire du Conseil oecuménique des Eglises,* cuja direção confiaram a um teólogo eminente, o Dr. W.-A . Visser t'Hooft, nomeado secretário geral. Com uma equipe reduzida mas eficacíssima, ele desenvolveu atividade extraordinária durante todas as hostilidades, não obstante os obstáculos excepcionais que defrontava sem cessar.

Convém voltar ao período anterior à guerra para compreender a natureza dessas dificuldades. Crise econômica sem precedente abatia-se com violência sobre todos os países industriais. Além da caridade individual, os Estados e os povos só dispunham de raríssimas instituições sociais, capazes de socorrer a multidão de famílias sem recursos porque sem trabalho, mergulhadas na mais extrema miséria e muitas vezes reduzidas à mendicidade. Número sempre maior de necessitados punham suas esperanças no marxismo revolucionário, materialista e anti-religioso, ou nas novas manifestações de um fenômeno social e político até então muito pouco conhecido, um neopaganismo nacionalista, que pretendia utilizar o cristianismo para seus fins ambíguos, precisamente, dizia, para combater o materialismo marxista. A confusão era completa até nas Igrejas.

O fascismo italiano atacava a Etiópia, o franquismo saía vitorioso da guerra civil da Espanha, as juventudes hitlerianas alemães mobilizavam até 90% dos jovens, pelo entusiasmo e pela ameaça. Perto de 600.000 dentre eles estavam seduzidos e excitados misticamente nas formações paramilitares rigorosas pela devoção ao Führer Adolf Hitler.[100]

No início, esses movimentos fascistas encontraram eco favorável até nas paróquias mais recônditas. Invadindo a Europa toda, obtiveram o apoio junto aos católicos romanos, por vezes com a aprovação confessa ou tácita da hierarquia, porque representavam, a seus olhos, a defesa da Igreja e do catolicismo contra o comunismo. Os cristãos reformados, os protestantes dos países nórdicos ou as minorias dos países latinos, a França inclusive, resistiram mais depressa. Convém dizer que a noção de ordem e de autoridade hierárquica das ditaduras correspondia melhor à visão religiosa romana da organização do mundo e da Igreja do que à percepção democrática do cristianismo reformado. Sob esse aspecto, um luteranismo enrijecido, cuja piedade estabelecia uma parede estanque entre os dois reinos, o espiritual e o temporal, favoreceu na Alemanha mais fácil complacência dos crentes para com a nova ideologia política. Mas, é nesse

[99] Ibid., p. 131 e seguintes.
[100] G. Mützenberg, L'éthique sociale..., op. cit., p. 53.

país, entretanto, que se desenvolveram muito rapidamente forças de resistência importantes. Opuseram-se com firmeza a esse neopaganismo, formando uma *Eglise confessante* no seio das Igrejas estabelecidas. Essa minoria corajosa lutou, a custo de duros sacrifícios, de perseguições, de denúncias e de prisões freqüentes, contra os *Deutsche Christen,* os *Cristãos Alemães,* favoráveis ao nazismo. Fora nesse contexto histórico ocidental, não esqueçamos, que se haviam reunido as conferências ecumênicas de Oxford (*Vie et action)* e de Edimbourg (*Foi et constitution*) em 1937, seguidas da constituição do Conselho Ecumênico das Igrejas em formação (COE) e do maravilhoso encontro da juventude cristã internacional em Amsterdã, em 1939. E foi nesses encontros que se fortificaram as convicções dos cristãos, que iam trabalhar a renovação das Igrejas, à vista de um combate visionário pela unidade dos cristãos e em prol da paz e da justiça.

Não será surpresa que os *Cristãos Alemães,* reunidos em Eisenach, condenem o movimento ecumênico e o denunciem como uma Internacional cristã destinada à mesma sorte que a Internacional marxista![101]

Vê-se assim, e ver-se-á mais ainda nas linhas que seguem, como a ética social dos cristãos se renovou concretamente nos combates, que eles souberam enfrentar para permanecer fiéis à fé evangélica. Assim, a Igreja desperta, quando se bate não por ela mesma, mas pela emancipação espiritual real dos povos e, por conseqüência, pela sua libertação temporal.

Eis porque a primeira tarefa, que se apresentou ao Conselho Ecumênico em formação, foi o de arrastar os crentes para se devotarem a um combate em todas as frentes contra o neopaganismo, que os ameaçava, e organizar assim a resistência dos povos a esse novo flagelo.

Em 1936 já, a *Eglise confessante* endereçara a Hitler um memorando denunciando, em nome do Evangelho, o próprio fundamento da ideologia e da prática do nacional-socialismo. Um dos signatários desse manifesto era Reynold von Thadden, esse corajoso leigo do movimento dos estudantes cristãos da Alemanha. Fazia parte, também, dos organizadores das *Semaines évangeliques,* oferecidas pela *Eglise confessante* às paróquias que quisessem participar da resistência.

A *Eglise confessante* organizara, também, uma escola de teologia em Barmen, de onde partira, em 1934 já, a famosa "Declaração de Barmen". O redator principal dela fora Karl Barth. Ela serviu de confissão de fé para os cristãos alemães da resistência e depois, por intermédio sobretudo do Conselho Ecumênico, para os cristãos do mundo inteiro, na sua luta contra o neopaganismo em processo de progressão rápida.[102]

Tratava-se também, para o Conselho Ecumênico, de despertar a atenção dos cristãos para a onda anti-semita que varria a Europa e atingia até mesmo as Igrejas. O chefe dos SS alemães, H. Himmler, não hesitava em preconizar o terrorismo e genocídio contra os judeus. Na noite de 9 de novembro de 1938, denominada "A Noite de Cristal", o nacional-socialismo desencadeou uma "explosão de forças brutais e demoníacas contra a humanidade". Duzentas sinagogas foram incendiadas e milhares de lojas judias pilhadas.

---

[101] W.-A . Visser t'Hooft, ibid., p. 52.
[102] Ibid., p. 113 e 123.

Tão logo instalado em Genebra, no início de 1939, o secretário geral do novo Conselho teve de abandonar a discrição que lhe impunham certas Igrejas, em razão do fato de que o conselho era apenas provisório e não podia, portanto, falar em nome das Igrejas, particularmente das Igrejas alemãs. Visser t'Hooft convocou certo número de eminentes representantes das diversas confissões, como Karl Barth e o bispo anglicano Bell. Redigiram em conjunto uma declaração que o arcebispo Temple, o pastor Boegner, William Paton e Visser t'Hooft assinaram, em nome do Conselho. Essa importante declaração dizia especialmente: "O reconhecimento da unidade espiritual de todos aqueles que permanecem em Cristo, sem distinção de raça, nação ou sexo (Gálatas 3, v. 38, Colossenses 3, v. 11), é a essência mesma da Igreja." "A fé cristã é a obediência a Jesus Cristo, o Messias de Israel. Com efeito, *a salvação vem dos judeus* (João e, v. 22). O Evangelho de Jesus Cristo é a realização da esperança judia."

"A Igreja de Cristo só deve obediência a Jesus Cristo e... reconhece que a Jesus Cristo foi dada não apenas parte, mas toda autoridade no céu e na terra... Ela não pode subtrair-se à missão de proclamar sua soberania em todos os domínios da vida, inclusive a política e a ideologia." E por isso, o que se inferia naturalmente, não se confunda, de uma parte, a santidade do Reino com a laicidade da política, mas, da outra parte, não se lhes neguem as relações, a segunda sendo subordinada à primeira.

Não se podia opor com maior clareza aos *Chrétiens allemands* que declaravam: "A fé cristã é o adversário irresistível do judaísmo."[103]

A luta da Igreja resistente alemã foi um combate verdadeiramente heróico. Convém assinalar a esse respeito que a oposição ao nazismo e à expansão nacionalista alemã exigiu, em todos os países em guerra contra a Alemanha, muita coragem. Os movimentos de resistência foram notáveis. Mas, lutando contra uma invasão *estrangeira*, eles beneficiavam-se de certo apoio moral e ativo, muitas vezes clandestino, por parte de porção não negligenciável de seus compatriotas, a despeito das traições freqüentes dos covardes, dos oportunistas e dos colaboradores com o inimigo. Na Alemanha, em compensação, a resistência a esse nazismo racista, que glorificava o nacionalismo e o patriotismo de um povo entusiasta, orgulhoso de seu passado e extasiado por suas novas conquistas, exigia muito mais coragem ainda. Só pequena minoria de cristãos, motivados por fé vigilante e consciente das traições do neopaganismo, foi capaz de empreender tal combate que exigia alma de mártir. Os resistentes eram frequentemente tidos por traidores a sua pátria e perseguidos por sua suposta cumplicidade com o inimigo, sobretudo comunista depois da ruptura do pacto germano-russo.

O exemplo dessa valente resistência foi encorajamento muito estimulante para os cristãos dos outros países, graças aos laços que o Conselho Ecumênico Provisório mantinha com eles a partir de Genebra. O pastor balense Alphonse Koechlin, da Federação das Igrejas Protestantes da Suíça, obteve das autoridades federais facilidades não negligenciáveis para o trabalho muitas vezes clandestino desse Conselho. O escritório de Genebra tornou-se centro importantíssimo de comunicação entre todos os movimentos de resistência onde militavam cristãos. Visser t'Hooft, que viajava muito, também clandestinamente, utilizava o que chamava de "a via suíça" para facilitar

[103] Ibid., p. 125 e 127.

importante circulação de pessoas e de documentos.[104] Todos esses contatos secretos deviam servir em particular para obter dos governos dos países ocupados, refugiados em Londres, e dos Estados Unidos, a certeza de que concederiam aos alemães condições de paz dignas, se os resistentes conseguissem derrubar o governo. Tratava-se de encorajar essa resistência, cujos objetivos eram muitas vezes mal compreendidos. O princípio da capitulação incondicional adotada pelos aliados fazia ainda mais impopular a resistência aos olhos dos alemães, notadamente nos meios militares. Isso explica, em parte, o fracasso do atentado contra Hitler em 20 de julho de 1944. Esse fracasso levou, entre outras, à condenação do teólogo Dietrich Bonhoeffer que fora detido exatamente antes do golpe.[105]

A exterminação dos judeus tomara proporções pavorosas, no Oeste como também na Polônia e na Rússia. O COE empenhava-se ardentemente em prestar-lhes socorro por todos os meios possíveis. Era-lhe, todavia, difícil alertar a opinião pública a favor deles, porque o que se passava atingia tal grau de desumanidade e de horror e tanta crueldade era perpetrada contra as crianças, mulheres, idosos e inocentes, simplesmente porque eram judeus, que isso a muitos parecia inverossímil e se afigurava provir de propaganda pouco objetiva.

As intervenções do COE, na Rússia sobretudo, onde sustentava a resistência das Igrejas contra o Estado totalitário comunista, quando este combatia os aliados, eram muitas vezes mal compreendidas e suspeitas. Homens corajosos como o arcebispo Temple tomavam publicamente a defesa do COE na Grã-Bretanha, junto ao governo.

Não obstante as censuras que podia receber de diversos lados, o COE continuou incansavelmente sua atividade corajosa. Colaborava com diversas organizações de socorro, especialmente junto aos refugiados, como o Cimade (comitê agrupando grande parte dos movimentos protestantes de juventude) na França, com o apoio do pastor Marc Boegner e a enérgica colaboração de Madeleine Barrot. Seu departamento de auxílio mútuo aos refugiados e aos prisioneiros de guerra alcançou intensa atividade. Favoreceu a formação de "paróquias do cativeiro", cuja esmolaria ele mantinha.[106] Nestes campos de prisioneiros ou de refugiados, muitos crentes de origens confessionais diversas descobriram uma fraternidade que deveria fazer deles, de volta a seu país, ardentes militantes do novo ecumenismo.

## 7. As democracias estão gravemente doentes e as economias arruinadas. Sobre que bases reconstruir?

Após os inúmeros e sinistros bombardeios, que haviam destruído cidades inteiras, e constatando o desmoronamento das bases espirituais e morais da antiga civilização ocidental, que provocara o triunfo do niilismo totalitário quer fascista quer comunista, os cristão vigilantes, e em particular o COE provisório, questionavam-se sobre a reconstrução do futuro.

[104] Ibid., p. 175 e seguintes.
[105] Ibid., p. 193, 195, 208.
[106] Ibid., p. 170 e 211.

O problema maior não era o dos meios, do como, mas sim o dos fundamentos. Desde antes da guerra, os movimentos cristãos de juventude haviam constatado a ambivalência da secularização do pensamento na Europa. Se ela continha o benefício certo do laicismo do Estado, oposto a todas as tentativas de dominação clerical, conduzia, porém, a um vazio religioso perigoso. Era absolutamente ilusório imaginar que esse vazio espiritual iria limitar-se a simples indiferença para com as Igrejas tradicionais. Havia-se já, ao contrário, constatado que tal secularização generalizada constituía o terreno privilegiado de novas pseudo-religiões: as ideologias políticas, transfiguradas em verdadeiras místicas profanas, suscitavam paixões violentíssimas e exigiam os maiores sacrifícios. Assistia-se na realidade à emergência de diversas formas de neopaganismo, que eram outras tantas religiões novas e agressivas. Pierre Maury e Karl Barth haviam já chamado a atenção dos estudantes para o perigo de um cristianismo encerrado nos seus dogmas e cristalizado nas suas organizações eclesiásticas concorrentes. Essas Igrejas debruçadas sobre si mesmas esterilizavam a fé dos cristãos e os impediam de corresponder às novas expectativas dos povos. Urgia retornar a Jesus Cristo, "mais rico do que qualquer de nossas fórmulas, mais poderoso para salvar o homem do que qualquer uma de nossas teologias" (Maury). É óbvio, acrescentava o escocês Oldham, que, quando "os homens abandonam sua fé em Deus, se voltam para falsos deuses". Fazia-se, pois, necessário combater as novas formas da idolatria. Mas, estas não seriam destruídas por simples combate negativo. Era necessário que testemunho livre, novo e vivido, fosse prestado a Jesus Cristo[107] e que seja doravante dado pelas Igrejas, uma vez encontrada uma unidade respeitosa das diferenças legítimas a reconsiderar. A partir daí, e a partir daí somente, colocava-se a questão do como a reconstrução.

