

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PROGRAMA DE DOUTORADO EM SOCIOLOGIA

GLAUCO BARREIRA MAGALHÃES FILHO

O IMAGINÁRIO PROTESTANTE E O ESTADO DE DIREITO

FORTALEZA

2010

GLAUCO BARREIRA MAGALHÃES FILHO

O IMAGINÁRIO PROTESTANTE E O ESTADO DE DIREITO

Tese submetida à Coordenação da Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Sociologia.

Área de concentração: Sociologia

Orientador: Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques

FORTALEZA
2010

GLAUCO BARREIRA MAGALHÃES FILHO

Tese submetida à Coordenação da Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Sociologia.
Área de Concentração: Sociologia

Aprovada ___16 / ___08 ___/___ 2010_____

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Júlia Maria Pereira de Miranda Henriques (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. José Agamenon Bezerra da Silva
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. João Batista Costa Gonçalves
Universidade Estadual do Ceará – UECE

Profa. Dra. Rejane Maria Vasconcelos Accioly de Carvalho
Universidade Federal do Ceará - UFC

Prof. Dr. Manuel Domingos Neto
Universidade Federal Fluminense

RESUMO

A presente tese intitula-se “O Imaginário Protestante e o Estado de Direito”. O imaginário, em seu sentido estático, é concebido como representação do mundo, da cultura ou da fé. No sentido dinâmico, é a faculdade de reestruturar imagens, o projeto do que virá a ser. O imaginário social é uma projeção de valores coletivos de uma sociedade ou de um grupo social. Nós destacamos o imaginário de grupos religiosos protestantes, bem como as articulações entre imaginário social e imaginário individual, imaginário e ação social. O protestantismo que nos interessa é principalmente o calvinismo independente do século XVII na Inglaterra, embora não negligenciemos suas associações precedentes com o luteranismo e o calvinismo genebrino. O Estado de Direito é o Estado com limites constitucionais determinado pela separação e controle recíproco dos poderes, bem como pelo reconhecimento da autonomia humana pelos direitos individuais. O objetivo da pesquisa é mostrar como as doutrinas protestantes se transpuseram analogicamente para o campo político-jurídico de modo a estabelecer os fundamentos do Estado de Direito, bem como identificar a contribuição da militância política, ideológica e armada dos puritanos para o estabelecimento pioneiro do Estado de Direito na Inglaterra. A pesquisa segue o paradigma weberiano, o qual admite as crenças como motivo para as ações, bem como concebe a existência de uma força de transformação exercida pelas idéias. Algumas pesquisas e conclusões de Durkheim acerca da divisão do trabalho social e de Peter L. Berger acerca da secularização são também recepcionadas. É privilegiado um modelo de desenvolvimento de longa duração nos termos de Norbert Elias. O recorte temporal de maior destaque é o século XVII. Como material de pesquisa, nós utilizamos informações historiográficas e documentos produzidos no cenário histórico destacado.

Palavras-chaves: Imaginário, Protestantismo, Estado de Direito, Constitucionalismo

ABSTRACT

This thesis is entitled "The Protestant Imaginary and the Rule of Law". The imaginary, in its static sense, is conceived like the world's representation, of culture and faith. In the dynamic sense, it is the ability to restructure images, the project that it will become. Social imaginary is a projection of society's collective values of one society or social group. We highlight the Protestant religious group's imaginary, as well as the articulations between social imaginary and individual imaginary, social action and the imaginary. The Protestantism which interests us is mainly the independent Calvinism of the XVII England, although we do not neglect its previous associations with Genevan Calvinism and Lutheranism. The Rule of Law is the State with constitutional limits determined by mutual control and separation of powers, as well as for the recognition of human autonomy for individual rights. This research aims to show how the Protestant doctrines are transposed by analogy to the political-legal order to lay the foundations for the rule of law, and identify the contribution of Puritan's armed political activism and ideological to the pioneer settlement of the Rule of Law in England. The research follows the Weberian paradigm, which recognizes the beliefs as motive for the actions, thus conceives the existence of a transformation force which is exerted by ideas. Some research and Durkheim's conclusions regarding division of labor and of Peter L. Berger's apropos of secularization also received. A long-term developed model is privileged, according to Norbert Elias terms. The time frame most prominent is the seventeenth century. As research material, we used historiographical informations and documents produced on the highlighted historic setting.

Keywords: Imaginary, Protestantism, Rule of Law, Constitutionalism

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO E INTRODUÇÃO.....	1
1. POSTURA TEÓRICO-METODOLÓGICA.....	14
2. PARÂMETROS PARA A CONSTRUÇÃO DO PRESENTE OBJETO DE PESQUISA.....	26
2.1. Abstração.....	28
2.2. Modelos.....	29
2.3. Institucionalização e Legitimação.....	30
3. A REFORMA PROTESTANTE.....	35
3.1. Martinho Lutero.....	36
3.2. João Calvino.....	41
3.3. Os Princípios Básicos da Reforma.....	43
4. O IMAGINÁRIO PROTESTANTE.....	46
4.1. Imaginário, Direito e Religião.....	48
4.2. Imaginário, Religião e Protestantismo.....	49
4.3. Manifestações do Imaginário Protestante.....	53
4.4. A justificação pela fé e o Livre Exame das Escrituras.....	54
4.5. O Sacerdócio Universal de Todos os Crentes.....	57
4.6. Aplicações e reflexos do Imaginário Protestante na Teoria Política.....	59
5. O PAPEL DO PROTESTANTISMO NA CONFIGURAÇÃO DO ESTADO DE DIREITO.....	64
5.1. O Homem e a Cultura.....	64
5.2. Grupo Étnico e Cultura.....	68
5.3. A religião.....	72
5.4. Os Grupos Religiosos.....	76
5.5. Protestantismo e Puritanismo.....	77
5.6. O Protestantismo e a Modernidade.....	82
5.7. A Comunidade Puritana, a Identidade da Inglaterra no Século XVII e o Estado de Direito.....	90

6. O ESTADO DE DIREITO.....	104
6.1. A Caracterização do Estado de Direito.....	105
6.2. A Evolução Teórica.....	106
6.3. O Estado de Direito como Estado Constitucional.....	119
6.4. Estado de Direito e Subjetividade Humana.....	121
6.5. O Princípio do Estado de Direito.....	123
6.6. Conceito Formal e Material de Estado de Direito.....	128
6.7. Estado de Direito e Liberdade de Consciência.....	130
6.8. Estado Estamental, Estado Absolutista, Estado de Polícia e Estado de Direito.....	156
6.9. Estado de Direito e Democracia.....	157
7. O PROCESSO CIVILIZADOR, O ESTADO MODERNO E O PROTESTANTISMO.....	165
7.1. Processo Civilizador e Paz.....	166
7.2. Influências Protestantes.....	168
7.3. Estado de Direito e Controle Racional.....	170
7.4. Ascetismo Intramundano e sua Projeção Política.....	174
7.5. Controle Racional e Atividades Profissionais.....	178
7.6. Controle Racional e Política.....	179
7.7. Associativismo.....	182
7.8. Mecanicismo e Organicismo.....	184
7.9. A Divisão do Trabalho Social e a Racionalidade Protestante.....	189
7.10. Vocação e Dignidade Individual no Protestantismo.....	192
7.11. Processo de Humanização no Campo Político e Penal.....	194
7.12. Considerações sintéticas.....	198
8. O FENÔMENO DA SECULARIZAÇÃO.....	199
8.1. Secularização e Secularismo.....	199
8.2. Prenúncios judaicos.....	207
8.3. Catolicismo Romano.....	209
8.4. O Protestantismo.....	215
8.5. A Secularização do Político no Protestantismo.....	218

8.6. Clericalização e Cristianização.....	225
8.7. O Fermento Cristão na Consciência Profana.....	226
9. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	231
BIBLIOGRAFIA.....	235

APRESENTAÇÃO E INTRODUÇÃO

I

O presente trabalho constitui-se em uma pesquisa das homologias estruturais existentes entre o imaginário protestante e o Estado de Direito. De acordo com Raymond Boudon, a pesquisa das homologias estruturais consiste “em evidenciar o parentesco lógico entre dois fenômenos ou dois aspectos da ordem social”¹. Boudon afirma que foi esse o método utilizado por Max Weber na sua obra sobre a *Ética Protestante*. Também identifica o mesmo método na obra de Tocqueville intitulada *L’Ancien Regime et la Révolution*².

No protestantismo, a afinidade entre a visão religiosa e o Estado (laico) de Direito foi convertida em sinergismo revolucionário através de um processo de tradução do discurso de fundo religioso em discurso político. Isso se deu mediante aquilo que Boaventura Santos chama de *hermenêutica diatópica* (tradução entre saberes). A *hermenêutica diatópica* seria o *trabalho de interpretação entre duas ou mais culturas com vista a identificar preocupações isomórficas entre elas e as diferentes respostas que fornecem*³. Essas culturas diversas (no nosso caso específico, a política e a religiosa) podem estar dentro de uma só (mais ampla que as duas), como a cultura nacional.

¹ BOUDON, Raymond. *Métodos da Sociologia*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves Flores. Petrópolis: Vozes, 1971, p.92-93.

² TOCQUEVILLE, Aléxis de. *O antigo regime e a revolução*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009. Nessa obra, Tocqueville procura explicar a oposição profunda entre o caráter utópico e revolucionário da filosofia francesa do século XVIII e o pensamento empírico e reformador dos anglo-saxões a partir da diferença dos dois tipos de sociedade. Segundo ele, os filósofos franceses viviam distantes dos negócios e dos cargos públicos em uma sociedade já atulhada de funcionários, enquanto os ingleses eram mais engajados na vida pública. Poderíamos acrescentar a conclusão de Tocqueville o fato de que o caráter ativo dos pensadores ingleses foi influenciado também por sua formação protestante. No protestantismo, Deus deve ser glorificado pela vocação do cristão no mundo, o que reclama do crente uma postura ativa e produtiva.

³ SANTOS, Boaventura de Souza. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006, p. 124. O próprio Boaventura de Souza Santos propõe um exercício da hermenêutica diatópica a propósito da preocupação isomórfica com a dignidade humana entre o conceito ocidental de direitos humanos, o conceito islâmico de *umma* e o conceito hindu de *dharma*.

O protestantismo é um sistema simbólico de crenças definido a partir da reforma religiosa do século XVI. As suas vertentes que aqui recebem destaque são o luteranismo e, principalmente, o calvinismo (com suas múltiplas variantes). Secundariamente, estarão sendo mencionadas outras ramificações.

O Estado de Direito é aquele cujo governo está organizado e limitado por uma Constituição elaborada em bases antropológicas, ou seja, sob o paradigma da liberdade e da autonomia do homem. Tal Estado desenvolveu-se embrionariamente na Inglaterra como uma reação às tendências absolutistas de alguns monarcas, tendo seus delineamentos definidos com maior nitidez nos séculos XVII e XVIII.

Oliver Cromwell, juntamente com os puritanos⁴, foi uma figura política importante na construção histórica do projeto de um Estado de Direito, mas foi através da Revolução Gloriosa de 1688 que esse modelo de organização estatal se estabeleceu definitivamente. Entre os seus teóricos, nós encontramos John Locke (de formação puritana e, posteriormente, arminiana⁵) e Immanuel Kant (de formação inicial luterana e pietista), sendo o primeiro considerado o pai do liberalismo político e o segundo, o pai do liberalismo jurídico.

Os primeiros grandes passos no campo político em direção ao Estado de Direito foram provenientes das duas guerras civis resultantes do confronto entre o poder real e o Parlamento na Inglaterra do século XVII. Esses embates foram marcados por conflitos religiosos e culminaram com o julgamento e decapitação do rei. Foi em meio a esses eventos que ganhou relevo a liderança firme de Oliver Cromwell.

Cromwell foi um puritano convicto, eleito para a Câmara dos Comuns em 1640. Ele liderou a oposição às tendências absolutistas do rei Carlos I, tendo se revelado um general de profunda competência militar na primeira Guerra Civil (1642-1646). Nessa oportunidade, formou um regimento de cavalaria composto por protestantes exaltados com o qual conseguiu derrotar

⁴ O puritanismo foi um movimento dentro do protestantismo inglês do século XVII que lutava pela implementação de uma Reforma completa. Os que estavam sob sua bandeira protestavam contra o anglicanismo por manter muitas formas residuais do catolicismo romano.

⁵ Os arminianos eram protestantes holandeses que romperam com o calvinismo na questão da predestinação. No caso, eles defendiam a participação da liberdade do homem no processo de conversão. Já os puritanos eram calvinistas convictos, com raras exceções.

os realistas. Tendo saído triunfante da segunda Guerra Civil (1648), extinguiu a Câmara dos Lordes, identificando o Parlamento com a Câmara dos Comuns, além de ter influenciado o processo que condenou o rei Carlos I à morte em 1649.

O rei Carlos I foi feito prisioneiro quando o exército dos puritanos (“os cabeças redondas”), sob a liderança de Cromwell, ocupou Londres. O monarca foi condenado à morte por decisão de um tribunal parlamentar em razão de seus atos de tirania e de traição ao povo. Em 04 de janeiro de 1649, foi votada a instituição da República ou *Commonwealth*. O texto do ato constitutivo trazia: “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 nação⁶.”

Como toda Revolução gera instabilidade, Cromwell terminou por aceitar a proposta de concentrar em si o poder executivo e o comando do exército e da marinha, bem como um poder excepcional de criar normas através de decretos. O líder inglês, entretanto, recusou o título de *rei*, bem como o de *Lorde Governador*. Preferiu ser chamado de *Lorde Protetor*, pois esse último indicava a natureza provisória do seu cargo. No passado inglês, o título de *Lorde Protetor* fora associado aos regentes, terminando o exercício da função de seu portador com a maioria do soberano. Cromwell atribuiu a sua aceitação do cargo à ameaça de desordem nacional ocasionada por movimentos considerados radicais e anarquistas. Antônia Fraser⁷, em sua celebrada biografia de Oliver Cromwell, comentou:

O bispo Burnet contava uma história, segundo ele, ouvida de muitas fontes, sobre a autoconfessada relutância de Oliver, que costumava dizer em lágrimas preferir o cargo de pastor ao de protetor, visto não existir nada mais contrário ao seu temperamento do que uma demonstração de grandeza; na época, todavia, ele entendeu ser necessário evitar que a nação caísse na extrema desordem, abrindo suas portas ao inimigo comum; naquele intervalo, portanto, tratou de colocar-se entre os vivos e os mortos, segundo suas próprias

⁶ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Paulo Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 81. Aqui, vemos nação como uma comunidade de sentimentos da qual nasceram muitos Estados modernos.

⁷ Antônia Fraser é uma das mais importantes historiadoras da Inglaterra. Além de ter escrito diversas obras, recebeu o prêmio Wolfson de História em 1984.

palavras, até que Deus desse a conhecer Seus desígnios a respeito de como a nação deveria organizar-se⁸.

Cromwell aceitou um *Instrumento de Governo* (precursor das Constituições modernas) que limitava seu posto. Segundo esse documento, a competência normativa residiria em uma única pessoa e no Parlamento. A autoridade executiva caberia ao Lorde Protetor e a um Conselho, responsáveis pela elaboração de leis nos períodos em que o Parlamento estivesse em recesso, pois sua convocação ocorreria de três em três anos para sessões que durariam pelo menos seis meses.

Cromwell uniu a Grã-Bretanha, reestruturando sua economia. Elevou a Inglaterra à potência naval e favoreceu a tolerância religiosa. Recusou à oferta de assumir a coroa feita pela Câmara dos Comuns em 1657. Até hoje é lembrado pelos judeus como aquele que lhes abriu as portas depois de quatro séculos de exclusão.

Quando Cromwell faleceu, não houve quem o sucedesse à altura. Nessa oportunidade, a intervenção do exército da Escócia permitiu a Carlos II, o filho do rei executado ao final da guerra civil inglesa, ascender ao trono e restabelecer a monarquia. O anglicanismo voltou a ser a religião oficial, e a liberdade religiosa, gozada nos dias da República, cessou. Milhares de pessoas foram presas. Carlos II e Jaime II (irmão de Carlos II e seu sucessor) haviam sido criados pela mãe, que era católica. Com a morte do pai, foram refugiar-se em um país católico (França). Ambos escondiam sob a imagem do anglicanismo uma inclinação para religião romana, ao mesmo tempo em que faziam apologia do absolutismo monárquico.

Foi no reinado de Carlos II que houve o *Great Ejectment* de 1662. Muitas pessoas perderam seus cargos. Inúmeros puritanos migraram para a América. Em razão de os cargos públicos lhe terem sido interditados, consagraram-se à indústria, ao comércio e aos negócios bancários, cujo sucesso foi associado por sociólogos ao lendário rigor da moral calvinista.

⁸ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: Uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 442. Na solenidade em que Cromwell recebeu o título de Lorde Protetor, quando contava com 54 anos, ele vestia uma roupa e casaco preto bastante simples. Na cerimônia, ele recebeu símbolos arcaicos da autoridade real, usados nas coroações. Ele as recebeu graciosamente para, em seguida, devolvê-las (FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: Uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 444).

Em 1685, faleceu Carlos II, deixando como sucessor o seu irmão Jaime II, o qual se declarava abertamente católico, a despeito dos sentimentos que imperavam entre a maioria do povo inglês. Para os ingleses, o catolicismo romano estava associado à tirania, como aquela que imperou no governo de Maria, *a sanguinária*. De fato, Jaime II robusteceu o absolutismo, ganhando a antipatia dos defensores dos direitos do Parlamento. Esses últimos fizeram apelo ao genro do rei, Guilherme III d'Orange, para que interviesse. Em 1688, Guilherme, *apaixonadamente holandês e protestante*⁹, chamado pela maioria do povo e pela igreja oficial, desembarcou nas costas da Inglaterra, trazendo 600 barcos e 15 mil soldados. *Pela liberdade, pela religião protestante, pelo parlamento* foram as palavras inscritas nos estandartes do Príncipe de Orange. Logo, a maioria do país foi mobilizada, enquanto Jaime II, assustado, fugiu para a França. Acontecia a *Revolução Gloriosa*, caracterizada pela ausência de violência física ostensiva. A supremacia do Parlamento foi reconhecida e foi estabelecido o *Bill of Rights*, um pacto reconhecedor de direitos. Era um decisivo marco no estabelecimento do Estado de Direito.

Na Declaração de Direitos aprovada em 1689, o novo monarca, Guilherme III, jurou estabelecer a liberdade de imprensa; o direito exclusivo do parlamento de estabelecer impostos; a liberdade individual; a propriedade privada; a manutenção e recrutamento de membros para o exército apenas através da aprovação do parlamento. O protestantismo e o liberalismo político prevaleciam, enquanto o absolutista católico Bossuet escrevia a um padre, em dezembro de 1688: *Só faço chorar sobre a Inglaterra*¹⁰. De outro lado, John Locke, filósofo protestante e adversário do absolutismo, o qual havia sido devidamente prestigiado no governo republicano de Cromwell, mas que ficara no exílio durante do governo monárquico de Jaime II, retornava para a Inglaterra com os manuscritos das duas obras que o fariam célebre: *Ensaio Sobre o Entendimento Humano* e *Tratado Sobre o Governo Civil*. Na segunda, Locke defendia as principais teses e princípios do liberalismo político.

⁹ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Cristina. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1995, p. 105.

¹⁰ *Apud* CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel a nossos dias*. Trad. Lydia Cristina. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1995, p. 105.

Os princípios de liberdade que foram reconhecidos na *Revolução Gloriosa* sob a bandeira do protestantismo influenciaram também o novo continente, formando os *topoi* de argumentação que mobilizaram as forças necessárias à luta pela independência norte-americana. Esses princípios apareceram nas Declarações de direitos dos Estados de Virgínia, Pensilvânia e Maryland, bem como na Constituição Federal de 1787.

Na *Declaração de Independência*, os americanos deixaram claro ter sido ela elaborada pela virtude *da lei de Deus e da natureza de Deus*, assim como asseveraram que agiram *como dotados pelo Criador com certos direitos inalienáveis* e que apelaram para o *Supremo Juiz do mundo para a retidão de suas intenções*¹¹.

O historiador alemão Von Holtz declarou: *Es wäre Thorheit zu sagen dass die Rosseauschen Schriften einen Einfluss auf die Entwicklung in América ausgeübt haben* (“Seria simples loucura dizer que a Revolução Americana tomou emprestado sua energia propulsora de Rousseau e seus escritos”). Abraham Kuyper¹² observa que Hamilton propôs numa carta a Bayard, datada de abril de 1801, a fundação de *Uma Sociedade Constitucional Cristã*, e escreveu em outra carta o seguinte:

Quando eu encontro a doutrina do ateísmo promovida abertamente na Convenção Parisiense, e com ruidoso aplauso; quando eu vejo a espada do fanatismo estendida para forçar um credo político sobre cidadãos, que foram instados a submeterem-se aos exércitos da França como os precursores da Liberdade; quando eu vejo a mão da voracidade estendida para prostrar e arrebatam os monumentos da adoração religiosa, eu reconheço que tenho prazer em crer que não há semelhança real entre qual foi a causa da América e a causa da França.¹³

Na revolução inglesa, na independência norte-americana e na ilustração alemã, diferentemente do que aconteceu na França, não houve ruptura de continuidade histórica tão grave que destronasse a religião, pois a cultura protestante havia realizado uma revolução de princípios desde de dentro.

¹¹ *Constituição Americana* (por Franklin B. Hugh). Albany: Weed, Parson & Co.; 1872, Vol. I, p. 95.

¹² Abraham Kuyper foi jornalista, político (chegou a ser ministro na Holanda), professor e filósofo. Foi o fundador da Universidade Livre de Amsterdam.

¹³ KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa, Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 94.

Martin Lloyd-Jones lembra as palavras de Stahl:

A liberdade da Inglaterra e da América está permeada do hálito dos puritanos, a liberdade da França está permeada do hálito dos enciclopedistas e dos Jacobinos¹⁴.

Cita também a seguinte avaliação de Will Durant:

O malogro da Reforma na captura da França não deixara para os franceses uma estação de muda entre infalibilidade e infidelidade; e enquanto o intelecto da Alemanha e da Inglaterra seguiu à vontade pelas linhas da evolução religiosa, a mente da França saltou da fé ardente que havia massacrado os huguenotes para a fria hostilidade com que La Mettrie, Helvetius, Holbach e Diderot se lançaram contra religião de seu país¹⁵.

Os líderes da Revolução Francesa, não estavam familiarizados com qualquer “relação com Deus” exceto aquela que existia através da mediação da Igreja romana. A rejeição dessa concepção religiosa teve como consequência uma guerra contra todas as confissões religiosas na França.

Na Inglaterra, Coleridge e Wordsworth, no início, apoiaram a Revolução Francesa por meio de seus escritos, mas foram contra o “Reinado do Terror”¹⁶. William Wilberforce, líder protestante da causa abolicionista em solo britânico, observou, horrorizado, os violentos acontecimentos na França. John Wesley, o principal líder do metodismo, movimento cuja influência, segundo Halévy, salvou a Inglaterra de uma revolução como a que ocorreu na França¹⁷, considerou a Revolução de 1789 como uma introdução do *tempo do fim*.

¹⁴ LLOYD-JONES, D. M. *Os puritanos, suas origens e seus sucessores*. São Paulo: PES, 1993, p. 339.

¹⁵ *Op. Cit.*, p. 225

¹⁶ Michael Löwy observa que há dois enfoques diferentes para a Revolução Francesa. A escolha entre eles depende da perspectiva ideológica assumida pelo historiador. Desse modo, enquanto uma historiografia ressalta as conquistas democráticas e os direitos humanos, a outra destaca o terror, a guilhotina e as divisões partidárias (LÖWI, Michael. *Ideologias e Ciência Social: Elementos para uma análise marxista*. 18 ed. São Paulo: Cortez, 2008, p. 60-61). O importante é que o recorte dos fatos guarde congruência com o objetivo da pesquisa.

¹⁷ “*Sem o Metodismo, Élie Halévy imaginou que teria acontecido uma Revolução Inglesa segundo o exemplo de 1789. Em vez disso, a Inglaterra teve uma revolução religiosa que produziu a auto-ajuda, os sindicatos de ofícios e uma política popular não revolucionária, porém resistente*”. (COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 20).

Edmund Burke, em suas *Reflexões sobre a Revolução em França*¹⁸, explicou que a Revolução Gloriosa de 1688 na Inglaterra assemelhou-se apenas na aparência com a Revolução de 1789 na França, pois, na verdade, havia um contraste na essência e no princípio. Burke entendeu que os direitos humanos, contemplados na forma abstrata e absoluta, conforme a concepção vigente na França por ocasião da Revolução, são irrealizáveis: quem tem direito a tudo, de tudo carece. Assim, os direitos humanos na visão francesa seriam, na verdade, como uma mina sob o solo, objetivando tão somente a explosão do que era antigo, dos usos e dos atos do Parlamento. Burke atribuiu importância aos *direitos* em sua realização histórica, o que implica consideração para com o governo e as instituições que surgiram para o atendimento das necessidades humanas. O referido autor, seguindo o modo empírico inglês, propõe um método da natureza que procura a conservação do que existe, combinado com uma adaptação ao que vem a existir.

Abraham Kuyper, na perspectiva de um intelectual orgânico do calvinismo, explicou que a cosmovisão proveniente da Revolução Francesa não passou de uma *imitação ateísta do brilhante ideal proclamado pelo calvinismo, estando, portanto, desqualificada para a honra de guiar-nos a níveis superiores*¹⁹. Segundo Kuyper, o calvinismo, considerado do ponto de vista político, indica um movimento que tem garantido a liberdade das nações em governos constitucionais; *primeiro na Holanda, então na Inglaterra, e desde o final do século 18 nos Estados Unidos*²⁰. Ele observa que o calvinismo fortaleceu os laços éticos e sociais, enquanto a Revolução Francesa os afrouxou, por separá-los da religião. Isso teria sido a causa de o antigo despotismo ter recobrado ascendência na França pós-revolucionária²¹. Apesar disso, Danièle Hervieu- Léger ainda pode comentar o seguinte sobre as contribuições do protestantismo na França:

¹⁸ BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. Renato de Assumpção Faria, Denis de Souza Pinto e Carmen Lídia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Editora UnB, 2ª ed., 1997.

¹⁹ KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa, Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 51.

²⁰ *Op. Cit.*, p. 22

²¹ Apesar dessas observações, Kuyper, como teólogo, concebe os terrores da Revolução como uma punição da França por Deus em razão da noite de São Bartolomeu e da violenta repressão feita por essa nação aos huguenotes.

Valorizando o indivíduo e a sua liberdade, os protestantes franceses, numerosos entre as grandes figuras do pensamento laico, desempenharam um papel maior na elaboração das concepções republicanas da moral, da responsabilidade educativa e da civilidade²².

Alessandro Pizzorno em seu artigo intitulado *uma leitura atual de Durkheim* reconheceu o fato de que *o livre-pensamento é exigência da consciência coletiva da sociedade religiosa protestante*, acrescentando que *o protestante, segundo a fórmula de Rousseau, está condenado a ser livre*²³.

Aléxis de Tocqueville comentou o seguinte sobre a influência do puritanismo na América:

O puritanismo não era apenas uma doutrina religiosa; confundia-se ainda, em vários aspectos, com as teorias democráticas e republicanas mais absolutas. Por causa dessa tendência, tinha ganhado os seus mais perigosos adversários. Perseguidos pelo governo da mãe pátria, ofendidos no rigor de seus princípios pela marcha cotidiana da sociedade em cujo seio viviam, os puritanos procuravam uma terra tão bárbara e tão abandonada pelo mundo que nela pudessem ainda viver a sua maneira e orar a Deus em liberdade²⁴.

O protestantismo recusou uma “salvação” garantida pela autoridade externa da igreja e pela “materialidade” sacramental, como aquela que fora concebida pelo catolicismo. Tais garantias pareciam inseguras e estranhas. A Reforma surgiu da pergunta de Lutero sobre como o homem pecador poderia ser aceitável diante de um Deus justo. Essa questão existencial precisava de uma resposta pessoal. Assim, o homem seria justificado diante de Deus pela sua fé na eficácia do sacrifício de Cristo. A fé era vista como um exercício pessoal de consciência que fugia ao reino da coação. Por outro lado, a fé, entendida como confiança e invocação, implicava em um relacionamento bilateral e pessoal com Cristo, não se confundindo com uma inclusão institucional. O protestantismo tornou-se uma religião cujas ênfases eram a convicção pessoal, a liberdade de consciência e o valor do indivíduo. Suas

²² HERVIEU-LÈGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Trad. Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 210-211.

²³ In *Sociologia: para ler os clássicos*. Org. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005, p.67

²⁴ TOCQUEVILLE, Aléxis de. *A democracia na América*. 3ª ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987, p.33

idéias de liberdade e graça repercutiram no campo cultural através da formação do conceito de personalidade autônoma, o eixo teórico da organização do Estado de Direito.

De um modo indireto, a Reforma Protestante também contribuiu para eliminar os obstáculos impostos pelo sistema católico de pensamento ao nascimento do Estado de Direito. Os grandes efeitos políticos do protestantismo, entretanto, não foram desejados em primeiro plano. Conforme explicou E. Troeltsch: “O protestantismo é, em primeiro lugar, um poder religioso, e só em segundo e terceiro lugar um poder cultural, no sentido estrito da palavra²⁵”. No protestantismo, a religião se converteu em um poder vital que produziu mudanças culturais significativas. Ainda assim, permaneceu distinto das influências culturais que veio a produzir no mundo, sendo capaz de plasmar forças culturais sem se identificar com elas. O Estado de Direito, todavia, não pode ser apontado como um resultado indesejável da Reforma, não pode ser classificado como um *efeito perverso*²⁶.