Em vista dessa unidade e bem antes do fim das hostilidades, Visser t'Hooft, por ocasião de numerosas e arriscadas viagens, muitas vezes clandestinas, fazia contato com os chefes de Igreja ou da Resistência. Após os maciços deslocamentos de populações, as deportações, a fragmentação de fronteiras, em conjunto com a perda de confiança na democracia, denegrida e desacreditada, desde antes da guerra, todos perguntavam-se que Europa era preciso reconstituir e que tipo de democracia era necessário almejar. O secretário do COE provisório estava em contato com a comissão por uma paz justa e durável do Conselho Federal das Igrejas nos Estados Unidos. Presidida por J. F. Dulles, ela recomendava organizar a Europa em uma Federação, com vários limites de soberania impostos aos Estados, a fim de garantir transição pacífica para nova comunidade européia democrática. Do lado dos russos, a questão era mais delicada, porque as Igrejas ortodoxas se mantinham sempre reticentes ao ecumenismo e sua organização, herdada do czarismo, era pouco compatível com a democracia. Doutro lado, Bonhoeffer e Visser t'Hooft tentavam fazer com que as Igrejas alemãs entendessem que sua recusa legítima do absolutismo estatal de tipo marxista não significava forçosamente a aceitação de uma forma de democracia excessivamente individualista. Constatava-se, aliás, que, se a democracia tinha ainda raízes sólidas na Europa nos países de tradição reformada, não se tinha certeza de que renasceria espontaneamente alhures, sobretudo em certas grandes potências onde haviam triunfado as diferentes formas de fascismo. O que se fazia

[107] Ibid., p. 60 e 61.

necessário garantir, pelo menos, era que o poder do Estado fosse limitado pela lei, nas suas relações com seus próprios cidadãos e com os outros Estados[108].

O Conselho Ecumênico tinha grupos de discussão em todos os países europeus, inclusive a Alemanha. Verificava que a Carta do Atlântico, que os aliados haviam elaborado sobre os objetivos de guerra, não era suficientemente explícita a respeito de muitos assuntos. Isso dava certo peso à propaganda nazista quando proclamava: "As plutocracias não têm nenhuma proposta concreta a apresentar no que toca a uma paz justa e a uma nova ordem social."[109]

O Conselho fazia circular entre as Igrejas abundante documentação sobre suas diversas reflexões para a reconstrução de uma sociedade justa e durável. Existia entre elas certo consenso. "Pela primeira vez desde séculos, constatava Visser t'Hooft, essas Igrejas estão em vias de adotar uma mesma atitude e de prestar um mesmo testemunho no que concerne ao verdadeiro fundamento da paz". Elas insistiam, sobretudo, sobre a necessidade de uma "distribuição dos recursos entre todas as nações". A maioria dessas Igrejas recomendavam a constituição, entre as nações, de uma Federação Européia. Reclamavam, notadamente da Rússia, uma declaração clara sobre os direitos do homem e a soberania democrática. Receavam muito que este Estado não aceitasse nem aplicasse esses princípios elementares.[110] (Constata-se, infelizmente, que 50 anos depois, e a despeito da queda do regime totalitário, tais princípios encontrem obstáculos a sua aplicação nessas pretensas repúblicas que a Rússia dominava. Ninguém se torna naturalmente democrata, sobretudo quando vestígios longínquos da história e da religião não o favorecem.)

O período da reconstrução no após guerra pode ser aproximadamente fixado na vintena de anos que se seguiu ao fim das hostilidades. É aquela que assistirá ao desenrolar das três primeiras grandes assembléias ecumênicas das Igrejas de Amsterdã (1948 com a criação definitiva do COE), de Evanston (1954) e de New Delhi (1961), seguidas do Segundo Concílio Católico do Vaticano (1962 a 1965).

No curso desses anos, as Igrejas reencontravam sua vocação, chamadas que são a testemunhar a unidade do Corpo de Cristo no mundo e a anunciar a ética que dela decorre, ética indispensável à vida dos indivíduos assim como à dos povos, para que se construa a unidade, sempre despedaçada, de um mundo pervertido, onde a divisão destrói incessantemente tanto a paz conjugal e familiar quanto a das nações ou dos homens e mulheres no seu trabalho.

A primeira tarefa das Igrejas é, portanto, recuperar essa unidade através do aprofundamento dos problemas teológicos e eclesiásticos que as dividem. Para isso faz-se mister muita fé e perseverança, porque como respeitar as convicções de cada indivíduo sem cair na confusão e perder a especificidade e a universalidade da mensagem cristã, fonte, quando os crentes são fiéis, dessa transformação permanente de que o mundo precisa?

Esta obra, não estando destinada ao estudo dos problemas teológicos fundamentais, mas muito especialmente ao de sua aplicação à sociedade, não entrará nessas discussões teológicas, a não ser para ressaltar a importância dos debates a

[108] Ibid., p. 198 e seguintes, e 220 e seguintes.
[109] Ibid., p. 221.
[110] Ibid., p. 228.

propósito da base escritural, que fundamenta o pensamento e a ação do COE. É preciso notar, a esse propósito e de passagem, que os problemas espirituais que preocupam as Igrejas são muito mais importantes, no que concerne aos conselhos que elas dão a seus fiéis no plano moral, político, econômico e social, do que permitem pensar muitas vezes os comunicados da imprensa, escrita, falada ou visual. Sua visão restrita, e por vezes preconceituosa, leva pessoas mal informadas e talvez mal intencionadas a dizer que o COE só se ocupa de política!

Convinha que aquela base, sucintamente expositiva dos objetivos do COE, fosse muito breve, e também muito precisa, para ser entendida por cada indivíduo e para conseguir, ao mesmo tempo, congregar os fiéis de todas as confissões e de todas as partes do mundo. Devia recordar ao conjunto dos cristãos a universalidade e a especificidade única de Cristo, fundamento de sua razão de ser e de sua missão. Eis o texto dessa "base" que define a natureza e o objetivo do Conselho Ecumênico, constante do primeiro artigo de sua constituição: "O Conselho Ecumênico das Igrejas é uma associação fraterna das Igrejas, que confessam o Senhor Jesus Cristo como Deus e Salvador, segundo as Escrituras, e se esforçam por corresponder em conjunto à sua vocação comum para a glória do Deus único, Pai, Filho e Espírito Santo." As Igrejas achavam-se, assim, convidadas a pensar sua missão através de todas as culturas e com relação a todas as políticas. Era preciso, pois, evitar tanto a confusão, que muitas vezes os cristãos haviam feito, especialmente à época da colonização, entre a fé cristã e a cultura ou a política ocidentais, quanto as mesclagens, às vezes inconsideradas, que faziam certas Igrejas novas com as religiões locais. Tais tentações subsistem, aliás, sempre e por toda parte. Os crentes de todas as regiões do mundo devem evitar, por exemplo, confundir, como fizeram e como ainda fazem muitas vezes, a ética social, que decorre do Evangelho, com os valores, costumes, ideologias e convenções de seu meio social.

Ao mesmo tempo, punha-se a questão de como os cristãos deviam marchar juntos no combate universal, que deviam empreender em prol da justiça social e da paz internacional[111].

Na assembléia de Evanston, que tinha por tema "A Esperança Cristã no Mundo de Hoje", era necessário confrontar essa esperança com todas as falsas esperanças, que os povos colocam cada vez mais nas ideologias políticas e econômicas, já que essas ideologias lhes prometiam todas futuro radioso, quer o capitalismo quer os socialismos, e todas, ademais, se reputavam científicas. Importava, também, precisar o significado temporal e espiritual, presente e último, da esperança cristã. O que estava em debate é importante, porque a relação entre o Reino de Deus e a história humana contemporânea, isto é, entre a esperança última e as esperanças imediatas de um mundo melhor, divide muitas vezes os cristãos e comanda seu interesse ou seu desinteresse pela coisa pública e pelos sistemas econômicos e políticos, que lhes são propostos. Há, muitas vezes, infeliz oposição entre os partidários de uma piedade muito exclusivamente interior e em demasia preocupada unicamente com a salvação eterna do indivíduo, de um lado, e do outro, os adeptos de um ativismo social ou político, tido por suficiente em si mesmo e muito facilmente esquecido das promessas da vida espiritual e da comunhão pessoal com

[111] Ibid., p. 388 e 394.

Cristo. É na comunidade dos crentes que, diante de atualidade sempre nova, podem ser concebidos os compromissos concretos equilibrados.

A fim de evitar esse duplo desvio, sempre recorrente nos meios cristãos, os temas de reflexão importantes propostos às assembléias ecumênicas referem-se tanto à autoridade da Bíblia na elaboração da mensagem política e social das Igrejas, quanto à responsabilidade concreta destas para corrigir as desordens da sociedade. Falar-se-á doravante de "Responsable Society" que se faz necessário reconstruir porque, como o constata o jurista e teólogo francês J. Ellul, os cristãos, ao invés de proclamar incessantemente a ordem de Deus, que é revolução permanente, e de vivê-la, se contentam muitas vezes com a ordem estabelecida, que na realidade é apenas desordem mais ou menos grave aos olhos de Deus. Além disso, salvo algumas importantes minorias, deixaram quase completamente de assumir pessoalmente sua vocação missionária evangélica, tanto que as jovens gerações se voltam para todas as falsas crenças que lhe são propostas. Essa juventude não se interessa por uma Igreja, que só se apresenta como a passiva "serva do Estado ou do capitalismo".[112] E agravando-se a guerra fria, os delegados da Assembléia do COE repetiam: "As Igrejas deveriam repelir de uma só vez a ideologia do comunismo e a do laisser-faire capitalista. Deveriam arrancar os homens dessa falsa alternativa..."[113] A ética social dos cristãos não está, com efeito, por princípio, à esquerda, nem à direita, nem no meio do leque político. Suas referências estão alhures. Ela tem autonomia própria, que decorre da especificidade do Evangelho. Pode, pois, escolher livremente o que, nas ideologias profanas, lhe faz eco.

Essa tensão crescente entre o Leste e o Oeste, bem como os múltiplos conflitos que surgiam uns depois dos outros, em Chipre, Israel e golfo de Suez, Praga, Cuba, depois Budapeste, também na Ásia, África e particularmente na África do Sul, alertavam sem cessar o COE, em virtude, notadamente, do comportamento muitas vezes unilateral das Igrejas locais. Estas, por sua atitude parcial, não somente quebravam a unidade dos cristãos, mas também acentuavam os antagonismos que os separavam uns aos outros e privavam, destarte, de credibilidade seu testemunho. Nesse contexto bipolar mundial, o problema do desarmamento e da utilização das armas nucleares tornava-se, também, preocupação premente. A primeira bomba atômica havia explodido alguns meses antes da nomeação dos primeiros cinco presidentes do COE (os pastores Boegner e Mott, os bispos germanos, Fsicher e Eidem). Reportando-se à crise mundial, eles redigiram uma mensagem que dizia notadamente: "O triunfo do homem, liberando a energia atômica, é também ameaça de aniquilamento. A menos que o homem não mude totalmente sua visão do mundo, nossa civilização perecerá." Essa mensagem atraía a atenção das nações para a advertência bíblica: "Pus diante de ti a vida e a morte: escolhe, portanto, a vida."[114]

O Conselho retoma várias vezes essa advertência. Em 1957 já, pedia aos governos que "sustassem por acordos internacionais as experiências e o desenvolvimento das

[112] Ibid., p. 258 e seguintes. Cf. W.-A . Visser t'Hooft, La royauté de Jésus-Christ, Genebra, 1948;
J. Ellul, Présence au monde moderne, Genebra, 1948;
J. Ellul, Fausse présence au monde moderne, Paris, 1963.
[113] W.-A . Visser t'Hooft, Le temps..., op. cit., p. 258, e G. Mutzenberg, op. cit., p. 55 e seguintes.
[114] W.-A . Visser t'Hooft, op. cit., p. 250.

armas nucleares."[115] Diversas intervenções do COE contribuíram para acelerar a redação de tais acordos antinucleares.

Por causa dessas diversas atividades com vistas a desenvolver uma "sociedade responsável", favorecendo a paz e a justiça, o COE foi inevitavelmente atacado no seio mesmo das Igrejas por numerosos ambientes, cegos por sua ideologia. A propósito das atitudes assumidas, quando dos conflitos de Praga, Budapeste e China onde as Igrejas eram perseguidas, foi acusado pela esquerda política de desenvolver "atividades contra-revolucionárias" nocivas aos povos e às Igrejas. Quando reclamava mais justiça para os povos colonizados, e em particular para os negros da África do Sul, outros meios, ditos cristãos, mas mais atentos a seus interesses particulares, financeiros notadamente, do que aos ensinamentos do Evangelho, o reprovavam por favorecer a propaganda e ação revolucionária comandadas de Moscou e de se deixar manipular. Tal é, e permanecerá sendo para sempre, o preço da fidelidade e da liberdade dos cristãos, que lutam por que triunfem aqui em baixo a justiça e o amor de Deus por todos os povos. Isto deve ser dito com a humildade que comanda o Evangelho, porque cada crente sabe que, afirmando firmemente sua fé em Cristo e procurando seguir concretamente seus ensinamentos evangélicos, pode acontecer-lhe que se equivoque, e mesmo por vezes os renegue, com sua Igreja, na direta sucessão do apóstolo Pedro (Mateus, c. 26, v. 33 e seguintes). E é esse risco que impulsiona muitas vezes certos cristãos, temerosos de se engajarem politicamente e esterilizarem assim seu testemunho de cristão, chamado, no entanto, a comprometer-se para o triunfo do amor e da justiça.

Na época seguinte, após a da reconstrução propriamente dita, abordar-se-á freqüentemente o tema do desenvolvimento dos povos e isso muitas vezes em colaboração fraterna com os cristãos da Igreja Romana. Antes de entrar nesse período, conviria examinar um problema que interessa a todos os cristãos: que ligação existe entre o movimento ecumênico e o catolicismo romano? Essa questão será objeto do parágrafo seguinte.