É verdade que o Estado de Direito possuiu prenúncios anteriores à Reforma na Inglaterra, pois já se falava antes do século XVI que as leis do rei deviam se limitar pelas leis do Reino (tradições). Os nobres, por exemplo, já tinham conseguido celebrar pactos com o rei para garantir certos privilégios, como aconteceu através da Carta Magna de 1215. Tudo isso ocorreu antes da Revolução Republicana dos puritanos liderados por Cromwell, da Revolução Gloriosa de 1688 e do *Bill of Rights* (1689). Sob o ponto de vista teórico, o nominalismo, principalmente de Guilherme de Ockam, também já vinha ressaltando o valor o homem enquanto indivíduo.

O que se quer analisar nesse trabalho, porém, não é tanto a força criadora, mas, sim, a força conformadora do protestantismo em relação ao Estado de Direito²⁷. Observamos, porém, que, além do protestantismo, o

²⁵ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p.92.

²⁶ R. Boudon em uma de suas obras (*Effets pervers et ordre social*. Paris: PUF, 1977) explicou *efeitos perversos* como sendo aquele estado de coisas que resulta da ação de dois ou mais indivíduos, mas não foi procurado por eles, podendo ainda ser indesejável do ponto de vista de um dos dois ou de ambos. Esse entendimento aproxima muito essa categoria do pensamento de Boudon das *contradições* em Marx, das *conseqüências inesperadas* em Merton, da *contrafinalidade* em Sartre e das *ações não lógicas* em Pareto.

²⁷ Basta lembrar que o *common law* dos ingleses, com sua tradição de limitação do poder monárquico, remontava a Carta Magna de 1215. Essa tradição, porém, foi retomada pelos protestantes do século XVII

humanismo e o subjetivismo místico também tiveram um papel a desempenhar na conformação desse tipo de Estado. Recusamos, portanto, uma construção unitária que supõe uma idéia diretriz que a tudo engendra. O único modo de se chegar a uma compreensão ampla de um fenômeno é apreciando as diversas “interações” existentes entre vários fatores que influenciam o seu aparecimento. Por uma questão metodológica, entretanto, resolvemos dar maior destaque a um desses fatores, no caso, às virtualidades da visão de mundo proposta pelo protestantismo.

Em relação ao paradigma que nos orientará, ele manterá parentesco com o weberiano, pois este se mostra útil quando se procura conhecer os critérios que definem as ações com a ajuda de elementos anteriores a elas, tais como as crenças das pessoas²⁸. Rejeita-se, portanto, o materialismo histórico de versão ‘unilateral’ por não conferir nenhuma influência positiva ao conteúdo simbólico das formas específicas do sistema religioso de crença. Um paradigma é julgado no plano metodológico e não ontológico. Por isso mesmo, a sua pertinência depende da estrutura do fenômeno que se vai estudar, bem como do contexto da pesquisa.

Nesse trabalho, pretendemos estabelecer as conexões sociológicas entre o protestantismo e o Estado de Direito de maneira a alcançar três objetivos: 1) Identificar o poder das imagens religiosas para transformar o mundo político mediante uma projeção analógica; 2) Mostrar como a Teoria do Estado que foi desenvolvida pela Reforma, através de seus múltiplos tópicos (contratualismo, constitucionalismo, liberdades fundamentais, direito de resistência, soberania nacional, etc.), influenciou a formação do Estado de Direito; 3) Explicar o papel do ativismo político dos calvinistas na modelação pioneira do Estado de Direito na Inglaterra.

na sua luta pelo Estado de Direito. No plano teórico e argumentativo, podemos perceber isso nos escritos do jurista protestante Edward Coke (1552-1634). Já as relações históricas do catolicismo com a Carta Magna foram bem diferentes, pois o rei João, que, pressionado pelos nobres, assinara a Carta Magna em 1215, decidiu não cumprir os termos desse documento em 1216 com o apoio do papa Inocêncio III. Esse fato ocasionou uma guerra civil na Inglaterra (PAIXÃO, Cristiano e BIGLIAZZI, RENATO. *História constitucional inglesa e norte-americana: do surgimento à estabilização da forma constitucional*. Brasília: Editora UnB e Finatec, 2008, p. 38, 62-75).

²⁸ Isso é perceptível em sua famosa obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

II

No primeiro capítulo desse trabalho, nós definiremos a POSTURA TEÓRICO-METODOLÓGICA que será assumida na pesquisa. Nessa oportunidade, estabeleceremos o paradigma científico e a identificação dos autores que nos servirão de referência primária.

No segundo capítulo, PARÂMETROS PARA A CONSTRUÇÃO DO PRESENTE OBJETO DE PESQUISA, seguindo uma continuidade lógica com o primeiro capítulo, procuraremos articular a sintonia do objeto escolhido (e construído) com a postura metodológica assumida.

O terceiro capítulo, A REFORMA PROTESTANTE, examinará a origem histórica do protestantismo, seus principais representantes, as condições sociais de seu surgimento, suas peculiaridades doutrinárias e sua influência histórica no retrato da Europa.

O quarto capítulo, O IMAGINÁRIO PROTESTANTE, é compreendido numa relação dialética com o anterior. Nele, falaremos da importância do imaginário para a sociologia, bem como destacaremos a íntima relação que o Direito e a religião têm com o imaginário. Em seguida a isso, falaremos de algumas projeções do imaginário religioso protestante no campo político-jurídico, estabelecendo as aproximações iniciais entre protestantismo e Estado de Direito.

No quinto capítulo, O PAPEL DO PROTESTANTISMO NA CONFIGURAÇÃO DO ESTADO DE DIREITO, identificaremos historicamente a Inglaterra como o berço do Estado de Direito, bem como mostraremos o papel das ações de atores sociais ligados ao protestantismo puritano no seu estabelecimento. Nesse capítulo, a partir da sociologia de Georg Simmel, nós desenvolveremos melhor a nossa compreensão de religião. Também examinaremos as noções de grupos religiosos e grupos étnicos. Na oportunidade, procuraremos considerar as características do protestantismo como grupo religioso.

O sexto capítulo, O ESTADO DE DIREITO, identificará o conceito de Estado de Direito que iremos adotar, bem como definirá as características a ele inerentes. Serão igualmente examinados os fundamentos teóricos desse

modelo de Estado. Para isso, analisaremos obras políticas de Johannes Althusius e John Locke, autores dos séculos XVI e XVII. Na continuidade desse capítulo, observar-se-á a relação existente entre o Estado de Direito, o constitucionalismo e a afirmação da subjetividade humana, além de se considerar a distinção e as relações entre Estado de Direito e Democracia.

O sétimo capítulo, O PROCESSO CIVILIZADOR, O ESTADO MODERNO E O PROTESTANTISMO, tratará da inserção do Estado de Direito e do protestantismo no Processo Civilizador. Nesse momento, veremos as contribuições da concepção evangélica de vocação para a divisão do trabalho e para a integração social, bem como examinaremos como o ascetismo intramundano, que regia a ética individual do puritano, se projetou no Estado através da idéia de controle racional do poder político, o que deveria acontecer mediante a constituição e a legalidade. Também será analisada nesse capítulo a combinação protestante de mecanicismo político e organicismo social.

O oitavo capítulo, O FENÔMENO DA SECULARIZAÇÃO, dará uma explicação para o fato de sustentarmos que o Estado de Direito tenha tido uma inspiração religiosa no seu nascimento, muito embora seja por definição um Estado laico. A partir da distinção entre secularização e secularismo, veremos como o protestantismo, rejeitando o secularismo, aprovou a secularização. No que respeita ao processo de secularização, procuraremos mostrar as posições divergentes entre o catolicismo e o protestantismo, estando o último numa proximidade com o judaísmo. Ao final do capítulo, consideraremos a teoria católica e protestante do “fermento”, a qual procura explicar as instituições consideradas libertárias no ocidente pela assimilação profana do pensamento cristão. Na oportunidade, examinaremos até que ponto ela pode ser admitida sociologicamente.

O nono capítulo trará AS CONSIDERAÇÕES FINAIS, onde pontuaremos algumas das conclusões a que nos levou a presente pesquisa.

1 POSTURA TEÓRICO-METODOLÓGICA

O presente trabalho é desenvolvido a partir de um roteiro metodológico que se filia principalmente à tradição da sociologia alemã. Georg Simmel, Max Weber e Norbert Elias são os clássicos de referência dessa herança intelectual. Não pretendemos, portanto, aqui, enfatizar a pretensão da velha Escola Francesa de Durkheim²⁹ de tratar os fatos sociais como “coisas”, ou seja, como realidades exteriores aos sujeitos, embora reconheçamos a fecundidade de certas categorias por ela utilizadas³⁰. O sentido dos fatos sociais não pode ser dissociado dos motivos que determinam a ação dos sujeitos. A ciência social é “compreensiva” e não apenas “explicativa”. Não se limita a identificar relações causais, mas procura conexões de sentido. Ela transcende raciocínio indutivo para se utilizar da hermenêutica conforme a tradição das chamadas “ciências do espírito”

Adotaremos, aqui, aquela perspectiva que reconhece que não apenas é impossível ao pesquisador ficar situado fora de um contexto que o influencia, mas que tal condição não deve ser vista como impedimento ao conhecimento, sendo, antes, um elemento constitutivo do campo que possibilita e legitima o saber social.

Os semelhantes se compreendem, por isso mesmo é que nós temos que ser históricos para compreender a história, bem como precisamos estar inseridos num mundo de relações sociais para conhecer a sociedade. O valor da empatia tem sido destacado nos últimos tempos, embora o seu caráter

²⁹ Isso não significa que não nos serviremos muitas vezes de pesquisas, constatações e interpretações da realidade elaboradas por Durkheim.

³⁰ A perspectiva metodológica de Durkheim o levou a interpretar “consciência coletiva”, por exemplo, como um fato constatável, *quando ela não passava de uma hipótese que pode, nessa qualidade, ser útil à pesquisa.* (FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 14). Alessandro Pizzorno também identifica uma curiosa contradição em Durkheim quando ele considera a coerção do fato social como o elemento que lhe dá exterioridade e permite que o tratemos como “coisa”: *“Uma tal definição é contraditória em si mesma; contradiz principalmente a preocupação de Durkheim em definir os conceitos da nova ciência de modo objetivo, de fora, como ele dizia. A coerção que um fenômeno exerce sobre a ação individual, quando não é física, não pode ser de fato observada de fora, mas somente percebida subjetivamente, em sua própria consciência, pelo indivíduo que age. Ainda que Durkheim jamais reconheça explicitamente essa dificuldade, a preocupação com desembaraçar-se dela irá orientar a evolução de suas posições sucessivas.”* (COHN, Gabriel (org.) *Sociologia- Para ler os clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005, p. 62)

epistemológico tenha sido criticado por Weber, principalmente entre aqueles que defendem um ponto de vista fenomenológico. A empatia seria a capacidade do pesquisador de identificar-se emocionalmente com os atores sociais³¹.

Nesse trabalho, iremos pressupor um vínculo necessário entre a sociologia e a hermenêutica, dando ênfase à interdisciplinaridade³². Aceitamos o posicionamento de Alberto Melucci segundo o qual *a distinção das leis de validade universal obtida pela via da verificação não é mais considerada o objetivo único e exclusivo das ciências sociais*, pois, agora, a atenção deve ser colocada *sobre a construção da teoria como principal objetivo da ciência*.³³ As teorias, por sua vez, como elaborações discursivas, devem trazer um processo de formação aberto e dialógico que permita vislumbrar a ciência como um campo de argumentação multiparadigmático e multimetodológico no qual prevaleça uma concepção pluralista em relação a regras e procedimentos.

As reflexões que aqui são apresentadas prestigiam uma sociologia dos atores mais do que uma sociologia dos sistemas, pois, nós consideramos mais apropriado trabalhar com a noção de “ação social”, expressão que esclarece o fato social como resultado da ação humana marcada pela intencionalidade (independentemente do grau de consciência), sendo seu sentido compreendido a partir da projeção dos seus agentes. Assim, a ação social distingue-se de uma ação meramente reativa (sem um sentido subjetivamente elaborado) por ser compreensível.

A ação social, segundo Weber³⁴, pode se apresentar de quatro maneiras: a) *ação em relação a fins*, baseada na expectativa de que certos objetos ou indivíduos irão se comportar de determinada maneira, o que permite o seu uso como meio para atingir os fins racionalmente escolhidos; b) *ação em relação a valores*, determinada pela crença no valor intrínseco de uma ação; c) *ação determinada pela afetividade*, resultante de uma configuração especial de

³¹ MELUCCI, Alberto. *Por uma Sociologia Reflexiva: Pesquisa Qualitativa e Cultura*. Trad. Maria do Carmo Alves do Bomfim. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 57.

³² Enquanto Weber e Elias aproximaram a sociologia da história, Simmel acrescentou mais uma aproximação, no caso, com a filosofia.

³³ *Op. Cit.*, p. 41.

³⁴ WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. Trad. Rubens Eduardo Frias, Gerard Georges Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002, p. 41.

sentimentos e emoções; d) *ação determinada tradicionalmente*, decorrente do costume formado por longa prática.

Destacaremos em nosso trabalho a *ação em relação aos valores* (*wertrational*) e a *ação em relação a fins* (*zweckrational*). As ações dos protestantes baseadas imediatamente na fé seguem o modelo *wertrational*, pois se fundamentam na crença no valor absoluto e intrínseco do comportamento, independente de qualquer esperança quanto ao sucesso externo. Já as ações políticas dos reformados seguem o modelo *zweckrational*, sendo estratégicas para alcançar uma organização estatal que permita a livre expressão da fé.

Weber considera a *ação em relação a valores* como sendo racional na medida em que o agente busca coerência interna. É, porém, irracional pelo fato de não contrastar os fins possíveis, nem refletir criticamente sobre a oportunidade dos meios e as conseqüências possíveis da ação. Já a *ação em relação a fins* procura racionalidade na consideração da adequação dos meios e fins, bem como na reflexão pragmática acerca dos efeitos de uma conduta. A *ação em relação aos valores* está no plano da *moral da convicção* e a *ação em relação a fins* pertence à *moral da responsabilidade*³⁵.

A *moral da convicção* é a ética do homem de princípios que não considera conseqüências, da pureza intransigente, do sentimento de obrigação para com o dever. É a moral incondicional do tudo ou nada. A *moral da responsabilidade*, por sua vez, leva em conta o possível, avaliando os meios apropriados para atingir os fins e assumindo a responsabilidade de uma ação para com os outros ao considerar as conseqüências que dela podem resultar³⁶.

Weber explica que a distinção entre *ação em relação a valores* e *ação em relação a fins* é típica, ou seja, decorrente de um ponto de vista teórico. Isso significa que também podemos imaginar situações híbridas, como a de alguém que aja em relação a um fim que, ao mesmo tempo, se lhe impõe como um valor. Nesse caso, se trataria de um valor não realizável imediatamente, ou seja, que exigiria um trabalho antecedente de fôlego. O

³⁵ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p. 81.