É preciso ainda examinar problema difícil, na ordem do dia do COE desde suas origens. As Igrejas tiveram que se questionar sobre a participação dos cristãos nas forças armadas. Em Oxford já, em 1937, a questão fora debatida e viu-se desenhar posições que refletiam muitas opções habituais dos crentes diante da guerra. Os pacifistas ativos, que foram muitas vezes resistentes corajosos, mas não violentos, durante a guerra, consideram que a guerra, sendo sempre destrutiva, cada vez mais abominavelmente mortífera, e que corrompe as mais nobres intenções pelas quais é feita, deve ser absolutamente denunciada pela Igreja e que os fiéis devem recusar dela participar militarmente. Ao contrário, militares crentes pensam que, sem minimizar os crimes às vezes inexpiáveis sob o aspecto moral cometidos coletivamente pelos exércitos ou individualmente pelos militares ou seus chefes a pretexto de que a sua causa é legítima, as Igrejas devem apoiar aqueles que defendem, pelas armas, um mínimo de ordem política, sobretudo internacional. O arcebispo anglicano W. Temple reivindicava com justiça para os cristãos a livre escolha entre essas duas posições espiritual, moral e democraticamente respeitáveis. Os cristãos estão todos enredados, de uma forma ou outra, no pecado que despedaça o mundo. Eles aí se defrontam com deveres

[115] Ibid., p. 381.

contraditórios. Cada indivíduo deve poder optar pelo que lhe parece uma escolha relativamente melhor ou menos má. E essa escolha relativa, que deve ser feita com total liberdade diante de Deus, deve ser politicamente respeitada. Além disso, Temple definia um comportamento dos cristãos em caso de guerra que foi sempre estimulado pelo COE, a despeito das imensas dificuldades que deparava: "A Igreja, dizia, deve sobretudo manifestar que é a Igreja sempre unida como Corpo de Cristo, mesmo quando as nações, nas quais se acha implantada, se combatem. Deve, também, orar para que, de forma unânime, o nome de Deus seja santificado, seu Reino chegue e sua Vontade seja feita em todos os países em guerra".[116]

Em plena guerra, em 1942, alguns membros do COE provisório, entre os quais os pastores Marc Boegner e Alphonse Koechlin, endereçaram de Genebra para todas as Igrejas mensagem resumindo bem o ensinamento, que deviam tirar da força espiritual dos cristãos resistentes. "A corajosa confissão das Igrejas em guerra convoca todas as outras a renovar sua fé e sua vida. Essas Igrejas manifestam-nos o que significa ser a Igreja de Cristo, quando tudo arriscam na Palavra de Deus, quando reconstroem sua vida paroquial segundo o modelo bíblico de comunidade e solidariedade, quando procuram desempenhar a missão profética da Igreja para com as nações, através de seus protestos e suas reservas no tocante às ideologias e aos comportamentos anticristãos".[117]

## 8. Que unidade com Roma?

A propósito da preparação da primeira assembléia do COE em 1948, lembrou-se que o Vaticano renovara a proibição feita aos católicos, pela encíclica "Mortalium animos" em 1928, de participar, sem sua autorização, de encontros entre Igrejas. Mas, cristãos de diversas confissões haviam criado novas e preciosas relações entre si durante a guerra, quer na resistência, quer nos campos de prisioneiros e refugiados. Muitos deles haviam-se corajosamente oposto às novas formas de paganismo contemporâneo, nacionalista, racista ou comunista. Ecumênicos católicos abriam, com seus escritos audaciosos, novas perspectivas. Suscitavam numerosas reuniões, por vezes confidenciais. O jesuíta Jean Danielou, futuro cardeal, o dominicano J. Hamer, mais tarde responsável pela Secretaria do Vaticano para a Unidade, o R. P. Villain e o escritor Guitton representavam a vanguarda do ecumenismo católico, um pouco mais livre na França que alhures. Em 1950, uma "Instrução" do Santo Ofício reconhecia que o desejo de unidade, manifestado pelo movimento ecumênico, podia ser suscitado pelo Espírito Santo. Mas, precisava que só se podia considerar a unidade como retorno de todos ao seio da Igreja Católica Romana. Severas reservas foram pronunciadas contra a falsa expectativa de um ecumenismo realizado fora dessas condições.[118] Todavia, homens como o R. P. Augustin Béa, mais tarde cardeal e confessor do papa Pio XII, não hesitam entrevistar-se com Visser t'Hooft em Genebra. Mas em 1954 ainda, por ocasião da segunda assembléia do COE em Evanston, os observadores católicos, que haviam solicitado ao bispo local autorização para dela participar a fim de acompanhar os debates, não alcançaram a

[116] Ibid., p. 100, Cf. J. Ellul, Contre les violents, Paris, 1972.
[117] W.-A . Visser t'Hooft, op. cit., p. 172.
[118] W.-A . Visser t'Hooft, op. cit., p. 400.

permissão. Tiveram que fixar seus escritórios na periferia da cidade, de onde acompanhavam o desenvolvimento das reuniões, a partir dos relatórios que lhes faziam jornalistas amigos.

Tudo devia mudar, parecia, com o papa João XXIII. Eleito em outubro de 1958, anuncia, já no ano seguinte, a convocação de um concílio ecumênico a realizar-se em 1962. Para a preparação desse concílio, novas relações teceram-se entre o Vaticano e o COE, enquanto se multiplicavam os encontros privados entre leigos e eclesiásticos de diversas confissões.

As discussões referiam-se evidentemente à natureza da fé cristã e da Igreja. Mas, elas estendiam-se também às conseqüências, que se impunha tirar da mensagem cristã, para tentar dar soluções aos imensos problemas da sociedade contemporânea. Como aliviar o sofrimento de tantas multidões humanas, cristãs ou não? Em 1961, João XXII publicava sua primeira encíclica social, intitulada "Mater et magistra". Em seguida, após a terceira assembléia do COE em New Delhi e pouco antes de sua morte, produzia uma segunda encíclica social intitulada "Pacem in terris". Ainda que fundadas sobre teologia antes natural que solidamente bíblica, as recomendações práticas dessas encíclicas coincidiam, sob muitos aspectos, com as das assembléias do COE que se referiam aos mesmos problemas políticos, econômicos e sociais.

Este papa pretendeu criar um novo departamento no Vaticano, a *Secretaria para a União*, que devia ser confiado ao cardeal Béa. Desejara que o COE fosse diretamente informado. Béa pediu, portanto, a Visser t'Hooft para encontrá-lo numa entrevista, que não devia realizar-se nem em Roma nem em Genebra. Realizou-se em Milão. Decidiu-se, aí, que observadores católicos seriam enviados a New Delhi e que delegados do COE seriam convidados para o evento inesperado e extraordinário que se preparava: o Segundo Concílio do Vaticano, que teria início em 1962.[119]

Antes desse concílio e para evitar qualquer confusão, o COE fixou sua posição: a Igreja Católica Romana é uma Igreja como as outras e o Conselho Ecumênico é um conselho de Igrejas situadas todas no mesmo nível. Ele está a serviço delas e as iniciativas procedem das Igrejas. Não se tratava de renunciar a essa capacidade igual das Igrejas.[120]

Em agosto de 1964, o papa Paulo VI publicou sua primeira encíclica, onde insistia sobre a necessidade do diálogo com os cristãos não católicos. O problema fundamental, dizia com razão (e isso permanecerá verdadeiro até nossos dias), era aquele da "primazia papal". No tocante ao diálogo, a encíclica considerava-o sobretudo como uma forma, para o catolicismo, de transmitir às outras Igrejas a verdade detida pela de Roma.

A terceira sessão do concílio votou o *decreto sobre o ecumenismo.* Depois de vários retoques feitos pela autoridade superior, o decreto retirava com uma mão o que oferecia com a outra. Os ecumenistas católicos ficaram consternados. No entanto, as intervenções dos observadores do COE no concílio, o pastor Lukas Vischer (suíço) e o ortodoxo Nikos Nissiotis (grego), foram muito eficazes. Tiveram influência, por vezes decisiva, sobre a redação das constituições e decretos.[121]

---

[119] Ibid., p. 397 e seguintes.
[120] Ibid., p. 412.
[121] Ibid., p. 410.

Na primavera de 1969, o pastor americano Eugen Blake, sucessor de Visser t'Hooft na secretaria geral do COE, convidou Paulo VI a um encontro na oportunidade de sua participação no qüinquagésimo aniversário da Secretaria Internacional do Trabalho em Genebra. Sua visita ao Centro Ecumênico daquela cidade foi, sem dúvida, momento histórico na história das relações entre cristãos. Indicava que muitas coisas haviam mudado nas suas relações, há alguns anos. Paulo VI qualificou aquele encontro de "momento profético". Mas, aproveitou para reafirmar sua primazia a que não pretendia renunciar[122]. Era, e isso permanece sem dúvida, o obstáculo principal que se opõe à unidade dos cristãos. Com efeito, todas as outras divergências, dogmáticas em particular, não impediriam o estabelecimento de uma unidade orgânica das Igrejas, como a propõe o COE. Todas as confissões poderiam então, num plano de igualdade, continuar a marchar conjuntamente confrontando suas divergências legítimas ou suas diferenças no testemunho, que pretendem dar em prol de Jesus Cristo. Só a pretensão das seitas de confiscar a verdade evangélica, proclamando que são as únicas intérpretes fiéis, impede tal marcha unitária no respeito mútuo. (Consideradas sob este ângulo, não há somente seitas protestantes. A Igreja Romana e também outras Igrejas estabelecidas são todas sectárias.)

Mas, a despeito dessas oposições, as Igrejas mantêm, na confissão de sua fé e na sua ética, social notadamente, importantes pontos de convergência, contanto que, pelo menos, não se abordem os problemas relacionados com as mulheres, na Igreja e na sociedade, a vida sexual em geral e o crescimento demográfico em particular, problemas nos quais a autoridade exclusivamente masculina do magistério católico se demonstra especificamente inadequada.

A propósito da convergência de suas proposições, convém precisar que, quando as Igrejas falam de justiça, paz, desenvolvimento, não se trata de preocupações alheias à sua missão, como deixam entender por vezes certas críticas infundadas, já que esses problemas dizem respeito em alto grau à ética dos crentes.

Diante das questões efervescentes que as Igrejas têm que responder, elas descobrem as vantagens que teriam em se ajudarem mutuamente. Quando se lêem as obras que foram publicadas a respeito do Segundo Concílio do Vaticano, é-se chocado ao ver a importância que seus autores atribuem à contribuição dos teólogos ortodoxos e protestantes, por ocasião das discussões relativas tanto à missão da Igreja quanto aos problemas sociais, econômicos e políticos. Por exemplo, Charles Moeller, que participou de todas as discussões conciliares para a preparação da "constituição pastoral Gaudium et Spes" sobre "a Igreja no mundo de hoje", publicou sobre essa matéria um livro no qual, falando da colaboração com os observadores do COE, escreve: "Se, em nossa opinião, ela não foi suficientemente profunda nem suficientemente regular, sua importância não deixa de ser menos incontestável. Foi, depois da carta de Lukas Vischer, que o comitê de redação da época tomou consciência da necessidade de falar da Soberania de Cristo e de fazer dela uma idéia central. Mais precisamente, o aspecto propriamente pascal dessa Soberania e o cuidado de não mesclá-lo com temas de "direito natural" decorrem, sobretudo, da influência ecumênica." E adita mediante nota: "... os

[122] Ibid., p. 420 e seguintes.

católicos e o Conselho Ecumênico tomam consciência da importância crescente dos problemas que unem a Igreja, o mundo e o Reino."[123]

Para evitar as repetições, não se falará aqui dos diversos aspectos dessa ética social, tantas vezes comum às diversas confissões. Vão aparecer na problemática do "desenvolvimento" que ocupará as Igrejas nos últimos tempos, no curso das recentes décadas.[124]

## 9. Que Igreja hoje, por que sociedade?

O renovamento ecumênico dos anos sessenta, que se manifestou na maioria das confissões, nasceu de uma redescoberta fundamental para a ação ética dos cristãos: novamente compreenderam que Cristo não é somente o Salvador dos crentes e o único chefe verdadeiro de suas Igrejas, mas que é também o Senhor de todos os povos e de toda a criação. Todos os seres humanos, quaisquer que sejam, são chamados a conhecê-lo, tanto para sua salvação espiritual pessoal quanto para as conseqüências éticas que dela daí decorrem para eles e para a sociedade. É o que foi proclamado no curso dessas últimas décadas, quer pelas assembléias do COE quer pelo Concílio do Vaticano.

Ë preciso recordar que, durante os anos cinqüenta, assistira-se às lutas dramáticas pela descolonização. Esta havia rasgado o véu que, aos olhos dos habitantes das metrópoles ocidentais, ocultava a miséria dos povos colonizados. Deixava-se subitamente aparecer, na sua crueldade, a pobreza inquietante de grande parte do Terceiro Mundo. Interrogava-se seriamente sobre as causas desse subdesenvolvimento de imensas populações, urbanas notadamente. Por pudor, denominaram-se essas imensas regiões de *em via de desenvolvimento*, sem compreender, logo, que, se parte delas enriquecia, a maioria se multiplicava em pobreza crescente. A terceira assembléia do COE em New Delhi, em 1961, fez disso uma de suas maiores preocupações.

Nos anos seguintes, os governos põem em funcionamento instituições, que multiplicam as declarações em prol do desenvolvimento mais rapidamente do que as ações. De fato, seu financiamento é sempre avaramente medido, enquanto o dos armamentos está em forte progressão, em virtude das novas tensões políticas entre o Leste e o Oeste. Em 1964, reuniu-se pela primeira vez a CNUCED (Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento). Depois o COE organiza, em 1966, importante conferência mundial, em Genebra, intitulada "Igreja e Sociedade". Ela suscita grande interesse por esses novos problemas. É seguida, em 1967, pela Conferência de Beirute sobre o desenvolvimento, a primeira - e infelizmente a última até hoje - conferência de alcance mundial, onde Igrejas membros do COE e a Igreja Romana se encontraram, de comum acordo, em pé de igualdade. Naquele mesmo ano, também apareceu a encíclica de Paulo VI sobre o mesmo tema (Populorum Progressio), enquanto em 1968 tem lugar a quarta assembléia ecumênica das Igrejas, em Upsal. Debater-se-ão, ainda, esses problemas nas assembléias seguintes, notadamente em Nairóbi em 1975 e em Vancouver em 1983. Os secretários gerais do COE, que sucederam a M. Visser t'Hooft

[123] Charles Moeller, L'élaboration du schéma XIII, L'Eglise dans le monde de ce temps, Paris, 1968, p. 62, 63.
[124] Cf. K. Blaser, Une église, des confessions, Genebra, 1990.

até nossos dias, têm sido muito ativos no estímulo das Igrejas para sua reflexão e sua ação ecumênica e em tentar vencer o enclausuramento de suas instituições, locais especialmente. Foi em 1989, em Bale, porém, pouco antes da queda do muro de Berlim, que se realizou um verdadeiro encontro ecumênico de certa amplitude, onde protestantes e católicos europeus proclamaram, de voz unânime, sua vontade de rever todas as idéias recebidas, até então, a respeito do crescimento e do desenvolvimento. Com efeito, muitas concepções, correntes nos meios políticos e econômicos assim como entre os cristãos, negligenciavam, e negligenciam ainda, tomar em consideração o crescimento da pobreza da maioria e as ameaças, que fazem pesar sobre o planeta as teorias clássicas da economia no seio de uma situação demográfica mundial explosiva, negligências que as gerações futuras pagarão muito caro e muito cruelmente. Esse laisser-faire, tão benéfico sob tantos aspectos, vai intensificar ainda seus efeitos negativos, se preguiçosamente contentar-se com preconizar um crescimento cego, não controlado por ética social rigorosa. Diante do crescimento da miséria e do desemprego, para a multidão, ao mesmo tempo que o aumento do desperdício, para os mais ricos, sobretudo nas sociedades de alto consumo, a questão que se põem todos os meios conscientes de suas responsabilidades torna-se lancinante. Ela se formula assim: qual é o tipo de desenvolvimento que é melhor apropriado para a situação atual do mundo? Imediatamente põe-se uma segunda questão, intimamente ligada à primeira: que tipo de democracia urge encorajar, para assegurar a participação de cada um e de todos os povos nesse desenvolvimento?[125]

É examinando as recomendações do encontro ecumênico europeu de Bale, que teve por tema "A Paz, a Justiça e a Salvaguarda da Criação", que se vai ver como as Igrejas tentaram responder a tais questões. Esse encontro resume bem as decisões já tomadas nas conferências precedentes e tem a vantagem de expressar, pela primeira vez, o pensamento de todas as confissões.