³⁶ WEBER, Max. *Ciência e Política*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, [s.d.], p. 113-114

mesmo raciocínio se aplica à *moral da convicção* e à *moral da responsabilidade*. Weber admite a possibilidade de agir com convicção e, ao mesmo tempo, com o sentido da responsabilidade no devotamento a uma causa. Segundo Julien Freund, Weber chegava a ver nesta união a característica do homem “autêntico”³⁷.

Como oportunamente se verá, Oliver Cromwell, um líder político de grande significação para a emergência do Estado de Direito na Inglaterra, uniu posturas de “convicção” e de “responsabilidade”. Ele foi um grande defensor da liberdade de consciência, principalmente em matéria religiosa, no entanto, entendeu que deveria restringir a expressão do culto público da igreja católica na Inglaterra do século XVII. Isso não significava impor aos católicos uma outra fé. O seu argumento era o de que os padres insuflavam a revolta contra a República, desejando o retorno de uma monarquia absolutista confessional firmada na intolerância religiosa para com todos os credos divergentes do catolicismo. Dentro da *moral da responsabilidade*, ele restringia a liberdade de um grupo (não a crença privada e o culto doméstico) para garantir a continuidade da tolerância religiosa para os outros (inclusive para os judeus). Em nenhum momento, entretanto, a liberdade de consciência deixou de ser para Cromwell um valor intrínseco, uma convicção absoluta.

Dentro ainda da abordagem da ação social, observamos que uma ação ganha seu sentido dentro de uma relação, isto é, quando é referenciada a do outro, ou seja, as ações são mutuamente orientadas. Um bom exemplo é a relação entre professor e aluno. A partir de uma perspectiva histórica, nos interessará estudar a relação entre governantes e governados dentro do modelo constitucional³⁸.

A fim de melhor compreendermos tanto as ações como as relações sociais concretas, seguiremos a orientação de Weber de construir tipos ideais. Os tipos ideais diferem da noção de dever ser ou de modelo por terem uma

³⁷ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p.27.

³⁸ Acerca da concepção de governo, concordamos com Norbert Elias: “*O que chamamos de ‘governo’ nada mais é, na sociedade altamente diferenciada, do que o poder social específico com o qual certas funções, acima de tudo as funções básicas, investem seus ocupantes em relação aos representantes de outras funções*” (ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Trad. Ruy Jungmann. Vol. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 144)

função heurística. O erro fundamental de muitos sistemas de pensamento é buscar uma representação da realidade que se confunda com um reflexo do seu devir no sentido de uma *ratio essendi*. A sistematização weberiana, entretanto, só pretende ser uma *ratio cognoscendi*.

Obtém-se um tipo ideal pela acentuação unilateral de um ou vários pontos de vista, e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos. O tipo ideal permite representar e interpretar pragmaticamente de forma intuitiva e compreensível a natureza particular de um conjunto de relações. Propõe-se a formar juízos de atribuição. Muito embora não seja uma hipótese, permite encontrar o caminho para a formação de hipóteses. Apesar de não ser um enunciado do real, confere-lhe formas de expressão.

Os tipos ideais abstratos não interessam como fim, mas como meio de conhecimento. Representam uma construção conceitual proveitosa para a ciência³⁹. Tornam inteligível uma matéria por identificar sua racionalidade interna, embora proporcionem apenas uma percepção parcial de um conjunto global. Eles definem o centro da doutrina epistemológica de Weber. Utilizaremos, inclusive, nesse trabalho, uma importante categoria weberiana - o ascetismo racional intra-mundano⁴⁰ - com a qual ele quis caracterizar o estilo de vida dos protestantes calvinistas.

Os tipos ideais são testados para se verificar até que ponto os fatos concretos se aproximam ou se afastam deles. Eles estabelecem a ponte de solidariedade entre a história e a sociologia, e, como afirmou Peter L. Berger,

...Há um viandante cujo caminho o sociólogo cruzará com mais frequência – o historiador. Na verdade, tão logo o sociólogo deixa o presente para atentar ao passado, torna-se muito difícil distinguir suas preocupações das do historiador.[...] a jornada sociológica será bastante incompleta se não for pontilhada por freqüentes conversas com esse outro viajante.⁴¹

³⁹ WEBER, Max. *Teoria das Ciências Sociais*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991, p.49-52.

⁴⁰ Segundo Weber, a ascese pode tomar duas formas. De um lado, temos a que foge do mundo, rompe com a família e com a sociedade, renuncia as posses e todo interesse secular. É a que o monge católico adota, a ascese que recusa o mundo (*weltablehnende*). A outra ascese é a que se pratica no seio do mundo (*innerweltliche*), considera igualmente a criatura como instrumento de Deus para glorificá-lo pela atividade profissional, pela vida familiar exemplar, pelo rigor da conduta nos negócios e em todos os outros domínios da vida.

⁴¹ BERGER, Peter L. *Perspectivas Sociológicas: uma visão humanística*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 30

O sociólogo, porém, se diferencia do historiador por se interessar pelos fenômenos particulares na medida em que possibilitam identificar estruturas gerais, enquanto o historiador procura tratar os fatos em sua individualização⁴². O método sociológico, tendo o comparatismo em seu centro, permitirá evidenciar similitudes e diferenças entre várias sociedades ou entre momentos diferentes de uma mesma sociedade de modo mais eficiente que o estudo histórico do passado. O que não faz sentido, porém, é dizer que o historiador se ocupa do passado, enquanto o sociólogo se ocupa do presente. Norbert Elias, em um artigo intitulado *The Retreat of Sociologists into the Present*, o qual foi publicado em 1987⁴³, explica que os sociólogos só se voltaram para o presente, fugindo, assim, do passado, após a Segunda Guerra Mundial. Nesse período, a ênfase no presente tornou-se dominante. Elias, entretanto, considera essa tendência lamentável, pois a sociologia não deveria isolar o estudo das sociedades contemporâneas, mas, antes, deveria analisar as evoluções de longa duração sem as quais o presente perde a sua inteligibilidade, como o fizeram Marx e Weber⁴⁴.

Um outro autor que valorizou a aproximação entre a sociologia e a história, assim como reconheceu a importância dos tipos ideais, foi E. Troeltsch. Ele procurou pensar o conceito histórico de religião, em oposição ao conceito abstrato (elementar) do tipo durkheimiano. Nos seus estudos sobre o cristianismo, Troeltsch deu especificidade ao protestantismo. Procurou estudar as conexões entre a Reforma e o surgimento do mundo moderno. Essa pesquisa também será um referencial em nossa proposta aqui desenvolvida.

Dentro do escopo histórico desse trabalho, faremos análise de documentos que, em seu conjunto, formarão um *corpus* através dos quais nós colheremos informações interessantes. Tais documentos incluirão partes das *obras selecionadas* (WA)⁴⁵ de Martinho Lutero, alguns escritos de João Calvino (com destaque para um trecho importante das *Institutas da Religião Cristã*),

⁴² CHARTIER, Roger. *Formation sociale et économie psychique: la société de cour dans le procès de civilisation* (prefácio em *La Société de cour* de Norbert Elias). Paris: Flammarion-Champs, 1985, p.02

⁴³ *Theory, Culture and Society*, (4); p. 223-247, 1987

⁴⁴ HEINICH, Nathalie. *A Sociologia de Norbert Elias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p.95-96

⁴⁵ WA: *Dr. Martin Luthers sämtliche Werke* (edição weimariana das obras de Lutero)

escritos de John Locke, de Johannes Althusius e de Hugo Grócio. Entre essas obras, merecerão atenção especial as de John Locke e de Johannes Althusius, pelo seu caráter de representatividade no pensamento político protestante. John Locke foi um filósofo político ligado positivamente ao governo de Cromwell e à Revolução Gloriosa inglesa de 1688, enquanto Althusius foi um calvinista dos séculos XVI e XVII que contemplou com profundidade a idéia de Estado de Direito nos seus escritos, bem como sustentou os seus princípios no cargo de síndico de Endem, na Frísia Holandesa, uma das primeiras cidades a aderir à Reforma. Observamos, porém, que integram também um *corpus* satisfatório o trabalho de outros pesquisadores, a nossa experiência pessoal, bem como a iniciativa e imaginação do pesquisador⁴⁶.

O objeto do estudo sociológico é um fenômeno cultural identificado pela projeção do espírito humano sobre um suporte fático. Tal fenômeno é sempre referenciado a valores, embora, como cientistas sociais, procuremos evitar apreciá-los sob o critério da validade para nos limitarmos à apreensão hermenêutica de seu significado social.

Os valores que fertilizam o sentido de um fato só são levados em conta nos contextos sociais específicos, embora possamos também reinterpretá-los a luz dos valores de nossa sociedade atual ou de alguma outra, desde que esse paradigma seja claramente definido. Não são, portanto, objetos de demonstração.

O cientista social deve **compreender** o sentido dos fenômenos, ou seja, deve **interpretá-los** (organizar o sentido subjetivo em conceitos), a fim de **explicá-los** (evidenciar as regularidades das condutas). Weber chega mesmo a falar em “explicação compreensiva” (*verstehende Erklärung*)⁴⁷. Não há aqui uma causalidade mecânica, mas a imputação de uma causalidade significativa, pois o nosso conhecimento só se satisfaz quando explica causalmente uma atividade e, ao mesmo tempo, apreende o sentido visado subjetivamente.

⁴⁶ Vide o artigo *Análise Documental* de André Cellard em *A Pesquisa qualitativa: enfoques epistemológicos e metodológicos*. Trad. Ana Cristina Nasser. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 298

⁴⁷ “O termo ‘sociologia’... significará aquela ciência que tem como meta a **compreensão interpretativa da ação social de maneira a obter uma explicação de suas causas, de seu curso e dos seus efeitos.**” (WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, Gerard Georges Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002, p. 9). Vide também **FREUND**, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p. 76

De maneira diversa das ciências naturais, cujo ato cognitivo básico é a explicação das relações causais, a ciência social possui uma metodologia compreensiva voltada para a interpretação. A compreensão, todavia, é o pressuposto de uma explicação mais ampla, o que garante a permanência da crítica racional na ciência social.

O social, objeto da compreensão-explicação, é um conjunto de interações dinâmicas, ou seja, não petrificadas. A sociedade é uma realidade em processo, algo que faz e se desfaz. O objeto da compreensão-explicação é a interação, e não uma causalidade **mecânica**. A causalidade implica na sucessão de um estado pelo outro, enquanto a interação consiste na relação entre estados que se encontram um ao lado do outro. Há aqui circularidades e efeitos múltiplos com unidade funcional.

A idéia de “interação” em lugar de “causalidade mecânica” conduz a noção de “socialização” (processo dinâmico) que substitui a noção de sociedade (realidade substancial e estática)⁴⁸. Vale salientar, porém, que embora abandonemos o modelo unidirecional de causalidade linear e mecânica, o termo “causalidade” será inevitavelmente usado num sentido “fraco” ou relativo, ou seja, como representação de conexões sociais (causalidade significativa)⁴⁹. Assim como Norbert Elias, nós fazemos críticas à abordagem racionalista da causalidade, mas não a abandonamos totalmente, antes, a consideramos como um caso particular dos fenômenos mais gerais de interdependência⁵⁰. Falamos de procurar a causalidade adequada e não a causalidade necessária, pois o devir histórico não tem significado inerente, mas, sim, aquele que é atribuído pelos agentes e pelos cientistas sociais.

⁴⁸ Georg Simmel faz os seguintes comentários: “Entendido em seu sentido mais amplo, o conceito de sociedade significa a interação psíquica entre os indivíduos [...] não se deveria falar de sociedade, mas de sociação [...] A sociedade não é, sobretudo, uma substância, algo que seja concreto para si mesmo. Ela é um acontecer que tem uma função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino e uma forma.” (SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 15, 18). Julien Freund observa que Weber fala em *socialização* (*Vergesellschaftung*) e *comunalização* (*Vergemeinschaftung*), não em *sociedade* e *comunidade*, quando classifica os tipos de relação pelas quais os homens se agrupam. (FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p. 95)

⁴⁹ Embora a realidade seja dinâmica, a ciência a empobrece de um certo modo, pois só capta as fases do movimento cada um por sua vez. Apesar de se falar em interação com interferências recíprocas, o conhecimento necessitará considerar uma direção da ação e depois a outra. Nesse momento, é que se falará em causalidade significativa.

⁵⁰ HEINICH, Nathalie. *A Sociologia de Norbert Elias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p.153

Uma vez, porém, que a sociedade seja considerada um conjunto de relações múltiplas e funcionais, a metodologia que promove seu estudo não poderá deixar de se caracterizar pela abordagem interdisciplinar. Assim, a ciência social deve se comunicar com outras disciplinas afins, como a psicologia (e a psicanálise), a economia, a lingüística, a história, a teoria literária e, porque não dizer, a filosofia. Auxiliado pela coleta de dados em ciências vizinhas, Marcel Mauss elaborou seus estudos antropológicos e sociológicos sem ter feito trabalho de campo. Norbert Elias, por sua vez, se valeu da historiografia para ir além dela, construindo uma sociologia histórica, enquanto Max Weber estudou a dinâmica do mundo religioso através de comparação de dados históricos e de obras literárias. Nesse trabalho, nos interessará dialogar com a teologia, o Direito, a ciência política e, principalmente, com a história.

As recentes aproximações da sociologia com a história permitiram um maior controle de suas provas, além de terem possibilitado a superação das interpretações da sociedade que anteriormente haviam sido feitas por Comte, Spencer e Marx - autores que buscaram a compreensão da sociedade a partir de uma interpretação teleológica da história. Abandonando a perspectiva já ultrapassada desses teóricos, procuramos estudar certos motores de mudança social sem a pretensão de inseri-los numa explicação do sentido total da história.

De acordo com Thomas H. Marshall em seu livro *Cidadania, Classe Social e Status*⁵¹, o conflito é um dos grandes motores de mudança social. Marshall atribui três dimensões à cidadania: a civil, a política e a social. A partir daí, passa a explicar que os grandes embates do século XVIII (como a Revolução Gloriosa, a Revolução Americana e a Revolução Francesa) tiveram por objetivo a institucionalização dos direitos civis (as liberdades individuais, como as de consciência, de opinião e de expressão, bem como a igualdade de todos perante a lei). No século XIX, as movimentações se voltaram para a extensão do direito de sufrágio a uma faixa cada vez maior da população, enquanto, no século XX, se ocuparam do estabelecimento do Estado-

⁵¹ MARSHALL, Thomas H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967

Providência, cuja proposta versava sobre uma maior democratização dentro da ordem econômica e social, incluindo, por exemplo, a consagração dos direitos à saúde, à educação e a melhores condições de trabalho⁵². Poderíamos dizer que essas três “batalhas” permitiram três delineamentos do Estado: o Estado de Direito (século XVIII), o Estado Democrático (século XIX) e o Estado Social (século XX).

Dentro da classificação de Thomas H. Marshall, nos interessará o estudo das lutas pelos direitos civis através da influência do protestantismo. No caso, haverá alusão à Revolução Gloriosa (Inglaterra) e à Independência Americana, mas daremos maior destaque à tomada do poder do rei inglês Carlos I pelo Parlamento e por Cromwell, o general do exército puritano. Embora Cromwell pertença ao século XVII (e não ao século XVIII), ele e os puritanos estavam além de seu tempo. A República inglesa caiu somente após a morte do Lorde Protetor (Cromwell), exatamente pelo fato de o povo inglês não estar preparado para ela. Os seus frutos, todavia, foram ecoar no século seguinte através da Revolução Gloriosa.