Mas, como tal milagre, o de um ecumenismo pleno, pode realizar-se?

Para dar prosseguimento às recomendações da assembléia do COE de Vancouver, em 1983, a Conferência Ecumênica das Igrejas Européias (que congrega as Igrejas do Leste e do Oeste) convidou o Conselho das Conferências Episcopais Européias Católicas (CCEE) para agregar-se a ela para a organização de um encontro plenamente ecumênico. Este teve lugar em Bale (Suíça), graças a um convite do governo solicitado por alguns protestantes influentes. Esse local afigurava-se predestinado a esse evento: em 1431 aí se reunira o famoso Concílio de Bale, depois o humanismo aí florescera com Erasmo e, por fim, a Reforma aí fora pregada e adotada sob a influência de Oecolompade. Note-se também que, como nos primeiros encontros ecumênicos (e contrariamente aos costumes de muitas organizações eclesiásticas entorpecidas), a juventude desempenhou nele grande papel e foi ouvida. Uma jovem estudante finlandesa pôs o dedo sobre a ferida de que padece nossa época. "As Igrejas, disse, estão envolvidas com a incapacidade da humanidade de cultivar e de conservar a terra. Fazem

[125] Cf. A . Biéler, Le développement fou, Genebra, 1973. R. Strahm, Pourquoi sont-ils si pauvres? Faits et chiffres sur les mécanismes du développement. Yverdon (Suíça), 1986.
G. Rist et F. Sabelli, Il était un fois... le développment, Lausanne, 1990.
Coleção: Le développement en questions, Genebra, 1990.
G. Rist, M. Rahnema e G. Esteva, Le Nord perdu, repères pour l'après-développement, Lausanne, 1992.

parte de um sistema econômico injusto, por vezes elas mesmas contribuem para promovê-lo". Devem, no entanto, manter "diálogo contínuo com as pessoas que se ocupam dos problemas de nosso tempo. As Igrejas parecem muitas vezes capazes de emitir juízos morais sobre o comportamento dos indivíduos, mas quando se defrontam com os problemas das comunidades, subitamente não encontram mais critério algum". "O problema não está tanto nas palavras que pronunciamos em nossas preces, mas no fato de que, muitas vezes, rezamos de maneira tépida, se é que rezamos... Precisamos de Igreja que crê no que proclama e no que reza, e que o viva."[126] Não se poderia expressar melhor a expectativa das novas gerações, que necessitam de espiritualidade vivida e de ética social corajosa, que as ajudem a ver claro no mundo presente, esse mundo sempre dominado pelas ideologias, ideologias essas que prevalecem em todos os meios, sem exceção, inclusive nos meios de Igrejas.

Um dos oradores desse encontro, C. F. von Weiszäcker, autor do livro *O Tempo Urge*[127] e que lançara a idéia de um concílio da paz, declarava de sua parte: "A justiça significa justiça social e direitos humanos. A justiça social é para nós, europeus, dupla exigência: justiça social para com essa maioria que são os pobres e os famintos dos países do Sul, justiça social para com as minorias pobres nos nossos próprios países."[128]

Toda reflexão sobre a ética social cristã comporta análise dos fatos contemporâneos, reconhecimento dos seus efeitos positivos e negativos, atenção particular dada ao sofrimento de suas vítimas e séria busca de suas causas assim como de seus remédios. Além disso, entre todos esses fatores, cabe pôr em evidência aqueles aos quais a ética de Cristo confere prioridade ou nos quais põe insistência particular. As linhas, que seguem, resumem muito sucintamente (e por conseguinte simplifica inevitavelmente), antes de mais nada, as premissas teológicas sobre as quais se assentam essas declarações, depois as principais recomendações práticas propostas no domínio da política, da economia e do ambiente. Tal classificação apresenta, aliás, aspecto arbitrário, porque esses domínios são fortemente interdependentes.

Contentou-se em Bale de enumerar algumas grandes linhas da teologia cristã sobre as quais todos os crentes, ou quase todos, estão de acordo e sobre as quais se baseia sua ética. Trata-se, primeiramente, do reconhecimento da soberania universal e cósmica de Deus e de sua Palavra de amor, que se revela na vida e ensinamento de Jesus de Nazaré. Esse *Homem novo* representa perfeitamente a criatura humana, tal qual fora criada à imagem de Deus, antes de ser desnaturada. Mostra a todos a nova forma de viver, consoante o desígnio de seu Criador, a fim de que se tornem todos capazes de criar entre si uma vida social harmoniosa. É nessa comunhão espiritual com o Espírito de Cristo que cada homem e cada mulher podem encontrar sua identidade. É a partir disso que cada indivíduo pode adquirir certa liberdade, com referência às falsas crenças e às éticas enganosas que constantemente o solicitam.

Essas afirmações espirituais fundamentais conduzem a reflexões éticas, que devem ser traduzidas nos fatos concretos. Urge encontrar as modalidades práticas de uma gestão responsável, inteligente e eqüitativa de todas as riquezas da criação.

---

[126] J.-M. Prieur, Responsables de la création, Genebra, 1989, p. 39 e seguintes.
[127] Paris, 1987.
[128] J.-M. Prieur, Op. cit., p. 16.

Sobre o estado atual da natureza, as opiniões divergem, segundo as percepções pessoais ou as concepções confessionais. Os partidários de teologia e de moral natural pensam que toda pessoa humana está em condições de encontrar Deus por si mesma na sua consciência, com as leis morais que asseguram seu pleno desenvolvimento e o bom funcionamento das sociedades. Outros, atentos aos ensinamentos bíblicos e em particular aos do apóstolo Paulo (Romanos, c. 8), constatam que a criação no seu todo está de tal forma separada de Deus que ela vive numa obscuridade, que só a Palavra divina transmitida ao mundo por Cristo pode dissipar, o que impõe aos crentes e às Igrejas permanente dever de evangelização.[129]

É um católico, o cardeal francês Etchegaray, que lembrará (em particular aos protestantes que a teriam esquecido) esta afirmação importante da teologia cristã, que resume a obra de Deus (Epístola de Paulo aos Colossenses, c. 1, v. 15 e seguintes): Em Cristo "temos a redenção, o perdão dos pecados. Ele é a imagem de Deus invisível" ao mesmo tempo que é o "primogênito de todas as criaturas". Com efeito, "nele tudo foi criado, no céu e na terra, os seres visíveis como os invisíveis...". "Tudo foi criado por ele e para ele... e ele é a cabeça do corpo, que é a Igreja."[130]

Com justa razão, contestou-se a tese consoante a qual as degradações da natureza, hoje tão alarmantes, seriam devidas ao espírito da religião judaico-cristã, que teria conduzido o ser humano a se julgar o senhor da criação. Mas, abster-se-á de contestar que a vocação divina, endereçada ao homem para que cultive inteligentemente a terra, foi muitas vezes mal entendida e continua a ser, especialmente pelos adeptos do crescimento cego da economia e da demografia.[131] A constatação desse abuso, bem como do esquecimento pelos cristãos das exigências de justiça e de paz do Evangelho, conduziu as Igrejas a solicitar aos cristãos que se arrependam e considerem uma nova conversão, que leve a atos concretos e cotidianos.

As Igrejas enumeram alguns desses atos. Convém, dizem, empenhar-se em superar as divisões entre ricos e pobres, poderosos e fracos; lutar contra a violação dos direitos do homem, a tortura, a discriminação racial e cultural; combater o anti-semitismo que existe em nossas sociedades e mesmo em nossas comunidades religiosas; eliminar as desigualdades entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade; denunciar a idolatria da violência e o militarismo, que conduzem à guerra e às enormes despesas com armamentos. É preciso corrigir nosso estilo de vida e rejeitar os meios de produção e de circulação que poluem a natureza; vigiar para que a pesquisa científica, especialmente a que procede a manipulações genéticas, não se perfaça sem sérias preocupações éticas; enfim, para que tenham credibilidade em todos esses esforços, os cristãos devem, além disso, se aplicarem a suprimir, não suas diferenças legítimas, mas todas as divisões superficiais e rotineiras, que contraditem seu testemunho e desacreditem suas Igrejas. A desconfiança e, por vezes, a hostilidade nas suas relações, bem como suas múltiplas formas de intolerância, fazem-nos ridículos.[132]

No contexto atual, as Igrejas têm a responsabilidade de facilitar a unificação do Leste e do Oeste, encorajando o diálogo, especialmente entre os adeptos de crenças e de

[129] Sobre esses assuntos, ler-se-ão os debates relatados por J.-M. Prieur, op. cit., p. 57, 58, 85 e 86.
[130] Ibid., p. 65.
[131] Ibid., p. 80.
[132] Ibid., p. 59 e seguintes.

concepções do mundo diferentes. Trata-se, também, de estimular reformas democráticas em todos os países onde a democracia está presentemente em perigo, notadamente lá onde ela está ameaçada pelo ressurgimento do comunismo ou, no outro extremo, pela irresponsabilidade de abastecidos perdulários, muitas vezes preocupados exclusivamente com seu bem-estar. O fortalecimento de poderes financeiros, cada vez mais clandestinos e cada vez mais concentrados, entrava perigosamente a boa marcha da democracia.

A democracia está também ameaçada, em todos os continentes, pela ascensão ou sobrevivência, sob diversas formas, de autoridades despóticas com aparências democráticas. Tal é, muitas vezes, o caso nos países, onde alguma raiz espiritual não engendrou as condições favoráveis à eclosão de uma real responsabilidade dos indivíduos, face às autoridades religiosas e políticas.

O processo de integração da Europa Ocidental deve ser favorecido num sentido que respeite ao máximo as autonomias regionais. Cumpre a todo custo evitar que triunfem as tradições centralistas, autoritárias e hierárquicas de certos países e combater as forças que tendem ao nivelamento por baixo dos valores morais, das medidas sociais e das normas ecológicas.

Enfim, não poderia tratar-se de criar um baluarte da Europa, fechado ao resto do mundo. Os delegados recomendam, portanto, que atenção especial seja reservada pelas Igrejas aos conflitos étnicos e regionais, aos pleiteantes de asilo e aos refugiados.[133]

No plano econômico, os delegados das Igrejas entendem ainda favorecer a criação de nova ordem econômica mundial (NOE). Esta deverá prestar, também, atenção contínua aos pobres, aos oprimidos, aos desempregados e aos fracos. Todo desenvolvimento econômico deverá ser avaliado segundo seus resultados no plano social, local e internacional, segundo seu impacto sobre o ambiente e seu cuidado com as gerações futuras. Deseja-se "desenvolvimento durável" e equilibrado. Propõe-se a inteligente regulamentação das relações comerciais internacionais, a atenuação das dívidas dos países pobres, notadamente limitando as concessões de crédito destinadas a projetos grandiosos, que mais satisfazem as ambições dos dirigentes locais e os interesses dos países ricos exportadores do que as necessidades reais e prioridades das populações.[134]

A Conferência insistiu fortemente nessa salvaguarda da criação e dos interesses das gerações futuras, que exige imediatamente gestão racional dos recursos naturais não renováveis. Exige "reviravolta total no conceito de crescimento econômico constante". Preconiza, também, "modificação na utilização dos recursos naturais, a energia, especialmente, cujo desperdício atingiu proporções gigantescas nos países industrializados, de sorte que se faz necessária uma redução draconiana. Isso é particularmente verdadeiro a respeito dos combustíveis fósseis, cujo consumo poderia ser reduzido mediante técnicas de economia energética eficazes e o desenvolvimento de fontes de energias renováveis (sol, água, vento). Quanto à energia nuclear, não deveria constituir a energia essencial do futuro, em virtude de seus riscos técnicos e militares".[135] Falando dos resíduos, que se multiplicam com a aceleração do consumo e de seu

[133] Ibid., p. 65 e seguintes. Cf. também as páginas mais particularmente consagradas à guerra, ao desarmamento e à não-violência (72 a 74), ao racismo (70), aos trabalhadores migrantes (71).
[134] Ibide., p. 69.
[135] Ibid., p. 77.

acondicionamento, os delegados declaram que é necessário e urgente estabelecer um regulamento internacional para a eliminação dos resíduos, em particular dos resíduos nucleares. Impõe-se absolutamente evitar que os países europeus os evacuem com prejuízo de outros países.

Certos oradores sublinham fortemente que "a defesa do meio ambiente se tornou o problema número um da humanidade".[136]

O problema delicado da demografia e da superpopulação é abordado pelos delegados, estreitamente ligado ao da proteção da vida, assim como ao do aborto. São matérias incandescentes a respeito das quais as Igrejas divergem, consideradas as orientações pouco flexíveis do Vaticano, assim como no que se refere às relações entre homens e mulheres na Igreja, à questão do celibato dos padres e à do acesso das mulheres aos diversos ministérios eclesiásticos.

Uma vez mais, são colocadas duas questões éticas que dividem os cristãos: devem as Igrejas engajar-se mediante atitudes públicas no domínio ético, e por conseguinte político, ou basta que seus membros o façam a título individual? Segundo: é preciso contentar-se com ações caritativas, isto é, cuidar dos males de que sofre o próximo, ou é necessário também prevenir esses padecimentos agindo sobre suas causas, isto é, modificando as estruturas socio-econômicas e políticas que engendram as injustiças, a violência e as guerras, ou geram desequilíbrios no ambiente?

Em Bale, a resposta das Igrejas de todas as confissões é clara: para a primeira questão, as Igrejas e os cristãos em conjunto devem engajar-se, procurando amplo consenso, mas também praticando verdadeira tolerância para com as convicções divergentes, o que exige educação contínua nesse sentido, muitas vezes ausente. Para a segunda questão, respondeu-se que importa operar, também, a modificação das estruturas, porquanto sempre existem novas situações às quais cumpre adaptar-se. Para os cristãos, jamais existe repouso na ação em prol de um mundo melhor, correspondendo melhor às exigências nunca atingidas do amor divino.