Veremos ainda, a partir da lógica histórica de Norbert Elias, que os conflitos que fizeram surgir o Estado de Direito e aperfeiçoaram as instituições democráticas, embora tivessem acontecido, muitas vezes, com violência, contribuíram para promover *O Processo Civilizador*⁵³. Através desse *Processo*, os conflitos internos de uma nação vão deixando de ser resolvidos pela violência para serem superados ou controlados mediante instituições, como aquelas que se organizam sob a égide de fórmulas democráticas.

Aproveitamos a oportunidade para dizer que o *Processo Civilizador* é uma categoria que não implica necessariamente um juízo de valor. A partir de certos critérios – a interiorização dos constrangimentos, o autocontrole, a resolução de conflitos sem violência, a monopolização da coação pelo Estado – se examina a evolução da sociedade ocidental na história. Evolução, porém, não significa linearidade, pois toda evolução é reversível e não se realiza

⁵² LALLEMENT, Michel. *História das Idéias Sociológicas: De Parsons aos contemporâneos*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 225.

⁵³ Além de ser uma categoria que perpassa inúmeras de suas obras, o *Processo Civilizador* é o tema central da obra mais conhecida de Norbert Elias. Destacaremos o segundo volume dessa obra (ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. II (A Formação do Estado e Civilização). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993).

necessariamente em linha reta. Não há aqui, portanto, adesão a uma postura teleológica como a que engendrou a noção de “progresso” no historicismo, e, muito menos, há a aceitação da ilusão profética que atribui à ciência a função de prever o futuro.

A Reforma Protestante, como se verá, deu uma grande contribuição a esse *Processo Civilizador*⁵⁴. Segundo Weber, como explica Júlia Miranda, as crenças e práticas religiosas orientam as motivações psicológicas e a conduta das pessoas, daí a necessidade de se conhecer as doutrinas religiosas para poder apreender a influência dessas mesmas idéias nas transformações sociais⁵⁵. N. Elias aproxima a história das mentalidades da história das formas de poder, defendendo uma interação entre as transformações das estruturas estatais (que originaram o Estado moderno) e as estruturas mentais das pessoas⁵⁶.

Quando o objeto de exame envolve a relação existente entre o religioso e o político-jurídico, nós temos o encontro de duas linguagens. De acordo com a professora Júlia Miranda, *sua conjugação passa pela dimensão simbólica, instância na qual ela se efetiva e se transforma em justificação para a prática*.⁵⁷ O entendimento dos complexos simbólicos presentes nas instituições, por sua vez, está diretamente ligado ao estudo dos imaginários sociais conforme foi observado por Cornelius Castoriadis.

Em obra escrita pelo autor desse trabalho, publicada com o apoio da Tyndale House Foundation, foi afirmado o seguinte:

A simples imagem, entretanto, é superada pelo símbolo, pois, enquanto a primeira está mais diretamente ligada a seu objeto de referência, o segundo transcende o referente, podendo mobilizar ações pelos estímulos afetivos que produz.

⁵⁴ Natalie Heinich observa que o catolicismo medieval se fixava mais em ameaças externas da divindade, enquanto o protestantismo favoreceu a um processo de interiorização dos temores (risco de pecado, de indignidade). (*A Sociologia de Norbert Elias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p.60). N. Elias afirma o seguinte: “*a passagem da formação católica medieval do ‘ego’ à sua formação protestante se realiza um esquema análogo. Constata-se ali também uma evolução no sentido de interiorização dos temores.*” (ELIAS, Norbert. *La Dynamique de l’Occident*. Paris: Calmann-Lévy, 1975, p. 279)

⁵⁵ MIRANDA, Júlia. *Horizontes de Bruma: Os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995, p. 160-161

⁵⁶ HEINICH, Natalie. *A Sociologia de Norbert Elias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 99

⁵⁷ MIRANDA, Júlia. *Horizontes de Bruma: Os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995, p. 160.

O batismo, por exemplo, como símbolo de um novo nascimento, gera no cristão o compromisso moral de evidenciar em sua vida uma mudança de valores. A celebração da Ceia do Senhor, por sua vez, ao rememorar o sacrifício expiatório de Cristo, estimula a prática de ações de graça.⁵⁸

Podemos asseverar que as religiões influenciam a formação de imagens do mundo que nascem de idéias e crenças. Tais imagens determinam de que e para que o homem deseja ser redimido, ultrapassando o plano da mera representação mental das realidades para dinamizar o agir. É o que se analisará.

⁵⁸ MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *O Imaginário em As Crônicas de Nárnia*. São Paulo : Mundo Cristão, 2005, p. 28

2 PARÂMETROS PARA A CONSTRUÇÃO DO PRESENTE OBJETO DE PESQUISA

A neutralidade ideológica da ciência, particularmente das chamadas ciências sociais, é considerada hoje um mito pela grande maioria dos estudiosos da epistemologia, principalmente em razão de haver nas ciências sociais uma identidade entre sujeito e objeto, ou seja, o sujeito cognoscitivo é também integrante da sociedade que ele procura conhecer. Enquanto a ideologia interfere nas ciências naturais de forma extrínseca, isto é, no uso que se pode fazer dela⁵⁹, o objeto das ciências sociais é intrinsecamente ideológico.

Cabe ao cientista social, portanto, reconhecer a presença de uma ideologia no ponto de partida de sua pesquisa. Isso, porém, não é desculpa para sua acomodação, pois é sua responsabilidade procurar exercer um controle sobre suas influências e preferências através de uma autocrítica, ou seja, por uma constante vigilância sobre sua própria atividade. No âmbito dessa sociologia reflexiva, não é tão adequado falar em objetividade, sendo melhor se referir a um processo de objetivação, que, embora sendo inacabado, produz um movimento de aproximações sucessivas da realidade. Assim, enquanto o conhecimento nas ciências naturais é validado pela demonstração, nas ciências sociais, a validação se dá através da persuasão fundamentada no compromisso de pertinência com os fatos. Por esse caminho se realiza uma integração entre teoria (discurso) e prática (preocupação empírica).

Pierre Bourdieu entende que a construção do objeto é a operação mais importante no processo de conhecimento, o que é ignorado pela tradição dominante, a qual, por sua vez, prestigia questões referentes à teoria e ao método⁶⁰. Como, porém, o método e a teoria também interferem na construção do objeto, nós preferimos não escalonar entre eles uma ordem de importância.

⁵⁹ É oportuno observar que a escolha de modelos e metodologias limita as possibilidades da pesquisa, podendo a razão dessa escolha ser ideológica.

⁶⁰ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 23

Poderíamos apenas observar que a falta de ênfase na construção do objeto numa fase anterior da história da sociologia justifica um redobrado realce dessa atividade agora.

Bourdieu explica que construir um objeto supõe uma postura ativa e sistemática. Através de um modelo que funciona como programa de pesquisa se colocam questões apropriadas a fim de se receber respostas sistemáticas para, em seguida, construir um sistema coerente de relações⁶¹.

O objeto que procuraremos construir através desse trabalho reporta-se às conexões sociais entre o imaginário protestante e o Estado de Direito. Consideraremos ao longo do trabalho não só a projeção de imagens religiosas no mundo político, mas também procuraremos examinar na experiência histórica qual é o poder de mobilização social de algumas dessas imagens.

O protestantismo surgiu numa época em que a Igreja Católica Romana detinha a hegemonia religiosa e cultural na sociedade. Como a forma de vida prevalecente na época misturava questões religiosas com questões políticas, foi inevitável a formação de teorias protestantes sobre as relações entre o Estado e a igreja, a política e a religião. Os pontos que os protestantes valorizavam no campo religioso se tornaram o eixo de sua concepção de Estado. Determinadas condições históricas possibilitaram que o pensamento reformado conformasse determinadas sociedades políticas, como foi o caso da Inglaterra, dos Estados Unidos e da Holanda. Daremos destaque histórico nessa pesquisa para a nação inglesa, não só porque ela é considerada o berço do Estado de Direito, mas também porque os dois acontecimentos que configuraram nesse país o Estado de Direito (a Guerra Civil e a Revolução Gloriosa) receberam o signo de uma luta do pensamento protestante contra as inclinações católicas.

Consideremos agora a pertinência científica desse objeto que se pretende construir através das noções de abstração (Georg Simmel) e modelização (Norbert Elias).

⁶¹ BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p.32

2.1 Abstração

Georg Simmel explica que a sociologia, como qualquer ciência, extrai dos fenômenos observados uma parte da totalidade ou da imediatez vivida para, em seguida, enquadrar num *conceito*⁶². Uma das especificidades, porém, da sociologia seria a possibilidade de estudar a relação entre conceitos abstratos sem a necessidade de analisar casos específicos. Isso é o que faremos em muitas partes desse trabalho com os conceitos de *imaginário protestante* e de *Estado de Direito*, embora essas formas não existam como algo que possa ser experimentado fora do campo empírico. Simmel comenta o seguinte sobre esse assunto:

Assim será permitido à sociologia tratar da história do casamento sem precisar analisar a vida conjugal de casais específicos; estudar o princípio de organização burocrática sem que seja necessário descrever um dia na repartição; ou fundamentar as leis e os resultados das lutas de classe sem entrar nos detalhes do curso de uma greve ou das negociações em torno de uma taxa salarial.⁶³

Simmel observa que os grandes temas da vida histórica, entre os quais ele alista a religião e a formação dos Estados, foram explicados como “invenção” de personalidades ou resultado de forças transcendentais. A missão da sociologia, entretanto, consiste em explicá-los como produção social, ou seja, como fruto de relações recíprocas de indivíduos que agem uns sobre os outros, bem como por meio da sucessão de gerações, quando as tradições se misturam com as características próprias dos indivíduos, pois o ser humano social não é apenas descendente, mas também herdeiro⁶⁴.

No que se refere à religião, nós não a analisaremos sobre o prisma do homem religioso que a remete a uma realidade meta-empírica, mas, antes, procuraremos estudar os seus aspectos sociais, aqueles nos quais poderíamos

⁶² SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 19

⁶³ SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 18

⁶⁴ SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da Sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 20-21.

comparar, por exemplo, o funcionamento de uma igreja com o funcionamento de um sindicato. Isso, porém, não significa que se precise concluir que o espírito da religião se reduz a simples fatores sociológicos como fez Durkheim, para quem as religiões não passavam de cultos indiretos à própria sociedade. Concordamos aqui com a afirmação de Julien Freund segundo a qual a posição de Durkheim é um juízo da referência última que escapa a competência de qualquer ciência⁶⁵.

Também nos é inaceitável o ensino marxista que reduz a religião a um instrumento de dominação de classe, colocando-a inteiramente sob o domínio da “ideologia”.

A religião também não é um fenômeno originariamente econômico, embora possa ser economicamente relevante no sentido weberiano, ou seja, suas práticas podem influenciar as necessidades ou propensões que os indivíduos possuem para adquirir ou fazer uso de utilidades.

Em melhor oportunidade nesse trabalho, procuraremos nos filiar à noção de religião defendida por Georg Simmel, o qual defende a existência de uma fusão de elementos sociais com uma disposição humana considerada especificamente religiosa.

2.2 Modelos

O objeto do presente trabalho, à semelhança de muitas pesquisas desenvolvidas por Norbert Elias, envolverá a união sistemática entre a história das mentalidades e a história das formas de poder. Iremos pressupor, portanto, a hipótese de uma interação entre as transformações das estruturas estatais (o Estado moderno) e as estruturas mentais.

Segundo Nathalie Heinich, entre as contribuições teóricas de Norbert Elias estão as seguintes: os estudos sobre formações históricas de longa duração, a introdução do passado na Sociologia e as modelizações em

⁶⁵ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987, p. 15

grande escala nas ciências sociais⁶⁶. De modo especial, nos interessaremos por modelos amplos como *Protestantismo e Estado de Direito*.

A relação entre o protestantismo e o Estado de Direito será estabelecida a partir das lutas revolucionárias que visaram a criação de um Estado consentâneo com a idéia protestante de liberdade de consciência. Também se considerará o papel da cosmovisão evangélica na legitimação ideológica desse Estado. Faremos um estudo das lutas simbólicas orientadas pelos ideais da Reforma para a **institucionalização (oficialização) e legitimação** do Estado de Direito.

2.3 Institucionalização e Legitimação

O movimento histórico de constituição do Estado ganhou força no século XV com a consolidação do duplo monopólio real: o fiscal e o da violência física legítima. Essa centralização foi acompanhada da constituição de uma administração. A partir desse momento, as lutas sociais não tiveram mais como objetivo a abolição do monopólio da dominação, mas, sim, o acesso a esse monopólio ou, então, a determinação de sua configuração através do Direito. Norbert Elias diz que a partir do surgimento de um complexo aparelho de controle militar e fiscal, “os conflitos sociais não dizem mais respeito à eliminação do governo monopolista, mas apenas à questão de quem deve controlá-lo”⁶⁷. Alain Bancard e Yves Dezaly lembram que até mesmo os juristas críticos mais radicais, que invocavam a caução da sociologia e do marxismo para fazerem avançar os direitos sociais dos dominados, reivindicavam o monopólio do entendimento do Direito oficial através de sua interpretação científica⁶⁸.

De acordo com Pierre Bourdieu, o Direito consagra a ordem existente através da determinação de certos juízos de atribuição a serem

⁶⁶ HEINICH, Nathalie. *A Sociologia de Norbert Elias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2001, p. 99

⁶⁷ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. II. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, p. 98

⁶⁸ A. BANCAUD e Y. DEZALAY. *L'économie du droit. Impérialisme des économistes et résurgence d'un juridisme*. Comunicação ao “Colloque sur le Modèle Économique dans les Sciences”, Dezembro de 1980, p. 19

estabelecidos pelos seus agentes. Os juízos de atribuição, dentro dos esquemas de percepção e apreciação, criam o mundo social, mas não se deve esquecer que eles são também formados no próprio contexto da vida em sociedade.

O Direito é a forma por excelência do discurso atuante, capaz, por sua própria força, de produzir efeitos⁶⁹. Os protestantes para revolucionar o modelo jurídico medieval defenderam constituições escritas ou, pelo menos, pactos escritos contra o mero Direito político consuetudinário⁷⁰. Afinal de contas, o protestante já estava familiarizado com a autoridade **textual** das Escrituras, as quais eram vistas como a “Constituição” da igreja. De modo diferente, o catolicismo ensina que a Escritura deve ser interpretada segundo as tradições (práticas) da igreja e não como seu padrão crítico e conformador.

No protestantismo, a Escritura funciona como discurso constituinte. De acordo com Domingue Maingueneau⁷¹, o discurso constituinte tem uma função representada pelo termo grego *archeion*, a qual está ligada à produção simbólica de uma (dada) sociedade. Esse *archeion* associa a fundação no e pelo discurso. É determinado por um lugar vinculado a um corpo de enunciadores consagrados e uma gestão de memória. A Bíblia se caracteriza como discurso fundador no protestantismo por estar referenciada a uma *fonte legitimadora* que ela mesma tematiza. As constituições modernas, por sua vez, no plano secular, passaram a equivaler para a sociedade ao que a Bíblia é para os protestantes numa dimensão religiosa.

Pablo Lucas Verdú fala que as constituições atuais são auto-reflexivas na medida em que trazem um auto-conceito a partir de uma ordem valorativa que é reconhecida pela sensibilidade do povo⁷². Esse poder reconhecido à sensibilidade do povo para entender a Constituição tem notáveis

⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 6^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 236-237

⁷⁰ É oportuno salientar que há uma ligação notória entre o protestantismo e o constitucionalismo, pois a preocupação do protestante era com a consagração das liberdades fundamentais, mas isso não significa qualquer ligação entre o protestantismo e o movimento para codificação do Direito Civil iniciado na França. O movimento de codificação teve inspiração exclusivamente racionalista e não religiosa.

⁷¹ MAINGUENEAU, Domingue. *Cenas da Enunciação*. Trad. Nelson Barros da Costa. Curitiba: Criar Edições, 2006, p. 33-35

⁷² VERDÚ, Pablo Lucas. *O Sentimento Constitucional* Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 99-100

semelhanças com a competência reconhecida ao crente no protestantismo para entender a Escritura.

O sociólogo protestante Jacques Ellul, em cujas obras Pierre Bourdieu encontrou subsídios para sua sociologia jurídica⁷³, afirma que a emergência do Direito situa-se no ponto em que o imperativo formulado por um dos grupos que compõem a sociedade global tende a se tomar um valor universal pela sua formalização jurídica⁷⁴. A eficácia simbólica do Direito se manifesta em seu poder de universalização prática e normalização. Seu principal efeito é a **oficialização**, entendida como reconhecimento público de normalidade. Por essa razão, os que desejavam a proteção da liberdade de consciência e a afirmação do valor da personalidade humana empreenderam esforços no campo político e ideológico para influenciar a produção do Direito, o qual denomina, classifica, limita e distribui oportunidades.

Um conceito tão importante quanto o de “oficialização” é o de “legitimação”. Os dois se referem a uma mesma realidade, embora em níveis diferentes, o primeiro ressalta o aspecto simbólico, enquanto o segundo destaca o aspecto ideológico.

A legitimação é um processo de objetivação de sentido de ‘segunda ordem’. Tem por função tornar objetivamente acessível e subjetivamente plausível as objetivações de “primeira ordem” que foram institucionalizadas. Trata-se de um processo de “explicação” e justificação, não sendo necessário na primeira fase de institucionalização. Possui um elemento cognoscitivo assim como um elemento normativo⁷⁵. É óbvio que a legitimação envolverá o “reconhecimento” daqueles para quem se quer que algo seja legítimo.

Através da legitimação se diz ao indivíduo porque deve realizar uma ação e não outra. No seu nível profundo, está ligada a universos simbólicos, os quais são corpos de tradição teórica, a matriz dos significados

⁷³ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p. 244-245.

⁷⁴ ELLUL, Jacques. *Le problème de l'émergence du droit*. Annales de Bordeaux, I, 1, 1976, p. 6-15

⁷⁵ BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 125-128

socialmente objetivados e subjetivamente reais⁷⁶. No campo religioso, parecem ter sido os pontos doutrinários que levaram a ruptura com o catolicismo romano que permitiram ao protestantismo produzir o universo simbólico capaz de respaldar e legitimar o Estado de Direito emergente nos séculos XVII e XVIII. Ao mencionarmos, todavia, o fato de o protestantismo ter tido uma profunda participação na consolidação inicial do constitucionalismo moderno, nós não estamos sugerindo que depois disso não tenha dado mais nenhuma contribuição.

A Escola Jurídica de Zurique, que se desenvolveu a partir de 1930, foi conhecida por desenvolver uma teoria material da Constituição na qual se integravam elementos formais e elementos sociológicos (democracia formal com democracia material, Estado de Direito com Estado de Justiça). Entre seus grandes representantes estava Hans Haug. Esse autor defendeu a objetividade dos valores constitucionais a partir de uma idéia metafísica de justiça. Em obra publicada em 1946, ele desenvolveu uma concepção axiológica da Constituição centrada nos direitos fundamentais e na ordem justa, estabelecendo limites intransponíveis para a reforma constitucional. A teoria constitucional de Haug, observou o professor Paulo Bonavides, estava assentada sobre as reflexões do teólogo protestante Emil Brunner⁷⁷.

Paulo Bonavides acredita ter sido a Teoria Material da Constituição da Escola de Zurique um importante ponto de partida para a fundamentação do Estado Social de Direito⁷⁸, mas também insiste em dizer, ao longo de sua obra, que a tópica e a nova hermenêutica, por seus elementos democráticos e concretistas, fornecem o paradigma mais adequado para a interpretação dos direitos fundamentais.

A tópica é uma técnica de pensar problematicamente. Em vez de os problemas serem selecionados como tais pela sua previsão em um sistema, os sistemas é que são selecionados pela sua aptidão de solucionar os problemas. A tópica favorece a discussão aberta, legitimando decisões pela razoabilidade e pelo consenso. Essa técnica teve amplo uso na Antiguidade e

⁷⁶ BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 129-132

⁷⁷ BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros, 1993, p. 159

⁷⁸ BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros, 1993, p. 87

Idade Média, mas foi desprezada pelo racionalismo da modernidade. Theodor Viehweg foi o responsável por trazê-la de volta para o Direito (pelo menos de modo explícito) no século XX. O jurista alemão, todavia, foi influenciado por uma obra publicada pelo pastor Christian August Lebrecht Kästner sobre a tópica em 1816 (*Topik oder Erfindungswissenschaft*). Segundo Viehweg, a obra de Kästner foi o último testemunho de uma antiga formação cultural retórica. Nela, o autor teve a intenção de restabelecer à tópica o seu esplendor perdido⁷⁹.

Com respeito à introdução dos últimos desenvolvimentos da hermenêutica filosófica no Direito, pode-se afirmar que permitiram uma visão concretista dos direitos fundamentais. É, porém, oportuno lembrar que aquele que foi o mais importante filósofo dessa hermenêutica, Hans-Georg Gadamer, era um protestante fervoroso, sendo sua fé luterana nacionalmente noticiada na Alemanha⁸⁰.

Pelo que foi exposto, o nosso objeto de estudo versará sobre relação entre o *Imaginário Protestante* e o *Estado de Direito*, implicando, assim, no conhecimento de dois conceitos abstratos (o de protestantismo e o de Estado de Direito). O período histórico que destacaremos para examinar essa relação está compreendido entre os séculos XVI e XVIII, embora incidentalmente faremos menção a eventos de séculos posteriores para comprovar nossa interpretação do passado por aquilo que Gadamer chamou de “história efetiva”⁸¹, ou seja, a história pelos seus efeitos. O nosso tema envolverá assuntos jurídicos, religiosos e políticos em sua dimensão sociológica, sem desprezar os benefícios intelectuais da interdisciplinaridade.

⁷⁹ VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Trad. Kelly Susane Alflen da Silva. Porto Alegre: SAFE, 2008, p.37-38

⁸⁰ LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 31

⁸¹ LAW, Chris. *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 94

3 A REFORMA PROTESTANTE

A Reforma Protestante foi um movimento religioso desenvolvido contra o ensino romanista acerca da salvação (soteriologia medieval). Embora tenha começado dentro do catolicismo, a Reforma terminou produzindo uma nova divisão na cristandade ocidental a partir do século XVI. Seu cenário histórico foi a Europa e seu marco inicial foi a fixação das 95 teses de Martinho Lutero contra a venda de indulgências na porta da igreja do castelo de Wittenberg em 31 de outubro de 1517.

Antes do século XVI, várias tentativas de Reforma já haviam acontecido como aquelas que se deram através de Pedro Valdo, João Wiclif, João Hus e Jerônimo Savonarola. Todas elas foram reprimidas pela Igreja Católica e pelo poder político, embora com elas tenham surgido movimentos que conseguiram sobreviver até aos dias de hoje. O próprio Lutero foi acusado de ser hussita em sua época. A Reforma luterana, porém, foi mais bem sucedida que os movimentos anteriores. Isso se deu por vários fatores, tais como: o surgimento do espírito crítico através do humanismo; o aumento dos abusos da Igreja Roma; um desejo de retorno às fontes promovido pelo Renascimento, favorecendo a uma volta à Bíblia e ao cristianismo primitivo; a insatisfação dos príncipes com as constantes ingerências do papa na política nacional e a rápida difusão de novas idéias pela invenção da imprensa.

Embora Martinho Lutero tenha sido a figura de destaque da Reforma, alguns outros reformadores apareceram quase concomitantemente ao líder alemão em vários lugares. Apesar de muitos desses outros reformadores não terem sido influenciados diretamente por Lutero, eles saudaram com alegria as notícias sobre as ações consideradas corajosas do monge agostiniano.

Depois de Lutero (Alemanha) e Zwínglio (Suíça), o grande destaque da Reforma foi João Calvino. Esse protestante francês não só procurou sistematizar uma teologia para a Reforma, mas fez de Genebra um modelo de cidade protestante, além de tornar esse lugar um refúgio para evangélicos perseguidos e um centro de preparação teológica para pastores

que eram enviados para toda a Europa. De Genebra, Calvino também influenciava o movimento protestante na França. Foi, inclusive, a partir da França, que foram enviados pastores (missionários) calvinistas para o Brasil no século XVI⁸².

Além de luteranos e calvinistas com suas múltiplas manifestações, havia os anabatistas. Embora ganhassem impulso e novas adesões com a Reforma, os anabatistas eram originários de outros movimentos cristãos da Idade Média. Seus líderes traçavam uma linha sucessória de movimentos antecedentes até identificar sua origem na igreja apostólica. Para os anabatistas, os grupos cristãos que não endossaram a institucionalização da igreja dentro do contexto do Império Romano nos séculos IV e V definiram a tradição dentro da qual eles estavam situados. Eles distinguiam-se dos protestantes por serem pacifistas absolutos (contra a guerra até para defesa), por não aceitarem posições políticas ou apoio de príncipes, e pela adoção do batismo adulto. Alguns grupos extremistas também apareceram durante a Reforma defendendo uma implantação do Reino de Deus pela revolução armada. Tais grupos nasceram mais da euforia da Reforma do que do anabatismo histórico. Os reformadores, porém, classificavam esses revolucionários injustamente como anabatistas com o fim de não haver associação da Reforma com a desordem. Atualmente, existem grupos batistas tanto originários do anabatismo como originários do calvinismo puritano inglês.

Nesse capítulo, examinaremos alguns episódios da Reforma relacionados a Lutero e Calvino, bem como definiremos os pontos característicos da fé protestante.

3.1 Martinho Lutero

Lutero nasceu em Eisleben (Alemanha) em 1483. Depois de ter se destacado nos estudos universitários, entrou em 1505 para o mosteiro dos

⁸² No século XVI, Nicolas de Villegaignon, alegando a intenção de fundar no Brasil uma colônia para calvinistas franceses perseguidos, obteve o apoio dos huguenotes (com a ciência de Calvino) para a sua expedição. Entretanto, ao chegar ao Brasil em 07 de março de 1557, Villegaignon começou a revelar que tudo não passava de mentira e traição. Ele mostrou-se católico em doutrina e executou vários pastores protestantes em 09 de fevereiro de 1558. Informações sobre esse episódio podem ser encontradas em CRESPIAN, Jean. *Tragédia da Guanabara*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

agostinianos. Sua decisão de ser monge foi motivada por uma promessa que fizera quando sua vida fora ameaçada por um raio. Tal decisão muito desagradou seu pai, pois ele havia se esforçado muito para custear os estudos de Lutero com o fim de vê-lo advogado.

Lutero recebeu ordenação sacerdotal em 1507. Tornou-se professor de teologia em Wittenberg em 1508 e recebeu o título de Doutor em 1512.

Em certa ocasião, em uma torre onde Lutero tinha seu estúdio de professor, aconteceu-lhe aquilo que ele próprio denominou de *experiência vivida na torre*. A doutrina do apóstolo Paulo da *justificação pela graça mediante a fé* desenvolvida na Carta aos Romanos não apenas foi compreendida intelectualmente por Lutero, mas produziu um impacto existencial em sua vida.

Lutero, sincero até a paixão no desejo de agradar a Deus, descobria constantemente suas falhas, o que o levava a penitências freqüentes. O rigor de suas práticas, porém, não lhe dava consolo. Somando-se a isso, fizera uma peregrinação a Roma que muito o decepcionara, tendo em vista a corrupção do local e o comércio religioso lá desenvolvido. Agora, Lutero descobria que não precisava “comprar” salvação com dinheiro ou obras. Ela já fora comprada por Cristo através de seu sangue vertido na cruz. O homem só precisava recebê-la pela confiança pessoal e voluntária em Cristo e seus méritos⁸³. Através disso, Lutero entendia que o religioso poderia libertar-se de uma preocupação egocêntrica com a própria salvação para dedicar-se com liberdade a um amor desinteressado por Deus e pelo próximo. O conhecimento experimental disso tudo o levou a dizer: *Senti-me imediatamente nascido de novo como se houvesse entrado pelos portões abertos do próprio paraíso*⁸⁴.

É interessante observar que mais ou menos na mesma época em que aconteceu a experiência de Lutero na torre, o erudito de Cambridge

⁸³ “Assim, tanto no Antigo quanto no Novo testamento. A ‘fé’ que é ‘creditada à justiça’ de Abraão não é nenhum tomar por verdadeiro intelectual de dogmas, mas a confiança nas promessas de Deus. Exatamente o mesmo significa a fé, em seu sentido central, para Jesus e Paulo”(WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Vol. 1. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília, DF: Editora UnB, 1991, p.379)

⁸⁴ COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 22

Thomas Bilney, que provavelmente nunca tinha ouvido falar de Lutero, teve experiência similar na Inglaterra enquanto lia a tradução do Novo Testamento feita por Erasmo. Patrick Collinson assevera que a experiência de Bilney foi o *princípio da Reforma protestante em Cambridge, que liderou toda a Inglaterra e em seguida a América do Norte*⁸⁵.

Em 1511, Gasparo Contarini (1483-1542), estadista e príncipe da Igreja, teve uma experiência pela qual concluiu ser a justificação pela fé e não por obras. Embora não tenha saído da Igreja Romana nem tenha levado a doutrina a todas as implicações luteranas, ele procurou aproximação do catolicismo com o protestantismo, chegando a um acordo com protestantes como Melanchthon e Bucer. Esse acordo foi repudiado pelo papa em Trento⁸⁶.

Essas experiências revelam a presença na Reforma daquilo que Weber chamou de “carisma”. O “carisma”, algo que Weber preferiu não explicar profundamente enquanto cientista social, determina aquelas interrupções na história que mantém uma tensão dialética com o seu elemento contínuo.