Carecendo muitas vezes de sentimento profético, os cristãos e suas Igrejas têm com excessiva facilidade limitado seu conceito de justiça ao direito em vigor. Nos seus negócios, especialmente, o cristão não pode pautar seu comportamento somente pelo direito existente. Uma ética séria é muito mais exigente.

É, por isso, que não há vida cristã sem a aceitação de certa distância com referência a seu próprio meio social, por causa da inconformidade com as normas do mundo. Mas, esse isolamento, por vezes doloroso, do cristão fiel nunca deve ser motivo para abatimento. "Ninguém pode dizer que ele ou ela não tem influência alguma. O caminho de Deus, que conduz ao seu Reino, é feito dos centímetros de cada um de nossos passos. A esperança vem menos das grandes idéias do que dos pequenos sucessos" dizia um delegado ao término desse importante encontro ecumênico. [137]

[136] Ibid., p. 79, 80. Cf. R. Coste, Paix, justice, gérance de la création, Paris 1989;
O . Schäfer-Guigner, Et demain la terre...christianisme et écologie, Genève, 1990.
[137] J. M. Prieur, op. cit., p. 75, 76, 81, 83, 85.

Capítulo VI

# Um Imperativo da Ética Cristã: Democratizar a Economia

Viu-se nos capítulos precedentes desta obra que os protestantes têm contribuído largamente para o nascimento das grandes democracias modernas e, em seguida, para o surto econômico excepcional do Ocidente, pólo histórico do futuro desenvolvimento mundial.

Viu-se, também, que tanto a democracia quanto o desenvolvimento econômico evoluíram de tal forma que o mundo inteiro está hoje num impasse. Consumo insensato, acaba-se de ver, destrói os recursos não renováveis do planeta. É a minoria rica de seus habitantes, de todos os continentes indistintamente, que deles se aproveita, enquanto a maioria pobre continua a proliferar na penúria.

Diante dessa inquietante evolução, os especialistas da política e os especialistas em economia, intoxicados pelas ideologias caducas do crescimento que se faz necessário reencetar ou perseguir a todo o custo, em lugar de controlá-lo e de melhor distribuí-lo, repetem seus slogans que enganam as multidões. Sua cegueira espiritual impede-os de compreender que seus conceitos são inadequados à realidade. Não têm coragem de constatar e de confessar que estão no término de seu saber, por carência de integrar a seus cálculos materialistas os fatores determinantes do padecimento e do sofrimento dos homens, bem como o desgaste irreversível causado à natureza.

Em tais circunstâncias, a responsabilidade dos cristãos é considerável.

## 1. Um dever urgente e de longo fôlego. O combate do próximo século.

Na desordem e na confusão contemporâneas, aventuras coletivas novas podem assumir de um momento para outro formas dramáticas e dimensões inopinadas, sob a condução de líderes carismáticos insensatos. A praga do desemprego, a eclosão de conflitos étnicos e nacionalistas, a terrível pressão das migrações, a propagação da droga, da aids e da corrupção sob todas as suas formas, proporcionam às Igrejas desafios de grande dimensão que, bem ou mal, se esforçam por vencer.

Na raiz de todos esses males, está a confusão espiritual dos homens e mulheres de nosso tempo. O primeiro dever dos crentes é, pois, lembrar a cada indivíduo o sentido de sua vida. Para isso, qualquer que seja a região do mundo, as Igrejas devem redescobrir sua vocação original que é a evangelização. Urge que reafirmem mais forte que nunca a soberania universal da Palavra de Deus, essa *Boa Nova* (Evangelho) incarnada na obra, vida, morte e ressurreição de Jesus, o Cristo. Essa Palavra é dirigida a todos os povos e a todas as civilizações de todos os tempos. É preciso proclamar e repetir, sem cessar, que Cristo é "a imagem de Deus invisível, o primogênito de toda a criação. Foi nele, com

efeito, que tudo foi criado no céu e na terra, o visível e o invisível... Deus, pois, agradou-se de fazer habitar nele toda sua plenitude e de reconciliar mediante ele todas as coisas com ele mesmo... tendo feito a paz através do sangue de sua cruz" (Epístola de Paulo aos Colossenses, c. 1, v. 15-20).

A propósito dessa urgente missão de evangelização, importa sublinhar imediatamente, considerados os infelizes desvios históricos dos cristãos, que, prestando esse testemunho à pessoa de Cristo, as Igrejas, se não querem desnaturá-lo, não devem apresentar-se como sendo, à imagem desse Cristo, infalíveis. Elas não devem confundir a Palavra de Deus vivo, que têm a missão de proclamar, com sua própria forma de entendê-la, nos limites estreitos de sua própria cultura, de suas pretensões eclesiásticas e de seus compromissos sociais e nacionais. Além disso, para merecerem credibilidade em meio à presente e desconcertante dispersão de verdades e ideologias contraditórias, devem com urgência encontrar uma unidade constitucional e universal, que dê conta da única verdadeira unidade que as congrega, sua fé em Cristo, único Senhor de sua Igreja e do mundo inteiro. Tal unidade não requer a uniformidade formal e constrangedora dos dogmas e das práticas cultuais, pois dogmas e práticas estão ligadas em parte às sensibilidades, às linguagens, às representações místicas e míticas de cada cultura.

Ademais, com a evolução contínua das circunstâncias históricas, a mensagem cristã deve ser traduzida sempre de novo em decisões concretas, em todos os domínios da existência. É tarefa da ética permanecer atenta a essa mudanças, e da ética social em particular. É preciso extrair as múltiplas implicações do Evangelho para a renovação da vida dos povos, levando em conta tanto sua situação particular quanto sua solidariedade universal.

A partir dessa vocação inicial que é a evangelização, as Igrejas têm, portanto, que vencer os inúmeros desafios aos quais se aludiu antes, em todos os domínios e em todos os continentes.

Há um, porém, ao qual não se tem dado até aqui atenção suficiente, e no qual convém se detenha agora. Trata-se da *democratização da economia.*

O trabalho dos homens e das mulheres de nosso tempo perdeu sua dignidade. Essa dignidade é a que Deus lhe confere fazendo-o uma *vocação* pessoal, da qual cada indivíduo é responsável perante ele. Essa vocação é fundamento da *responsabilidade* inalienável de todo trabalhador e de toda trabalhadora, seja qual for sua ocupação (e desde que evidentemente esse trabalho seja moralmente honroso e socialmente tolerável).

Tal *responsabilidade* só pode efetivamente exercer-se, se o homem e a mulher, que estão dela investidos, gozem de todos os direitos que ela implica, especialmente na gestão de seu trabalho e de seus frutos. É condição da *criatividade,* graças à qual o homem e a mulher podem pôr em ação os dons postos à sua disposição por Deus, para administrar e fazer frutificar sua criação.

Na sociedade moderna, esses direitos são apenas parcialmente reconhecidos e respeitados. São facilmente confiscados pelas minorias dominantes, sejam elas políticas, econômicas ou financeiras. A maioria desses direitos estão hoje nas mãos daqueles que fornecem ao trabalho o capital, do qual necessita para ser realizado. Isso não se adequa absolutamente à ética cristã, que decorre do Evangelho. Essa ética reconhece a justa

função do dinheiro. Mas, não lhe atribui a supremacia sobre o trabalho. Não o autoriza açambarcar a seu favor aqueles direitos, que procedem do trabalho humano.

Ora, constata-se tal usurpação desses direitos quer no sistema do capitalismo privado quer naquele do capitalismo do Estado. Nesses dois regimes antagônicos, são os investidores os únicos que têm o direito supremo de decisão sobre o trabalho. Na sua origem, o *liberalismo* insistira sobre essa *responsabilidade* de cada indivíduo no seu trabalho, exigindo certa *liberdade*, mas uma liberdade controlada e equilibrada pela *justiça*, não uma liberdade selvagem abandonada a si própria. Mas, pouco a pouco, o *sistema* capitalista transferiu a maior parte dessa *responsabilidade* unicamente para o capital.

O problema urgente de nosso tempo consiste, portanto, em devolver ao trabalho os direitos, que lhe foram confiscados no curso da história, e de descobrir estruturas de *participação* e de *negociação* entre o capital e o trabalho, que sejam capazes de reduzir os conflitos sociais, que degeneram muitas vezes em crises nacionais, depois em confrontações bélicas internacionais. Com efeito, a dominação das ideologias modernas tornam as partes confrontantes incapazes de dirimir esses conflitos.

Como então ultrapassá-los ou suprimi-los? Alcançar-se-á isso provavelmente tentando *democratizar a economia*.

Esse problema não é novo. Já se viram no capítulo precedente os esforços empreendidos pelo *cristianismo social* protestante e o *catolicismo social*, no sentido de identificar as melhores relações entre o trabalho e o capital. Lembram-se as propostas apresentadas para maior *participação* dos operários nas decisões de sua empresa. Recordam-se, também, os princípios já proferidos a esse respeito pelos primeiros economistas protestantes, supracitados. Eram *verdadeiros liberais generosos* em ruptura com o *liberalismo integral estreito* de seu tempo, porque exigiam o respeito real aos direitos dos trabalhadores.

Para bem entender o que se acha em jogo nesse vasto problema, convém recuar um pouco e examinar alguns aspectos importantes da história da democracia. Efetivamente, seus ensinamentos podem ser muito úteis, por analogia, para compreender o jogo das forças confrontantes e os procedimentos que urge imaginar, para que o processo da democratização da economia, já iniciada atualmente, se conclua da forma mais pacífica possível.

## 2. A concentração de poderes, modelo histórico que já foi condenado.

No Antigo Regime, o feudalismo medieval foi muitas vezes sujeito aos poderes despóticos, sempre mais centralizados, dos reis e dos imperadores. Estes mesmos lutavam por sua sobrevivência que exigia, a fim de enfrentar a concorrência impiedosa entre Estados monárquicos, crescimento territorial garantido por novas conquistas militares, custosamente pagas com o sangue dos povos. Estes monarcas estavam enredados no jogo cruel da concorrência internacional nos campos de batalha. Procuravam, cada vez mais, cercar-se dos melhores conselheiros para administrar e aumentar seu domínio. Assim, veio o tempo dos filósofos políticos, excelentes conselheiros dos regimes monárquicos. Mas, estes sábios especialistas nada podiam,

acreditavam, contra a tendência para o crescimento e para a concentração de poderes. Essa concentração era já considerada naquela época como inevitável, como votada a uma espécie de fatalidade do destino, um pouco como se considera hoje inexorável, em certos meios também cegos por uma sorte de crença determinista, a concentração, nos negócios, dos poderes de decisão. Tal concentração, diz-se, é conseqüência dos imperativos do crescimento, tido por obrigatório, e da concorrência exacerbada que dele decorre.

Era o tempo do *despotismo esclarecido*, como o denominaram mais tarde os historiadores. Nesse regime, os povos não eram muito mal governados. Os filósofos desempenhavam junto aos governos o papel assumido atualmente pelos especialistas econômicos e financeiros nos conselhos de administração. É verdade que hoje e nesse nível, os que tomam decisão são múltiplos, exercendo a pluridisciplinaridade e muitas vezes a descentralização geográfica ou setorial. Mas, não são menos representantes, muitas vezes exclusivos, de um capital cada vez mais gigantesco e anônimo.

Todavia, por mais esclarecido que fosse, o sistema despótico e centralizado de antigamente faliu. Por quê? Não foi porque os governos eram incompetentes, ou os especialistas incapazes. Mas, porque esse absolutismo, por mais esclarecido que fosse, privava os povos do direito elementar de decidir o seu destino, direito que faz a dignidade do homem. E, lançando-se na conquista vibrante desse direito legítimo, os indivíduos demonstraram que preferiam a incerteza das experiências novas à tranqüilidade da servidão coletiva, fosse ela, ainda uma vez, *esclarecida*.

Os vencedores dessas revoluções democráticas, cuja origem protestante e humanista se viu, foram os burgueses conquistadores. Conseguiram açambarcar o poder outrora detido pelas minorias, as da nobreza.

Mas, a revolução industrial logo criou, abaixo dessa burguesia triunfante, nova classe da sociedade, o proletariado. Essa classe reclamava, também, o direito de cuidar de seus negócios. Então, esses burgueses enérgicos maquinaram privar dos direitos democráticos novos essas novas camadas sociais, que constituíam os operários das minas e das indústrias. Impuseram o censo eleitoral, que reservava o direito de voto unicamente aos cidadãos abastados. Suprimiram as corporações, interditaram as coalizões, especialmente as associações operárias. Os operários foram, destarte, privados, por muito tempo, de seus direitos políticos e de seus direitos sociais elementares. Sabe-se a custo de quais lutas sangrentas, no seio de cada nação, esses direitos foram parcialmente reconquistados. E tais direitos são, ainda, inexistentes em grande parte do Terceiro Mundo. Além disso, acham-se de novo gravemente ameaçados, lá onde existem, pelas novas exigências da ideologia do neoliberalismo, que só vê a salvação numa concorrência internacional impiedosa e prestes a reduzir ao mínimo possível as conquistas sociais.

Inútil falar da privação desses direitos elementares nos regimes marxistas totalitários, com justiça condenados, se bem que sempre ameaçadores.

### 3. A corrida atual para a concentração dos poderes econômicos e financeiros.

Hoje em dia, assistimos a um fenômeno que recorda os últimos dias do Antigo Regime. Mas, não é mais o poder político que se concentra e se enrijece antes de desmoronar. É o poder econômico. Com efeito, a despeito do advento da democracia na maioria dos países industrializados, o poder de decisão nas sociedades modernas passa progressivamente das mãos das autoridades políticas eleitas para aquelas dos que tomam as decisões econômicas. E a concentração de poderes destes últimos processa-se a ritmo muito mais rápido do que o observado no Antigo Regime.

Progressivamente, com efeito, o econômico domina o político. Esse açambarcamento de poderes, porém, não se opera apenas clandestinamente. Ele se perfaz, por vezes, abertamente mesmo e ao arrepio das leis promulgadas pela autoridade política. Por exemplo, a fuga dos capitais, que desestabiliza rapidamente uma sociedade, sugando-lhe os recursos e proporcionando, assim, uma pobreza geradora de revolução, é geralmente considerada como legítima pelos meios econômicos dos países de destino. Ora, ela é, o mais das vezes, contrária às leis sancionadas pelo poder político dos países de origem. Mas, os países, que recebem os frutos dessa fraude, consideram-na moralmente tolerável, sob o pretexto de que é legalmente admitida neles, não sendo proibida! Menosprezam, desse modo, as instituições políticas estrangeiras. Não só fingem ignorar que as fugas de capitais escapam ao fisco e privam as autoridades políticas dos países lesados de seus meios de ação, mas também fazem recair a carga fiscal coletiva sobre a parcela mais pobre da população, a que não pode ocultar suas rendas no estrangeiro. Ademais, os capitais em fuga privam esses países dos investimentos locais que poderiam neles ser feitos, capazes de neles criar empregos. Isso reduz, também, as margens de ação de que dispõem esses governos para amenizar a situação das vítimas do desemprego.