As experiências dos reformadores, porém, não se encaixava na moldura doutrinária da igreja romana. Assim, ao mesmo tempo em que Lutero encontrava respostas para os seus dilemas espirituais através de uma experiência de crise iluminada pelas Escrituras, o papa Leão X instituiu uma indulgência geral com o pretexto de arrecadar dinheiro para continuar as obras da basílica de São Pedro em Roma, sendo o arcebispo Albrecht de Mogúncia o encarregado da venda das indulgências na Alemanha.

Quando o monge dominicano João Tetzel começou a pregar acerca das indulgências em território alemão, Lutero redigiu as noventa e cinco teses contra o comércio das indulgências. Essas teses foram fixadas em 31 de outubro de 1517 na porta da igreja do castelo de Wittenberg e, logo depois, difundidas pela Europa mediante o trabalho dos impressores.

Lutero queria reformar a Igreja por dentro, sem a deixar. Ao ser convidado a retratar-se, recusou fazê-lo, invocando a autoridade das Escrituras. Desafiou a autoridade do papa e dos concílios nas disputas em Heidelberg (1518) e em Leipzig (1519). Em 1520 queimou publicamente a Bula

⁸⁵ *Op. Cit.*, p. 22, 23

⁸⁶ COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 131

papal que o ameaçava de excomunhão. Convocado para Dieta de Worms pelo imperador Carlos V, recusou mais uma vez a retratar-se, passando a ser objeto também da ira do imperador, embora fosse aclamado como herói pelos seus compatriotas. Depois disso, para sua proteção, Lutero foi escondido por um tempo no castelo de Wartburg pelo príncipe Frederico, onde traduziu o Novo Testamento para o alemão. Não tendo apoio da Igreja oficial, nem do imperador, passou a aceitar a proteção dos príncipes que lhe eram simpáticos.

Dois acontecimentos foram prejudiciais para a Reforma luterana: a guerra dos camponeses e o surgimento das igrejas territoriais.

Inicialmente, Lutero colocou-se ao lado dos camponeses em uma série de reivindicações. Pretendia interceder pelos camponeses junto aos príncipes. Chegou mesmo a fazer duros sermões e produzir escritos contra os opressores, anunciando o julgamento divino sobre os príncipes que não quisessem mudar sua conduta tirânica⁸⁷. Nessa hora, Tomás Münzer, um religioso radical apareceu em cena, atacando Lutero e conclamando os camponeses a um movimento armado com fundamentação escatológica. Em seu livro *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*⁸⁸, escrito em 1921, Ernst Bloch explica que Münzer queria preparar o caminho para o Milênio igualitário e comunista através da espada, sendo o seu movimento caracterizado como apocalíptico, justiceiro e violento⁸⁹.

Os camponeses passaram a assolar a terra, roubar, saquear, incendiar, torturar e matar, destruindo castelos e mosteiros. Lutero já havia

⁸⁷ “Eles [os camponeses] apresentaram doze artigos. Alguns deles são tão justos e procedentes que desmascaram a vocês perante Deus e o mundo e tornam verdadeira a Palavra de Deus que diz: ‘Derramarão desprezo sobre os príncipes’ (Sl. 107: 40)... Vocês, senhores, têm contra si a Escritura e a História que relatam como os tiranos foram castigados. Até os poetas pagãos escrevem que os tiranos raras vezes morrem de morte natural; geralmente são assassinados e morrem em meio a seu próprio sangue. Visto que não há dúvida de que governaram de modo tirânico e prepotente, que estão proibindo o Evangelho e oprimindo e esfolando o homem do povo, não há consolo para vocês, a não ser a perspectiva de perecerem, como já aconteceu a tantos de vocês” (MARTINHO LUTERO. *Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia*. Trad. Helberto Michel. In MARTINHO LUTERO. *OBRAS SELECIONADAS*. Vol . 6. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p. 311 e 327)

⁸⁸ BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*. Trad. Valmireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973

⁸⁹ ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança (Ernst Bloch e as margens da História do Espírito)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998, p.91

pedido várias vezes aos camponeses que não usassem a violência⁹⁰, mas, quando eles escolheram o caminho da espada de forma irreversível, o reformador exigiu que os príncipes sufocassem a rebelião. Eles o fizeram com muito mais violência do que Lutero imaginou. Na verdade, o reformador pediu para as autoridades proporem um acordo aos líderes revolucionários a fim de evitar o conflito, mas Münzer os inflamou para que não aceitassem. Após a vitória dos príncipes, Lutero pediu que agissem com misericórdia para com os prisioneiros, mas a fúria dos príncipes não podia mais ser contida⁹¹.

As igrejas territoriais ou estatais surgiram com o estabelecimento do princípio do *cuius régio, eius religio*, de acordo com o qual a afiliação religioso-confessional dos súditos dependia da opção religiosa do príncipe que exercia o poder no respectivo território. Esse princípio foi estabelecido em 1555 através da Paz Religiosa de Augsburgo. Lutero o aceitou em caráter emergencial e circunstancial, não substancial. Pensava que os termos da Paz de Augsburgo podiam servir como medida temporária para evitar a guerra entre territórios católicos e protestantes. Segundo esse acordo, as pessoas em desacordo com a opção do seu príncipe poderiam migrar para algum território vizinho⁹². Sob o governo do imperador Rodolfo II, o tratado de paz firmado em Augsburgo foi violado de todas as maneiras, sendo os luteranos violentamente perseguidos, o que ocasionou a Guerra dos Trinta Anos.

As posições de Lutero na revolta dos camponeses e no assunto das igrejas territoriais não significavam que o seu relacionamento com os príncipes fosse livre de tensões. Seus sermões e escritos estavam sempre

⁹⁰ “Vocês, camponeses, também têm contra si a Bíblia e a experiência da História. Ela ensina que jamais uma rebelião terminou bem. Deus sempre cumpriu rigorosamente esta palavra: ‘Todos os que lançam mão da espada, à espada perecerão’ (Mt. 26: 52). Visto que cometem a injustiça, julgando e vingando a si mesmos e usando indignamente o nome de cristãos, certamente também estão sob a ira de Deus. Ainda que venham a vencer e eliminar o poder constituído, no fim hão de se devorar entre si como bestas trelouçadas.. Em resumo, Deus é contra ambos, tiranos e rebeldes, por isso joga uns contra os outros para que ambos pereçam miseravelmente e se cumpra nos descrentes sua ira e seu juízo” (MARTINHO LUTERO. *Exortação à Paz: Resposta aos Doze Artigos do Campesinato da Suábia*. Trad. Helberto Michel. In MARTINHO LUTERO. *OBRAS SELECIONADAS*. Vol . 6. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1996, p.328)

⁹¹ JUST, Gustav. *Deus despertou Lutero*. 2ª ed. Trad. Gastão Thomé. Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 86-88. Walter Altmann observa que Lutero “recordava, porém, a seus leitores que também havia dito que, passada a rebelião, os príncipes deveriam exercer a misericórdia tanto para com os inocentes quanto também para com culpados. Seria, portanto, ilegítimo referir-se a ele para justificar a continuação da repressão, quando os camponeses já estavam inapelavelmente derrotados” (*Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 252)

⁹² ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 132

reprovando atitudes opressoras dos príncipes e revelando profunda desconfiança de suas intenções. Aliás, na Segunda Guerra Mundial, o principal intelectual luterano da Inglaterra publicou um livro intitulado *Lutero, Causa ou Cura de Hitler*. Ele sugeria que era a cura.

3.2 João Calvino

João Calvino (1509-1564) nasceu na França e morreu em Genebra. Era filho de advogado e destinado ao sacerdócio, mas não chegou a ser ordenado. Foi notável orador, tendo formação jurídica e humanística. Começou a escrever com vinte e três anos. Convertido ao protestantismo, não ficou mais na França, tendo em vista o perigo de morte que lá havia para os protestantes e para ele em particular. Refugiou-se em Estrasburgo e Basileia antes de chegar em Genebra. Convocado por Guilherme Farel a ajudar no estabelecimento da Reforma em Genebra, ficou lá até receber ordem de sair. Ao ensinar os princípios protestantes em uma cidade que não queria o catolicismo, mas que não tinha compreensão plena da fé evangélica, foi colocado no centro de vários tumultos entre partidos rivais. Disso resultou a sua expulsão.

Em 1541, Calvino foi chamado de volta a Genebra, onde empreendeu esforços durante quinze anos para fazer da cidade o que ele chamava de uma “escola de Cristo”. Calvino conseguiu mudar o paradigma cultural da cidade através de pregações, ensinamentos e escritos. Patrick Collinson observa que *ao longo desses anos, Calvino não foi um cidadão, e sim simplesmente um funcionário do conselho. Não há melhor exemplo na história da capacidade de prevalecimento da pura convicção moral*⁹³.

Calvino fez de Genebra a capital espiritual do protestantismo nos séculos XVI e XVII. Genebra, que veio a ser a cidade da Liga das Nações, acolhia protestantes que estavam sendo perseguidos em nações católicas, dava formação teológica a pregadores que anunciavam o evangelho em vários países e, a partir dela, Calvino enviava conselhos para protestantes em outros lugares, como, por exemplo, para os huguenotes na França e para os puritanos

⁹³ *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 112

na Inglaterra. A influência de Calvino, entretanto, era mais moral que política. Ele não possuía posição política de governo. Patrick Collinson comenta:

O talento jurídico de Calvino somente seria convocado como consultor, o que era um papel influente. Ele chegou a preparar uma constituição civil para a república. Mas a noção de que tenha sido uma espécie de aiatolá que governava Genebra como teocracia é falsa⁹⁴.

Genebra tornou-se um modelo de cidade protestante. Havia um intenso serviço diaconal para assistência dos doentes e dos necessitados, a mendicância foi extinta e a cidade foi organizada dentro de uma estruturada disciplina. Isso, todavia, não significa que não existiram coisas que são lembradas com pesar pelos calvinistas posteriores. Apesar de os católicos não serem perseguidos, o crime blasfêmia de Sebastião Castélio⁹⁵ resultou na determinação da justiça para ele deixar a cidade. O fato, porém, profundamente lamentável para a história de Genebra foi a condenação à morte de Miguel de Serveto.

Miguel de Serveto era um espanhol que ensinava várias doutrinas heterodoxas, negando a doutrina da Trindade e proclamando-se um órgão especial da revelação divina. Ele já havia sido condenado por um tribunal francês, mas, tendo fugido, foi semear suas doutrinas em Genebra. Lá foi reconhecido por alguns que já o tinham visto e, então, foi detido por um magistrado. A partir daí, começou um processo que resultou em sua condenação. Calvino não foi juiz nesse processo, mas foi chamado para tentar persuadir Serveto de seu erro e para testemunhar contra os seus ensinamentos. Apesar de em Genebra haver tolerância para com protestantes de vários segmentos e os católicos não serem obrigados a abraçar o protestantismo, as palavras ferinas de Serveto contra a Trindade, assim como suas afirmações de que ele próprio era um ser angelical, foram além do que a tolerância genebrina poderia suportar. Patrick Collinson classifica Serveto como *o maior heresiarca da época, sendo homem de opiniões ecléticas*. Observa ainda que suas obras

⁹⁴ *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 113

⁹⁵ Sebastião Castélio (Sebastien Chastillon) considerou o livro bíblico do Cântico dos Cânticos como livro obsceno e impudico. Vide THEODORO DE BEZA. *A vida e a morte de João Calvino*. Trad. Waldy Carvalho Luz. Campinas-SP: LPC, 2006, p. 59-60

eram marcadas pela provocação e que *sua volta a Genebra era um gesto de insano desafio, talvez estimulado pela oposição política a Calvino*⁹⁶.

Serveto foi condenado à fogueira depois de ampla consulta feita em outras cidades suíças. O advogado de defesa de Serveto, entretanto, quis que fosse registrado o inútil apelo de Calvino para que Serveto fosse decapitado em vez de queimado na fogueira⁹⁷.

No início do século XX, como um lamento pelo incidente relativo à condenação de Serveto, os protestantes erigiram um monumento em Champel, perto de Genebra, no local onde Serveto morreu, com a seguinte inscrição:

Filhos respeitadores e reconhecidos de Calvino, nosso grande reformador, mas condenando um erro que foi o do seu século e firmemente agarrados à liberdade de consciência segundo os verdadeiros princípios da Reforma e do Evangelho, erguemos este monumento expiatório a 27 de Outubro de 1903.⁹⁸

O calvinismo tornou-se um movimento internacional no século XVI e XVII. Os seus adeptos foram duramente perseguidos em países católicos. Sob essas condições, os calvinistas elaboraram teorias sobre o direito de resistência, encontrando fonte de inspiração em escritos de Calvino que falavam da possibilidade de magistrados inferiores restringir a tirania dos reis. O próprio Calvino, porém, condenava os escritos específicos que incitavam a revolta, como aqueles produzidos por John Knox, o reformador escocês. Patrick Collinson explica:

Mesmo quando a repressão aos protestantes se tornou feroz ele jamais sancionou a resistência armada, para frustração e desespero dos que se viram vítimas e buscavam mais do que orações e lágrimas. Tampouco admitiu a violência ocasional e os abusos cometidos contra objetos religiosos e clérigos.⁹⁹

3.3 Os Princípios Básicos da Reforma

⁹⁶ *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 115

⁹⁷ COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 115

⁹⁸ GAGNEBIN, Laurent. *O Protestantismo*. Trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 85

⁹⁹ *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 118

Os protestantes acreditavam que a mensagem do evangelho era uma mensagem simples que foi tornada complexa pelo clero católico através de inúmeros acréscimos ao longo de séculos. Tal complexidade fora criada para fazer as pessoas comuns acharem que elas necessitavam do magistério da Igreja para compreender os complicados assuntos da religião. Além disso, o clero celebrava missas em latim para um povo inculto e não permitia a leitura da Bíblia em língua nacional.

Os reformadores queriam voltar à simplicidade primitiva da mensagem cristã, bem como colocar a Bíblia em língua nacional nas mãos do povo. Em relação à salvação, os protestantes ensinavam que sua origem era unicamente a graça de Deus (*sola gratia*). O único meio de obtê-la era a fé (*sola fide*). As boas obras deveriam ser praticadas em gratidão pela salvação e não para obtê-la. Seriam as boas obras o fruto da salvação e não a sua causa. O crente deveria viver para a glória de Deus (*solí deo gloria*). A fé deveria ser posta só em Jesus (*sola Christus*), não em santos ou na igreja enquanto instituição. A única fonte de conhecimento para fundamentar a fé seria a Bíblia (*sola scriptura*), e, à luz da Bíblia, a igreja deveria se examinar continuamente (*semper reformanda*). A dinâmica da igreja decorreria de um processo de contínua correção à luz da Bíblia e não de uma contemporização dos valores religiosos.