Todas essas perversidades, que se originam nos países ricos, podem ser cometidas impunemente graças à proteção do sigilo bancário.

Tal confisco clandestino do poder político pelos que tomam as decisões econômicas manifesta-se, ainda, de muitas outras formas. Por exemplo, seja qual for o país, rico ou pobre, a introdução demasiadamente rápida ou demasiadamente maciça de inovações técnicas, que poderiam ser benéficas se fossem introduzidas progressivamente, demonstra, em virtude dessa instantaneidade inconsiderada, ser fator importante de desequilíbrio cultural, social e demográfico de populações inteiras. Ofícios antigos são muito rapidamente suprimidos, conhecimentos profissionais e empregos muito subitamente aniquilados, e novas camadas da população são compelidas, por carência de desenvolvimento local apropriado e capaz de criar empregos novos, a emigrar para subúrbios imensos e miseráveis das cidades. Produzem-se, assim, migrações maciças de mão-de-obra não qualificada para cidades pouco preparadas para acolhê-las e cujas autoridades se acham desprovidas dos meios necessários para enfrentar as novas necessidades sociais tão subitamente criadas (vias, esgotos, fornecimento de água, hospitais, escolas, etc.). Essa é, em grande parte, a causa da formação desses imensos cinturões urbanos, dessas favelas, das grandes metrópoles onde se empilham os novos pobres. São os rejeitos da antiga sociedade, destruída pela inconsciência social e a incúria política dos que decidem muito apressadamente, incapazes de incluir em seus cálculos todos os fatores sociais interativos de suas decisões.

Constata-se a mesma ingerência política indireta e irresponsável das autoridades econômicas quando estas, totalmente alheias aos dramas dos países interessados e beneficiários de um mercado sem proteção legislativa racional, fazem cair, especialmente por suas especulações, os preços de matérias-primas e de produtos primários de certas regiões. Sem qualquer preocupação social, sem ética, favorecem assim, pretensamente sem o querer, a produção e o tráfico da droga ou das armas, que se tornaram muito mais remuneradoras do que os antigos produtos locais arruinados. E as perturbações, que daí decorrem, são tanto mais prejudiciais às instituições políticas quanto mais os poderes decisórios financeiros responsáveis por tais mudanças socio-econômicas são hoje cada vez mais anônimos, cada vez mais afastados das regiões interessadas e cada vez mais ignorantes das necessidades prioritárias das populações atingidas. Tal é o preço da libertação total dos mercados.

No Norte como no Sul, a democracia esvazia-se, portanto, de seu conteúdo, em proveito dos poderes decisórios irresponsáveis porque anônimos. E, mediante o jogo das concentrações e das OPC (Ofertas Públicas de Compra), mais ou menos amistosas, os verdadeiros atores da obra econômica, pequenos ou modestos poupadores que fornecem o capital, por intermédio dos bancos, e trabalhadores que emprestam suas habilidades, vêem-se cada vez mais despojados de seus direitos e de suas responsabilidades, em proveito de administradores onipotentes.

Mas, como os déspotas esclarecidos de outrora, apanhados na violenta guerra da concorrência dos grandes, esses administradores de sociedades anônimas não são em realidade, de modo algum, autênticos poderes decisórios. Só fazem, de fato e em definitivo, deixar-se arrastar no movimento geral do crescimento e das concentrações, muito próximos do comando dos negócios é verdade, mas sem deter qualquer influência sobre sua orientação. Só fazem segui-lo docilmente, nem bem nem mal. E jogam aliás sempre mais, para enriquecer sua sociedade, nos mercados financeiros cujos lucros são mais rápidos, embora também mais arriscados, do que os da produção, quando estes últimos são os únicos capazes de conservar ou de criar empregos a longo prazo. Em valor, as trocas de capitais anônimos são atualmente infinitamente mais importantes do que as trocas de mercadorias no plano internacional. Trata-se de evolução que se acelera e que não somente ninguém controla democraticamente, como também ninguém a domina de outra forma qualquer. E a profusão dos novos *instrumentos financeiros*, especialmente dos “produtos derivados”, excita a especulação, aumenta a instabilidade, multiplica os intermediários e favorece a proliferação das sociedades testas-de-ferro. Nesse labirinto, a fraude e a corrupção instalam-se com sempre maior probabilidade de escapar da justiça.

Faz-se necessário avaliar bem a ameaça que faz pesar sobre nossa vida comum a hegemonia crescente dessas poderes financeiros anônimos. Sempre mais influentes, sempre mais concentrados, sempre mais clandestinos, sempre mais condicionados por um sistema de evolução imprevisível, eles escapam de todo controle. Só têm que prestar conta a si mesmos, as assembléias de acionistas sendo apenas, a maior parte do tempo, pálidas juntas de registro. Detentores da vida comum, esvaziam progressivamente de seu poder as instituições democráticas. O povo, que deserta as urnas, não se equivoca,. Os detentores dos meios de comunicação, jornais, rádios, televisões, estão eles também sempre mais concentrados, e os produtores de filmes, que invadem nossas telas e

moldam a mentalidade das novas gerações, são verdadeiros impérios que impõem seus produtos ao mundo inteiro. Todos estes poderes financeiros dispõem cada dia mais de nossa cultura, de nossa informação, da educação de nossas crianças. Finalmente, agem sobre nossa vida particular e nossa saúde, submetidas a sua influência publicitária incisiva, cientificamente concebida para moldar nosso inconsciente e ditar-lhe nossas decisões e nossos comportamentos, sob a aparência da liberdade.

Para designar tal sistema a palavra *liberalismo* é imprópria. A margem de liberdade estreita-se para cada indivíduo, já que todos são arrastados numa marcha cega que apenas alguns manipulam, embora também eles arrebatados por uma corrente tida por fatal.

Uma vez mais, esses novos déspotas que agem na sombra não são necessariamente incapazes ou imorais. Podem mesmo ser muito competentes no seu domínio e por vezes íntegros no seu comportamento privado. Mas, essa nova forma de servidão anônima torna-se cada vez mais incompatível com uma verdadeira democracia. É, sobretudo, contrária à dignidade humana e à ética cristã. Opõe-se disfarçada mas eficazmente à *liberdade* e à *responsabilidade* dos indivíduos, fatores indissociáveis dessa dignidade e dessa ética.

## 4. Por um liberalismo social ou um socialismo liberal inteligentes.

Considerando-se esse açambarcamento de poderes por minorias, é tempo de redistribuir os direitos e as responsabilidades dos atores da economia, inspirando-se no que foi feito para os direitos políticos nas democracias. Já que, mais o poder econômico se concentra e se reforça, mais diminui o poder político dos magistrados e dos cidadãos, é preciso, como se disse, *democratizar a economia*. É necessário devolver, a cada parceiro do trabalho criador, o poder de exercer sua responsabilidade de ser humano adulto e digno. O liberalismo orgulha-se, quando é racional e não selvagem, de desenvolver *a responsabilidade de cada indivíduo* nas decisões importantes da sociedade. Viu-se que essa vocação à responsabilidade individual era fruto da ética cristã, reformada especialmente, gerada pela vocação de cada crente para o sacerdócio universal. Essa vocação no plano espiritual induz outra no plano temporal, político e econômico. Mas, certo liberalismo de fachada, o neoliberalismo, que busca o enriquecimento individual pelo açambarcamento dos direitos de disposição do trabalho alheio, ao contrário mata essa responsabilidade na grande maioria, o que conduz à concentração dos poderes nas mãos de alguns e à *irresponsabilidade crescente* dos trabalhadores por seu trabalho. E esses poucos não são nem mesmo os que autenticamente tomam as decisões: são mais objetos que sujeitos de uma evolução tida indevidamente por fatal.

Para corrigir o desinteresse crescente dos trabalhadores, o artificial estímulo ao trabalho mediante prêmios de zelo ou de produtividade, de tipo puramente materialista, é procedimento que destrói o clima de confiança, que deve reinar entre todos os parceiros da empresa. Suscita a inveja, o favorecimento, a desconfiança recíproca e finalmente o esgotamento nervoso dos mais ativos, o estresse dos mais zelosos. É, também, altamente

oneroso para todos, por causa dos seus reflexos sobre a saúde, a custos sempre crescentes, e conduz definitivamente à destruição da vida conjugal, familiar e social.

Como o estatismo, o regime do Estado empreendedor, nada resolve, porque tem, também, a tendência para aumentar a concentração dos poderes e a irresponsabilidade dos indivíduos, impõe-se *inventar* novas estruturas de redistribuição do poder econômico. Urge conceder aos atores da economia, a todos os atores, direitos novos: direitos de *participação* nas decisões importantes que lhes dizem respeito. É preciso, sobretudo, dar ao trabalho o direito de participar, segundo modalidades eqüitativas a inventar, na eleição dos órgãos de direção, ao menos nas grandes empresas onde o capital é cada vez mais anônimo.

Cumpre levar em conta o fato de que os atores reais da economia são tanto os coletores de capitais, que fornecem o capital da empresa, quanto os trabalhadores, em todos os níveis, que contribuem com suas habilidades. Trata-se de restaurar entre eles uma colaboração harmoniosa, muitas vezes perturbada por conflitos prejudiciais a todos. Cabe, por conseguinte, matar na raiz a oposição arcaica, onerosa e antieconômica, do capital e do trabalho. Hoje, sabe-se que não há capital sem trabalho prévio para constituí-lo, nem, afora a exceção ainda possível às vezes no comércio e no artesanato, trabalho sem capital anteriormente investido. Importa, portanto, harmonizar os direitos e as responsabilidades desses dois fatores de produção, o capital e o trabalho. Mesmo se seus interesses divergem aparentemente a curto prazo, convergem a longo prazo. Os trabalhadores, considerados seres menores por muito tempo, como haviam sido os cidadãos antes do advento das democracias, são hoje seguramente tão capazes de avaliar uma gestão inteligente quanto certos acionistas. E muitas vezes estão melhor situados que a maioria destes últimos para discernir onde se acham os interesses reais da empresa, que são também os seus, como também os do capital do qual sabem muito bem que não podem prescindir.

A negociação entre as partes interessadas, é verdade, como na democracia, é objeto de experiência que pede certo período de aprendizagem para todos. Mas, tal experiência, mesmo difícil para as duas partes, será sempre menos onerosa, para a empresa e para a comunidade, do que o imenso desperdício que engendram os conflitos sociais, as greves, e mais ainda o desemprego. Este, aliás, poderia ser reduzido em tempo de crise por inteligente repartição do trabalho, seguida de redistribuição de tarefas, no quadro de uma restruturação consensual, progressiva e não autoritária e brutal.

Há muito tempo já que homens clarividentes, católicos e protestantes, como aqueles dos quais se falou acima, ou, mais recentemente, como E. Mounier, D. de Rougemont, do movimento do *personalismo cristão*, C. Gruson e mesmo o General de Gaulle (ele falava da associação entre trabalho e capital), mostraram o caminho de uma reflexão nova sobre essa matéria. Reflexão que deve tanto aos méritos do liberalismo social quanto aos das diversas correntes socialistas e sindicalistas. Trata-se de humanismo espiritual, de personalismo social e federalista, cujas raízes mergulham em tradição cristã muito antiga. Mas, é o lugar aqui de recordar que os precursores clarividentes, que estão na origem dessa tradição, haviam já denunciado os direitos exclusivos, que o capital se arrogava sobre o trabalho, bem antes que os marxistas tivessem explorado, em prol do comunismo, os descontentamentos e a revolta provocados por essa injustiça. Em seguida ao liberal S. de Sismondi (ver acima), o

"radical" de Genebra, James Fazy, também este conquistado ao liberalismo, denunciava, desde 1830, os abusos de poder da "classe financeira", "a classe que oprime", dizia, e que constitui nova "espécie de aristocracia" antidemocrática. Reprovava os capitalistas por conduzirem "segundo vistas estreitas e determinadas todas as operações centrais da produção" e de perceber "salário exorbitante por esse trabalho sem inteligência". E, prosseguia, "os outros executam... trabalhos manuais que só lhes conferem magro salário". Os primeiros fazem, aliás, mau cálculo econômico, dizia também, porque "os benefícios, que arrancam dos trabalhadores, impedem estes de consumir." Era partidário de nova forma de crédito, o crédito mútuo, porque, dizia, "o crédito deve ser para a vida civil o que a eleição é para a vida política." Se, ao contrário, o capital é distribuído de forma "anárquica e arbitrária", em vez de essa distribuição ser "operada pelos próprios trabalhadores", a produção acha-se exposta "a milhares de acidentes imprevistos". Assim, associando trabalho e capital na distribuição do capital, atingir-se-á "alta civilização". [138]

Nas diversas concepções da *participação operária* e da *gestão paritária*, não se trata de restringir os poderes da indispensável autoridade de execução do trabalho, nos diversos níveis. O objetivo de tal redistribuição de poderes na empresa é, ao contrário, reforçá-los conferindo aos conselhos executivos (conselhos de administração) legitimidade democrática nova. Empresas, cada vez mais numerosas aliás, projetam-se nessa direção adotando novas formas de *participação.* Se bem que muito tímidas ainda, tendem a reforçar as responsabilidades de cada indivíduo. Os que fornecem o capital e os que emprestam suas habilidades para o trabalho são cada vez mais solidários. Confundem-se mesmo progressivamente em novas formas de capitalismo popular em plena decolagem.

Trata-se para as novas gerações de entrar, desde que possível, na segunda fase da história da democracia. Tal democratização nada tem a ver com a estatização. O princípio de gestão paritária das empresas já foi introduzido, mas muito superficialmente, pela *participação operária* em diversos níveis, em vários países. Por vezes, graças às relações harmoniosas entre os sindicatos operários e as organizações patronais, *convenções coletivas de trabalho* obtiveram da parte do governo reconhecimento conferindo-lhes força de lei, obrigatórias para todas as empresas do ramo. Essas convenções podem ser modificadas pela negociação entre as partes interessadas. Na Suíça, por exemplo, convenções desse tipo garantiram a este país, nos últimos decênios, *a paz do trabalho*, que lhe permitiu tornar-se um dos mais ricos do mundo.[139]

É preciso ir urgentemente mais longe para realizar verdadeira democracia econômica.

Não se trata apenas de questão que decorre da ética individual. Urge sublinhá-lo, porque muitas vezes se formam mal-entendidos a esse respeito, julgando alguns que um pouco mais de moral pessoal bastaria para assegurar um funcionamento normal da economia. Trata-se, realmente, de problema de ética social e política. São os *mecanismos* de funcionamento de nosso sistema econômico que devem ser modificados.

[138] J. Fazy, Principe... op. cit., p. 71 a 76, 81 a82, 2000 a 201, 232 a 233, 236 a 237, 243, 250, 251 e 278.

[139] Cf. Ethique, Eglise et société, Institut d'Ethique sociale da FEPS, Berna e Lausanne, 1933. Fabien Dunand, Le modèle suisse, Lausanne, 1991.

É preciso apelar-se para nova ética coletiva, que convém renovar à luz da ética social cristã. Com efeito, enquanto o capital se mantiver sozinho decidindo a marcha dos negócios, com a preocupação dominante do lucro máximo, para os acionistas antes de tudo, a economia prosseguirá numa corrida louca, porque desequilibrada, e em crescimento cego sob todos os aspectos.

Para retomar ritmo de cruzeiro inteligente, convém, portanto, que o trabalho se associe ao capital nas grandes empresas, quer para a escolha das orientações importantes quer para a eleição dos órgãos de direção.

Esse objetivo figura entre muitos outros, que importa realizar para equilibrar hoje a economia local, nacional e mundial. É essencial. Uma vez alcançado, é certo que todos os problemas econômicos e sociais do planeta não serão logo por isso resolvidos. Mas, os novos órgãos de direção assim democratizados estarão mais livres e mais tranqüilos para apreciar e realizar simultaneamente o bem geral da economia, as exigências do ambiente e as necessidades particulares de sua própria empresa. E, sobretudo, boas estruturas de participação, de acordo e de negociação reduzirão as perdas enormes devidas aos conflitos sociais e às hostilidades políticas que deles decorrem, no plano nacional e internacional. Além disso, atenuar-se-ão, também, os problemas pessoais graves, devidos à falta de confiança entre colaboradores atrelados ao mesmo trabalho. Passar-se-á, assim, de uma economia de marcado para *uma economia social de mercado* digna desse nome, fundada em parceria verdadeira entre capital e trabalho. A confiança, a transparência, as habilidades agregadas são as condições necessárias de eficácia inteligente.

Que progressos seriam realizados se, em tempo de desemprego e de dispensa do emprego, por exemplo, soluções fossem procuradas em comum pelos representantes do capital e do trabalho, sem o temor paralisante do amanhã, e sem a perda de motivação dos colaboradores, em todos os níveis. Construir-se-ia uma economia que, incorporando em si mesma seus mecanismos reguladores, só deixaria para o Estado o que deriva de sua vocação legítima, especialmente a cultura intelectual e a formação científica e técnica, a cada indivíduo segundo sua capacidade, a legislação reguladora, a proteção e a promoção dos fracos, dos deficientes e sua reinserção social, em colaboração com as empresas e as organizações sociais e humanitárias privadas.

É, assim, que se atingirá o domínio progressivo do desenvolvimento econômico mundial. Diminuir-se-ão as graves tensões sociais universais de hoje, fontes de explosões em cadeia de amanhã. Com efeito, os riscos são tanto locais quanto mundiais.

Não se trata, repitamo-lo, de negar a existência das leis de mercado, imperativas no mundo inteiro. Mas, é preciso que essas leis ajam no interior de um quadro de leis sociais iguais para todos, numa dada região. Perigosa é a visão ideológica atual, que preconiza uma globalização precipitada da economia mundial.

É preciso dirigir-se para uma legislação internacional cada vez mais universal, sancionada por poderes políticos também universais. Lembrar-se-á de quantos precursores da legislação do trabalho, que citamos, tinham sido clarividentes ao reclamar tal organização internacional, desde o início do século XIX. Já eram desacreditados, como são hoje os que se opõem ao desmantelamento das aquisições sociais, universalmente ameaçadas.

O combate pela democratização da economia, vê-se, será longo, difícil e complexo. Como foi e como permanece sendo, aliás, o combate pela democracia política e os direitos do homem, há muitos séculos. Mas, trata-se da dignidade de todos os atores da economia, cujo reconhecimento é tão importante quanto o dos direitos do homem, para o desabrochar dos povos e a estabilidade das sociedades.[140]

## 5. As advertências da História.

A História nunca se repete. Mas, tem lições muito esclarecedoras para situações análogas. Quando no século XVII, os detentores dos poderes políticos concentrados do Antigo Regime ouviram em tempo, como na Inglaterra, as justas reivindicações dos reformistas moderados, conquanto estes já fossem muitas vezes tidos por perigosos utopistas, a conquista dos direitos democráticos novos fez-se com relativa calma. Relativa, porque se sabe que toda reforma, referente a redistribuição de direitos e de privilégios de minorias, depara inevitavelmente com a oposição violenta dos conservadores interessados, cegos para seus verdadeiros interesses a longo prazo.

Mas, quando os moderados são ignorados e os conservadores obstinados, como foi o caso na França no século seguinte ou também na Rússia um século mais tarde, são os violentos que acabam vencendo, ao custo de sangrentos combates revolucionários, seguidos de brutais vinganças provisórias dos conservadores contra-revolucionários.

Foi necessário na França o Terror, depois de um século de revoluções e contra-revoluções, para que acabassem por triunfar os direitos do homem, não obstante solenemente proclamados no início desse longo processo. É pouco menos de um século que nos separa da revolução bolchevique, e a Rússia não conseguiu ainda verdadeiramente livrar-se do despotismo, que reconstruíra, tomando emprestado certos traços ao dos czares.

Mas hoje, a História acelera-se e os eventos contemporâneos precipitam-se. Se há utopia particularmente perigosa atualmente, ela acha-se do lado daqueles que fingem ignorar que não se brinca com as pressões históricas surgidas da pobreza e da humilhação. O tempo do despotismo esclarecido em economia será em breve completado, o das minorias que decidem, concentrados nos países ricos, e cujos vassalos se acham dispersos no Terceiro Mundo. Bilhões de atores sem poder aguardam, na sombra, novas leis que sua dignidade reclama. Se os moderados, respeitando os autênticos direitos do homem, não inventarem rapidamente novas estruturas, aqui como alhures, para quebrar o antagonismo entre o capital concentrado e o trabalho rarefeito, essas massas vigorosas (50% de jovens), mas pouco instruídas e sem futuro, lançar-se-ão em aventuras sangrentas e sem saída, sob a condução de novos déspotas demagogos. Todos os tipos de integrismos exploram já seu desespero. O verdadeiro liberalismo, o

[140] No último instante da releitura desta obra, vem-se a saber que a Europa dos Doze, exceto a Grã-Bretanha, acaba de redigir uma norma obrigando as maiores empresas européias a constituir *comitês de empresas* com seus empregados. A nova lei, que entrar em vigor em 1996, foi adotada em Bruxelas, em 22 de setembro de 1994, após catorze anos de discussões. Ela só contempla agora procedimentos de "informação e consulta". Ainda se está longe de uma verdadeira *participação*. Mas esse pequeno passo, num longo caminho, merecia ser ressaltado.

liberalismo social, o que reivindica ao mesmo tempo a responsabilidade de cada indivíduo e a solidariedade de todos, poderá abrir os olhos? Saberá criar, em tempo, as novas estruturas da sociedade, capazes de harmonizar a vida social e de quebrar as estéreis ideologias de combate? Saberá abrir, para todos, verdadeiros espaços de responsabilidade, respeitando ao mesmo tempo a liberdade racional e a justiça inteligente?[141]

Ou o liberalismo destruir-se-á, recusando sua aliança com um autêntico socialismo liberal, e soçobrando numa forma de integrismo capitalista já atuante de modo visível hoje? Esse é o risco ideológico do mundo atual. E os cristãos, detentores de visão equilibrada do mundo, saberão transmitir seu encorajamento às novas formas de democratização, que exige sua ética nas circunstâncias particulares de nossa época?

[141] Sobre esses assuntos, convém ler C. Gruson, Programmer l'Espérance, Paris, 1976; e P. Ladrière, C. Gruson, Ethique et gouvernabilité, un projet européen, Paris, 1992; Coleção, Ethique, Eglise et Société, Institut d'Ethique Sociale de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse, Berna e Lausanne, 1993.

# CONCLUSÃO

## A Igreja Universal, Sentinela das Nações

O imperativo missionário e profético das Igrejas foi claramente definido por Cristo, quando ele deixou seus discípulos: "Todo poder me foi dado, declarou ele, no céu e na terra. Ide pois: fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a observar tudo o que vos ensinei. E eu estarei convosco todos os dias até o fim do mundo." (Mateus, c. 28, v. 19, 20)

Essa vocação não se concretiza por si mesma. Com efeito, os crentes estão sempre tentados a furtar-se à sua tarefa pessoal de evangelização e à missão profética, e muitas vezes custosa, de sua Igreja. Perdendo sua liberdade espiritual, são freqüentemente inclinados a se adaptarem sem reserva aos interesses, costumes, valores e crenças de sua civilização, nação e meio social.[142] Por isso, para auxiliá-los a perceber, nessas heranças preciosas mas muitas vezes enganosas, o que é bom e o que não é, o apóstolo Paulo dá aos crentes esta recomendação fundamental para a elaboração de sua fé e de sua ética: "***Não vos conformeis*** com o mundo presente, mas sede ***transformados*** pela ***renovação*** de vossa ***inteligência***, para ***discernir*** qual é ***a vontade de Deus***: o que é bom, o que lhe é agradável, o que é perfeito."(Romanos, c. 12, v. 2)

Essa inconformidade cristã e essa exigência de conformidade com o Evangelho conferem, ao mesmo tempo, emancipação preciosa e exigência custosa. Emancipação que permite a cada um desfazer-se das servidões e das coações da sociedade, do medo das oposições, das perseguições mesmo, ou simplesmente do que-dirão. Mas, é uma exigência que faz também dos fiéis seres a parte, testemunhas, "enviados", "missionários" no mundo, "núncios", "apóstolos" (todos esses termos sublinhando o fato de ser "enviado").

A independência de seus comportamentos e de seus julgamentos morais, especialmente em ética social e em política, assim como em seu testemunho explícito dado a Cristo, está na origem da rápida expansão do cristianismo na bacia mediterrânea, depois no mundo inteiro. Ela permanece a condição primeira de nova expansão do cristianismo no mundo atual, correspondendo à expectativa secreta dos povos modernos desorientados. Mas, essa liberdade dos crentes é muitas vezes mal compreendida, e às vezes mal recebida, mesmo no seu próprio meio religioso, familiar ou civil.

No tocante a essa ética, independente dos julgamentos e dos hábitos das pessoas de seu convívio, e dependente só da Palavra de Deus, é notável constatar que, contrariamente aos judeus de sua época e aos filósofos e moralistas profanos ou religiosos de todos os tempos, Jesus nunca procurou fazer um resumo sistemático da verdade divina, de cuja transmissão fora encarregado. Também não se interessou pelo problema do Bem e do Mal, considerado como um problema em si, que pudesse ser resolvido independentemente das promessas e das exigências da Palavra de Deus. Essa realidade trágica do Mal, tão terrivelmente visível em toda a criação desnaturada, ele a

[142] Cf. A . Biéler, Le service de l'éthique chrétienne, em *Choisir*, Genebra, dezembro 1979.

deparou ao longo de todo o curso de seu ministério. Revelou-nos sua amplidão na cruz. E, finalmente, venceu-a no dia de Páscoa. Para vencê-la no cotidiano, sua única preocupação, seu alimento, dizia ele, era *fazer* a vontade de Deus. (João, c. 4, v. 34).

Notemos igualmente que para ele, não há diferença alguma entre conhecer a verdade e praticar a vontade de Deus. Chega mesmo a formular uma expressão inopinada, muito significativa sob o aspecto semântico, dizendo que é preciso "*fazer a verdade*" (João, c. 3, v. 21). Isso quer dizer que a verdade não se *diz* apenas, mas ela também se *faz*, prática e concretamente, quando ela é a verdade de Deus.

E essa verdade de Deus, Cristo a lê na Lei e nos Profetas, que ele reinterpreta completando seus ensinamento de forma perfeita.

De nossa parte, podemos ler essa verdade, ouvir e fazer, na Lei e nos Profetas, à luz da vida e da obra de Cristo, esclarecidos pelo seu Santo Espírito e na perspectiva daquilo que ele denomina seu Reino. Esse Reino é a sociedade perfeita que Deus projeta no horizonte da História universal, como o fim último da humanidade e de cada vida humana.

Assim, todo homem e toda mulher não têm outra identidade última, hoje, senão sua vocação para viver uma vida nova, com uma ética nova, em comunhão espiritual com Cristo. Do mesmo modo, toda sociedade, seja qual for, não tem outra finalidade última senão sua vocação para refletir, na sua ética social e suas instituições, essa sociedade nova e perfeita que Jesus chama de Reino de Deus. É para esse modelo de vida que devem marchar os indivíduos e também, na sua profanidade, as civilizações, sabendo todavia que não o alcançarão jamais perfeitamente, neste tempo provisório da História do mundo.

Essa última advertência sobre o advento do Reino, ao mesmo tempo próximo e longínquo, deve ser constantemente repetida, a fim de que os crentes com isso se regozijem e encorajem, ao invés de se surpreenderem e desencorajarem. Urge que com isso se robusteçam, pois a prática da ética cristã é muitas vezes acompanhada de contrariedades e mal-entendidos. Em qualquer que seja a sociedade, no Norte como no Sul, no Leste como no Oeste, essa ética anda contra a correnteza das idéias recebidas, dos conformismos sociais ou religiosos, e sobretudo dos interesses egoístas dos poderosos e dos violentos. Ela contradiz os privilégios injustos e as concentrações e poderes usurpados, religiosos, políticos ou econômicos. Por isso, suscita oposições e recriminações, em seqüência àquelas que o próprio Cristo experimentou. A ética cristã, com efeito, nada mais é que "o seguimento de Cristo", para retomar a expressão de Dietrich Bonhoeffer. Certos teólogos católicos falam de "cristificação" do homem, um pouco no sentido da "teosis" dos ortodoxos e na linha da "santificação", cara à teologia protestante. E porque esse "seguimento de Cristo" é custoso, como nos lembra Bonhoeffer, e pode ser um "seguimento crucificante", segundo os termos do teólogo T. Käsemann, ele atrai muitas vezes sobre os cristãos, a par da gratidão e às vezes do elogio, os sarcasmos, a calúnia, as campanhas de difamação (como regularmente padece o Conselho Ecumênico das Igrejas) e, em alguns países, a perseguição, a prisão, a tortura e por vezes a morte.[143]

[143] Cf. Ph. Maury, Evangélisation, acte politique, Genebra, 1957.
J. Ellul, Politique de Dieu, politique de l'homme, Paris, 1966.
L. Rumpf, Chrétiens devant l'injustice, Genebra, 1985.

Por todos esses motivos os cristãos são continuamente tentados a adotar as éticas de seu meio, no que elas têm de bom e no que elas têm de perverso, e de se instalarem no conformismo ideológico e social.

Ora, deixando-se assim neutralizar e renunciando à sua missão de sentinelas incumbidas de vigiar os povos para evitar que se afundem na autodestruição, as Igrejas e os crentes assumem terrível responsabilidade, porque arrastam consigo toda a sociedade para o caos espiritual. Dessa forma, como nos ensinam Cristo e os profetas (Mateus, c. 23, v. 37; Lucas, c. 13, v. 34; Ezequiel, c. 33, v. 2, 6), eles tornam-se involuntariamente cúmplices das crises de civilização, das extravagâncias religiosas, das místicas políticas perversas, das guerras e das revoluções. Estas podem, mesmo, ser muitas vezes cometidas aparentemente em nome dos mais nobres ideais. Mas, esses ideais acham-se pervertidos, porque foram consagrados indevidamente e elevados ao nível de valores *independentes*, de ídolos, que usurparam o lugar de Cristo na vida dos povos e dos indivíduos.

O serviço específico e grandioso da ética cristã consiste, portanto, em proporcionar, sempre de novo, aos indivíduos e aos grupos sociais, a Palavra ao mesmo tempo de julgamento e de liberação que Deus pronuncia no Evangelho.

Esse magnífico ministério de aconselhamento confiado aos cristãos reclama de sua parte audácia, mas ao mesmo tempo muita humildade, como lhes recomenda o apóstolo Paulo. “Sede muito razoáveis, dizia-lhes, para não serdes pretensiosos” (Romanos, c. 12, v. 3). Com efeito, se os cristãos e seus teólogos vivessem sempre e sob todos os aspectos a ética de Cristo e se os não cristãos não a conhecessem de nenhum modo, os primeiros poderiam apresentar-se como modelos perante os segundos. Mas, não é tão simples assim. De fato, se é muito verdadeiro que Cristo é o Senhor único da Igreja universal, aquela que congrega todos os cristãos do mundo no serviço de todos os povos, trata-se de uma Igreja que, na direta sucessão do apóstolo Pedro, o renega com freqüência. A ética dos cristãos, às vezes tão distante da ética de Cristo, não pode, portanto, jamais pretender ser exemplar em todos os aspectos. Mas, o que deve ainda tornar os cristãos mais humildes é que o Senhor da Igreja lhes diz que ele é, ao mesmo tempo, o Mestre de todos os homens e de todas as mulheres da terra. Ora, para estes, a única razão de viver, saibam-no ou ignorem-no, se acha na sua vocação para encontrar Cristo. Também eles o procuram às apalpadelas, com toda a criação que, diz-nos o apóstolo Paulo, aspira à sua liberação. E, por outro lado, o Senhor busca-os incansavelmente. Está perto deles e diante deles. Por isso, eles percebem-no já, muitas vezes sem conhecê-lo. E isso traduz-se na sua ética, que é às vezes mais próxima da de Cristo que a moral praticada pelos cristãos. O ensino de Cristo sobre o Julgamento Final (Mateus, c. 25) no-lo adverte. Ele é severo para com os crentes. Por isso, sob esse aspecto, não há especificidade *externa* da ética cristã. O comportamento e o copo de água do cristão oferecido a quem tem sede não são externamente diferentes do comportamento e do copo de água do não cristão. A especificidade da ética cristã só é garantida pela sua adequação ao ensino e à vida de Cristo. E os cristãos não têm o monopólio dessa conformidade. (Já se sublinhou isso, quando se falou do bom uso das diversas crenças difundidas no mundo.)

Mas, por outro lado, os não cristãos não estão mais garantidos do que os cristãos de se comportarem conforme a verdadeira vocação de sua humanidade. Também eles são

tentados a se entregarem a uma ética ilusória, fruto de ideologias e de crenças enganosas, que concorrem para sua autodestruição. Por isso, o serviço específico dos cristãos com referência às éticas religiosas ou de origem profana ( como, por exemplo, as éticas ideológicas do capitalismo privado e das diversas formas de capitalismo de Estado) consiste, segundo o apóstolo Paulo, a examiná-las soberana e livremente, com discernimento, para reter o que é bom e rejeitar o resto (Tessalonicenses, c. 5, v. 21). E o que é bom para todo homem, toda mulher e toda sociedade é o que segue o sentido da ética de Cristo e de seu Reino, perceptível pela escuta do Evangelho.

Enfim, transposta para o plano político, essa vontade divina deve ser traduzida pelos cristãos em *projetos de sociedade,* que possam ser compreendidos e aceitos pelo maior número de pessoas possível. Trata-se de nível ético inferior que, para uso de toda a sociedade profana, não é aquela que os cristãos adotam para si mesmos, em razão de sua fé. Por exemplo, a respeito do álcool, da droga, do sexo e do dinheiro, o cristão será muito mais exigente moralmente consigo, do que poderá ser para a sociedade no seu conjunto. Se ele é abstêmio, por solidariedade com os alcoólatras, ou se ele se impõe em matéria de despesas a sobriedade que lhe recomenda o Evangelho, ele não recomendará as mesmas normas para toda a sociedade.

Todavia, mais exigentes consigo que para o corpo social, que não partilha ainda no seu conjunto suas motivações, os cristãos devem empenhar-se por fazer que, no plano político e nos limites das contingências históricas e das relações de força, a lei se aproxime, ainda assim, o mais possível das exigências divinas.

Assim, no plano da ação coletiva, os cristãos nunca podem esperar obter resultados inteiramente satisfatórios. Estes são sempre relativos, sujeitos a revisão e aperfeiçoamento, objetos de combate permanente.

E nesta busca de natureza política, pouco lhes importa, se são verdadeiramente livres, saber se tal norma proposta, que acham justa, procede deste ou daquele grupo político, prisioneiro desta ou daquela ideologia; se ela favorece ou não seus interesses particulares e os de seu meio social; se contradiz ou não as idéias herdadas. O único critério de sua ação é a convergência desta, mais ou menos imediata e real, com os apelos do Evangelho.

Neste difícil, mas insubstituível, serviço da evangelização e da difusão da ética cristã no mundo, os cristãos, sejam ouvidos ou sejam desacreditados, sabem que são, a despeito de suas enfermidades, o sal da terra, o fermento regenerador de toda civilização e de toda cultura, os portadores da esperança do mundo.

Com efeito, um dia “todo joelho dobrar-se-á perante o Senhor e TODA LÍNGUA GLORIFICARÁ A DEUS”. (Romanos, c. 14, v. 7, 8, 11).

# ÍNDICE

Introdução à Edição Brasileira

Resumo ..... 5

Prefácio ..... 6

Introdução

***Os Protestantes, "Oportunidade ou Ameaça" para a Sociedade?***

1. A sociedade moderna constrói-se segundo "um modelo individualista de origem calvinista". 14

2. A filosofia política do "Contrato Social" ..... 15
3. A opinião de dois observadores católicos sobre os protestantes ..... 16
4. A Reforma, revolução emancipadora ou materialista? ..... 18
5. Capitalismo e marxismo, subprodutos do protestantismo? ..... 20
6. Entre calvinistas e luteranos, nuanças ..... 20
7. Permanência de certos traços de caráter entre os protestantes ..... 21
8. Finalmente: os protestantes, "oportunidade ou ameaça" para a sociedade? ..... 22
9. Observações pessoais ..... 23

Primeira Parte

***Os Protestantes e o Advento das Grandes Democracias***

Capítulo I

**As Raízes da Democracia**

1. A emergência dolorosa de um novo mundo ..... 26
2. O despertar maravilhoso dos humanismos complementares. ..... 27
3. Deplorável divórcio. ..... 28
4. Do absolutismo de direito divino à democracia. ..... 30
5. As prioridades da Reforma. ..... 32
6. Lutero abriu o caminho, Calvino alargou-o ..... 35
7. A Reforma: nem começo, nem arremate, mas uma marcha para um ecumenismo respeitoso das diversidades. ..... 36
8. A legitimidade da democracia contestada por Roma. ..... 38
9. Um freio no desenvolvimento democrático dos protestantes. ..... 40
10. Obrigação e limites da submissão às autoridades. ..... 41
11. A Igreja, sentinela da democracia. ..... 43

Capítulo II

**Os Combates pela Democracia**


l. A democracia na cidade de Calvino. ..... 47
2. Moral calvinística e moralismo calvinista ..... 49
3. As origens da democracia na Grã-Bretanha ..... 52
4. A primeira revolução democrática de uma grande potência européia.
Os Puritanos ..... 55
5. Uma democracia moderada: a realeza parlamentar. ..... 56
6. O espírito da Reforma difunde um fermento democrático por diversas regiões da Europa. ..... 57
7. O fermento democrático chega à América. ..... 58
8. Um tipo de sociedade protestante radicalmente novo. ..... 60
9. A primeira revolução anticolonial.
Os fundamentos espirituais da independência. ..... 61
10. A Revolução Francesa, produto comum do espírito das Luzes e do fermento protestante. ..... 65
11. Uma vanguarda do protestantismo levanta-se contra a discriminação racial e a escravidão. ..... 68
12. Uma história inacabada. ..... 77


Segunda Parte

*Os Protestantes e o Desenvolvimento das Sociedades Modernas*

Capítulo III

**Os Fundamentos de um Desenvolvimento Justo**


1. A prosperidade das sociedades protestantes e o contraste Norte-Sul no desenvolvimento da Europa. ..... 80
2. Alguns princípios fundamentais na origem de um desenvolvimento econômico justo. ..... 83
3. A luta clássica entre conservadores e inovadores, na sociedade e na Igreja. ..... 84
4. As novas dimensões do mercado. Da ética individual à ética social. ..... 85
5. Um profeta da era industrial. ..... 87
6. A ética calvinista do trabalho. ..... 88
7. A ociosidade, o desemprego e os lucros abusivos. ..... 90
8. O conceito reformado do salário. ..... 91
9. Contra a exploração dos trabalhadores. ..... 92
10. Legitimidade do comércio, das trocas e da divisão do trabalho. ..... 93
11. Nas situações de penúria e açambarcamento, um controle de preços é indispensável. ..... 94
12. A poupança e o empréstimo a juros. ..... 94
13. Contra os abusos do poder do dinheiro e a hegemonia do capital sobre o trabalho. ..... 96
14. Controlar a economia. ..... 97


Capítulo IV

**A Ética Cristã em Luta com as Ideologias Contemporâneas**

1. Ética cristã e capitalista: convergências e divergências. ..... 99
2. A insubstituível vocação crítica da ética cristã. .....102
3. Origem e desenvolvimento das ideologias modernas.....103
4. As falsas esperanças das ideologias profanas.
Do capitalismo ao comunismo. .....106
5. Bom uso das ideologias profanas e das diversas crenças.
A preciosa liberdade cristã no diálogo das religiões.....115

Capítulo V

**Os Combates pela Justiça social. O Engajamento das Igrejas e o Ecumenismo**

1. A grande surpresa do desenvolvimento louco.....119
2. Os cristãos em socorro dos pobres.....122
3. Na origem das leis sociais: alguns protestantes corajosos e desacreditados. .....124
4. À procura de melhores relações sociais, especialmente entre o trabalho e o capital.
O *cristianismo social* protestante e o *catolicismo social.* .....127
5. Nascimento e progresso do movimento ecumênico.
Faz-se necessário em todos os tempos apelar para a juventude e os leigos para descercar as Igrejas. .....131
6. A guerra e o neopaganismo. Como resistir?.....135
7. As democracias estão gravemente doentes e as economias arruinadas.
Sobre que bases reconstruir?.....139
8. Que unidade com Roma?.....144
9. Que Igreja hoje, por que sociedade?.....147

Capítulo VI

**Um Imperativo da Ética Cristã: Democratizar a Economia**

1. Um dever urgente e de longo fôlego. O combate do próximo século. .....154
2. A concentração de poderes, modelo histórico que já foi condenado. .....156
3. A corrida atual para a concentração dos poderes econômicos e financeiros. .....157
4. Por um liberalismo social ou um socialismo liberal inteligentes. .....160
5. As advertências da História. .....163

Conclusão .....165

**A Igreja Universal, Sentinela das Nações**

Índice.....169

André Biéler é professor honorário da Universidade de Lausanne. Nela ensinou ética social, assim como na Universidade de Genebra. Nascido em 1914, é licenciado em teologia e doutor em ciências econômicas.

Antes de ser chamado para o magistério, exerceu o ministério pastoral. Primeiro, estagiário na Igreja Reformada da França (em Chey, próxima de Poitiers), depois em Genebra (Chancy, Capelânia Universitária, Malagnou). É autor de numerosas obras, especialmente de *O Pensamento Econômico e Social de Calvino* (Prêmio Schapler, da Universidade de Genebra), *Liturgia e Arquitetura, Uma Política da Esperança* (Prêmio Noël, das Libraires religieux de France), *O Desenvolvimento Louco*, obras traduzidas, segundo os títulos, em inglês, alemão, espanhol, português e japonês.

Em *A Força Oculta dos Protestantes,* o autor, após rápido sobrevôo histórico, tenta ver o mundo contemporâneo à luz da revelação cristã. É, ao mesmo tempo, sinceramente ecumênico e cortesmente crítico. André Biéler

**A Força Oculta dos Protestantes**
Oportunidade ou ameaça para a sociedade? Prefácio de Jean-Bernard Racine, 260 páginas

Os julgamentos feitos sobre o papel dos protestantes na sociedade moderna são contraditórios. Para uns, esse papel é benfazejo, exemplar. Para outros, é detestável, perigoso. Alguns pensam que ele se acha na origem das grandes democracias e do desenvolvimento econômico ocidental. Outros julgam que é responsável pelo individualismo destruidor da sociedade contemporânea e inspirador de todos os abusos do capitalismo. Eis o problema proposto: em que medida o protestantismo é um dos fatores determinantes do desenvolvimento das mentalidades modernas e das sociedades democráticas e industriais contemporâneas? Noutros termos: o que é, nessas sociedades, herança do protestantismo e o que provém de outras influências?

Esse estudo fundamental de André Biéler ressalta o desafio dessas questões.

**A Força Oculta dos Protestantes**

acaba de ser impresso em novembro de 1995, na Toussaint, nas impressoras do Atelier Grand SA, impresssores-editores em Mont-sur-Lausanne (Suíça).

Possa essa pesquisa congregar todos os artesãos da paz, a fim de que a força oculta do Espírito alcance pouco a pouco sua realização.