O princípio da salvação pela fé foi o princípio material da Reforma, enquanto a crença na Escritura como única regra de fé e prática foi o princípio formal. O conceito protestante de igreja era dinâmico, pois a igreja era vista como evento da Palavra de Deus e não como uma instituição humana. O evento pertence ao tempo e a instituição inscreve-se no espaço. Para o catolicismo, a igreja é instituição com caráter estável e fixo, na qual a presença divina é localizada nas espécies eucarísticas, nas imagens e nas relíquias, enquanto, para o protestantismo, a presença de Deus sempre nos escapa, pois não se fixa em objetos sagrados, mas nos encontra na palavra e na adoração. Até os sacramentos são vistos sem o caráter mágico, são palavras visíveis que só aproveitam aos participantes na medida em que eles aprendem deles pela fé.

A simplicidade protestante não envolvia apenas a idéia de redução da complexidade da mensagem cristã, mas também a noção de autenticidade e transparência. Assim, o culto protestante não envolvia imagens, água benta, roupas sacerdotais, templos suntuosos, etc. Todas essas coisas eram vistas com desconfiança, pois implicavam formas de impressionar, seduzir ou incutir temor de modo estratégico. Laurent Gagnebin¹⁰⁰ explica que até mesmo o uso de cruz em templos protestantes é coisa recente, faz parte de um costume iniciado no século XIX. Isso nos leva a concluir que os cultos em forma de espetáculo de algumas igrejas neopentecostais atuais se assemelham mais à religiosidade católica que a celebração protestante. Laurent Gagnebin comenta o seguinte sobre a simplicidade protestante:

A simplicidade do protestantismo, dos protestantes e das protestantes, é quase proverbial. Em geral, tem-se do protestante uma imagem austera e grave, de aparência externa um pouco rude, sem galões e de roupas com cores tristes e sombrias. Esta caricatura que, como todas as caricaturas, tem a sua parte de verdade, faz ressaltar um elemento verdadeiro: a recusa do artifício e do cintilante. Na realidade, esta virtude diz, para o protestante, qualquer coisa de justeza da sua repulsa da mentira e da sua paixão pela verdade, do seu elogio freqüente da sinceridade, da honestidade intelectual e moral. Tudo isso exprime uma busca de autenticidade¹⁰¹.

Como se pode perceber pelo que foi dito até aqui, a Reforma Protestante foi um evento de grande significação histórica, tendo causado impacto sobre cidades e sobre nações inteiras. Esse episódio da história ocidental mudou o retrato da Europa e determinou o surgimento de um novo paradigma religioso.

No presente capítulo, nós fizemos uma breve explanação dos fatos ligados à Reforma, bem como definimos os seus princípios elementares. No capítulo seguinte, passaremos a estudar a fertilidade das doutrinas protestantes para criação de imagens que mobilizaram ações no campo social e político.

¹⁰⁰ GAGNEBIN, Laurent. *O Protestantismo*. Trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 94.

¹⁰¹ *Op. Cit.*, p. 87-88

4 O IMAGINÁRIO PROTESTANTE

Jean-Pierre Sironneau, em um artigo intitulado *Imaginário e Sociologia*¹⁰², observa que a ciência social deveria ter sido vinculada a um estudo explícito e sistemático do imaginário desde o século XIX, quando fora fundada. Isso, porém, não aconteceu, principalmente em razão da utilização de modelos de causalidade linear e da procura de um fator objetivo predominante para explicação do fenômeno social.

Procura de uma causalidade linear, exteriorizante e objetivista, obsessão positivista dos fatos brutos, procura de um fator predominante, eis todos os ingredientes que poderiam ter levado a sociologia a considerar negligenciáveis os sinais e os símbolos, as imagens e os mitos, as ideologias e as religiões.¹⁰³

Entre os defensores de um modelo de causalidade linear e mecânica esteve Émile Durkheim. A partir de uma metodologia inspirada na física clássica, ele sugeriu a descoberta de causas objetivas para os fenômenos sociais. Estas causas deveriam ser procuradas em fatos anteriores e não em estados de consciência individual. Embora insistisse na importância das representações e da consciência coletivas, ele as “coisificou”, afastando a importância da intencionalidade própria dos atores sociais.

É significativo dizer que em sua última obra (*As formas elementares de vida religiosa*), Durkheim percebeu melhor a importância do simbolismo social. Os símbolos sociais foram considerados parte integrante da representação que os grupos fazem de si próprios. Jean-Pierre Sironneau¹⁰⁴, porém, observa que tanto Durkheim como Mauss só viram o simbolismo como produto social. É necessário, entretanto, um novo paradigma, o qual possa contemplar também a origem simbólica da sociedade.

¹⁰² In ARAÚJO, Alberto Filipe e BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.). *Variações sobre o imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 219-237

¹⁰³ In ARAÚJO, Alberto Filipe e BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.). *Variações sobre o imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003, p. 221

¹⁰⁴ *Op. Cit.*, p. 222

Levi-Strauss deu um grande passo à frente dos sociólogos de seu tempo quando considerou o pensamento simbólico e mítico como verdadeiramente fundador do laço social. Sironneau, porém, nota que ele entendeu os mitos, as representações coletivas e as crenças religiosas como “racionalizações de realidades ocultas e mais essenciais”, mantendo, assim, a desconfiança das significações conscientes que os autores dão ao seu próprio comportamento¹⁰⁵.

Entre os defensores do estudo de um fator predominante do social, encontramos Marx com o seu economicismo, embora ele o tenha abrandado em alguns de seus escritos, como o *18 Brumário*. Alguns neo-marxistas, entretanto, se aproximaram de uma perspectiva que dava realce ao imaginário, como Gramsci, através de seu conceito de hegemonia, Ernst Bloch, com o seu conceito de esperança, e Karl Mannheim, mediante a sua distinção entre a função conservadora da ideologia e a função emancipadora da utopia.

Foi, porém, a sociologia compreensiva alemã, que, afastando-se das “ciências da natureza” e ressaltando a importância das “ciências do espírito”, reabilitou “os conteúdos de consciência (idéias, imagens e crenças religiosas)” e realçou “a importância destes no que se refere a uma boa compreensão dos fenômenos sociais”¹⁰⁶. Dentro dessa tradição, destacamos Georg Simmel e Max Weber.

Raymond Boudon, em prefácio escrito aos *Problèmes de la philosophie de l'histoire* de Georg Simmel¹⁰⁷, explica o modo como Simmel procurou enfatizar o papel da subjetividade, da afetividade e dos sentimentos no estudo nas relações sociais. Max Weber, por sua vez, desvendou a dinâmica social das idéias, das crenças e dos valores. A partir desses dois autores, podemos perceber a importância da consciência imaginante e o seu poder de mobilizar desejos e ações.

É oportuno também mencionar a profunda relação interativa que há entre o imaginário individual e o imaginário social. Se o imaginário social influencia o indivíduo pela tradição, o imaginário individual influencia o social

¹⁰⁵ *Op. Cit.*, p. 223

¹⁰⁶ *Op. Cit.*, p. 223

¹⁰⁷ SIMMEL, G. *Problèmes de la philosophie de l'histoire*. PUF, 1984

pela analogia. Segundo Paul Ricoeur, uma concepção de imaginação como “*função geral do possível prático*” permite transpor a esfera individual em direção ao imaginário social com as suas práticas (a ideologia e a utopia)¹⁰⁸.

No que respeita à religião, há um papel do imaginário para a fé religiosa, mas também há uma força ativa que a fé religiosa empresta ao imaginário. Seguindo a dialética interativa entre imaginário e religião, imaginário religioso e imaginário político-jurídico, imaginário individual (do crente) e imaginário social, é que alinharemos as nossas pesquisas.

4. 1 Imaginário, Direito e Religião

O Direito é um instrumento de controle da vida social notadamente marcado pelo imaginário. A origem do Direito já foi atribuída a Deus (ou aos deuses), a costumes de tempos imemoriais e ao Direito Natural (de fundamentação teológica ou de fundamentação antropológica).

O imaginário jurídico também é perceptível no seu poder de institucionalizar condutas, de tingir os fatos de licitude e ilicitude. Além disso, temos as ficções jurídicas (como a de que todos conhecem a lei) e as presunções jurídicas (como a presunção de inocência do réu) que visam diminuir o abismo aberto entre as necessidades sociais e a ordem jurídica.

Há quem diga que o Direito exerce um papel de integração nas sociedades modernas semelhante ao que os mitos exerciam nas sociedades antigas¹⁰⁹. Isso, porém, não significa que o Direito não possua uma dinâmica de mudança, pois se o conflito ameaça o Direito por um lado, o gera por outro. A ordem nasce da desordem. O Direito floresce e muda sob o influxo das demandas e problematizações colocadas pela sociedade. Louis Assier-Andrieu observa que a *totalidade do gênio jurídico de um grupo social está nas deflagrações que o dinamizam e que ele vence*. Para ele, a tensão provoca

¹⁰⁸ RICOEUR, Paul. *L' idéologie et l' utopie: deux expressions de l' imaginaire social*. In *Du texte à l' action. Essais d' herméneutique, II*. Paris: Édit. du Seuil, 1986, p. 226

¹⁰⁹ ASSIER-ANDRIEU, Louis. *O Direito nas Sociedades Humanas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 43

“uma imaginativa inovação institucional, capaz de sancionar sem punir e reabilitar sem condenar”¹¹⁰.

A Religião também representa uma dimensão do social marcada pelo imaginário. A própria pretensão de se falar do transcendente, do inefável, evoca o uso de figuras como aproximação e a analogia como linguagem. Além disso, a mensagem religiosa objetiva não só ganhar a adesão do intelecto, mas também impressionar os afetos.

O presente trabalho procurará estabelecer a relação entre uma religião específica (o protestantismo) e um determinado modelo jurídico de organização política (Estado de Direito) através de um fator de comunicação recíproca: o imaginário. Essa relação é dialética, pois os próprios protestantes projetavam a idéia de uma determinada forma de Estado **laico** que proporcionasse condições de **desenvolvimento livre para a religião verdadeira**. Para os protestantes do século XVI e, principalmente, para os do século XVII, o Estado laico os livraria da tirania. A garantia da liberdade religiosa, por sua vez, implicaria em todas as outras liberdades (de opinião, expressão, crença, locomoção e associação). Dentro desse ambiente de liberdade, a religião poderia mudar a sociedade pela pregação legítima da palavra de Deus (sem coerções). Assim muito mais importante para o protestantismo que o domínio religioso da máquina estatal eram os avivamentos espirituais que influenciariam a sociedade e determinariam sua vida ética¹¹¹. Envolver-se o crente com política se apresentaria como um dever quando estivesse em questão a continuidade da liberdade para a pregação da palavra divina¹¹².

4. 2 Imaginário, religião e protestantismo

¹¹⁰ ASSIER-ANDRIEU, Louis. *O Direito nas Sociedades Humanas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 52

¹¹¹ Sobre a importância dos “avivamentos” para o protestantismo, discorreremos melhor em outro capítulo. Uma obra de referência sobre o assunto é ARMSTRONG, John. *O Verdadeiro Avivamento*. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2003

¹¹² Isso seria verdade principalmente para os calvinistas. Os anabatistas não admitiam a participação no cristão na política institucional em nenhuma hipótese, pois faria parte das marcas da igreja verdadeira sofrer perseguição ou pregar o evangelho sob perseguição.

Tendo em vista o caráter iconoclasta do protestantismo, alguém poderia até desconfiar da existência de um “imaginário protestante”. A verdade, entretanto, é que, na medida em que o protestante articula um discurso, constrói seu próprio retrato. Nas palavras de Ruth Amossy, *implica a construção de uma imagem de si o ato de tomar a palavra*¹¹³. Sob outro aspecto, o protestantismo, por ser uma religião que se caracteriza por defender a vocação do cristão no mundo, quer não apenas conquistar indivíduos para a fé, mas, também, agir de modo transformador na vida social.

A imaginação é faculdade de libertar-se das imagens fornecidas pela percepção através do poder de alterá-las. A imaginação parte do real para ir além dele e poder voltar para transformá-lo. Ela transita entre a imanência e a transcendência. O imaginário e a vontade são dois aspectos de uma mesma força profunda. Sabe querer quem sabe imaginar, daí o poder das imagens de mobilizar ações no mundo¹¹⁴.

Os imaginários sociais têm um grande papel na modelação das instituições, o que justifica o interesse que têm despertado nos sociólogos a partir do século XX. Uma instituição social, segundo Cornelius Castoriadis, é definida como uma rede simbólica, socialmente aprovada, em que se combinam um componente funcional e um componente imaginário em proporções e relações variáveis¹¹⁵. Assim, as cores do semáforo, por exemplo, constituem símbolos que orientam o percurso dos carros, funcionando como instrumento regulador do trânsito e prevenindo acidentes.

O imaginário deve utilizar o simbólico não apenas para ser expresso, mas também para existir, já que sua realidade está no campo psíquico e não na realidade exterior e concreta do ser humano.

Castoriadis estabelece um critério para valorar positiva ou negativamente uma instituição (rede simbólica). Esse critério é a capacidade de uma instituição ou rede simbólica de promover a autonomia (liberdade)

¹¹³ AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no Discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005, p. 9

¹¹⁴ BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 7, 112

¹¹⁵ CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 159

humana¹¹⁶. Embora não seja nossa pretensão fazer valorações deliberadas, veremos que a Reforma despertou um imaginário capaz de promover um maior reconhecimento da autonomia do homem no plano jurídico.

A Reforma Protestante foi não apenas uma proposta de reforma da igreja, mas também de reforma do mundo europeu, já que a vida social era dominada pelos conceitos e princípios religiosos. Walter Altmann explica:

Num contexto social de cristandade, qualquer reforma da sociedade teria que passar necessariamente pela reforma da igreja, e desta haveria de receber vigoroso impulso. Lutero viria acertar em cheio quando em 1520, em seu escrito 'À nobreza cristã da nação alemã, fez suas profundas propostas de reformas econômico-sociais após propor incisivamente a reforma radical do sistema político-religioso¹¹⁷.

O próprio termo *reforma* aponta para uma tentativa de mudar o mundo de acordo com uma imagem, um modelo. A *reforma* é uma metáfora para as pessoas razoáveis e bem determinadas: significa que vemos uma coisa fora de forma e pensamos em colocá-la na forma devida. G. K. Chesterton disse que *temos de ser amigos de outro mundo (real ou imaginário) a fim de termos alguma coisa que oriente a modificação a fazer*¹¹⁸.

Diferentemente da concepção materialista e unilateral decorrente de alguns escritos de Karl Marx, Weber destaca o papel fundamental das imagens religiosas do mundo (*Weltanschauungen*) na formação das sociedades. Ele, portanto, acreditava na relação entre imaginário religioso e mutação social. Stefano Martelli comenta o seguinte acerca do pensamento weberiano:

Para Weber, as concepções religiosas do mundo não são um mero reflexo das relações econômicas e sociais existentes, ao contrário, influenciam em muitos aspectos do processo histórico, seja impedindo ou estimulando os conflitos sociais e, às vezes exacerbando-os: basta pensar no papel intransigente exercido pelo puritanismo na revolução inglesa de Cromwell (1649) e, em geral, na 'luta contra os tiranos', no séc. XVII, feita pelos calvinistas¹¹⁹.

¹¹⁶ CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 121

¹¹⁷ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 30

¹¹⁸ CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. Trad. Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1944, p. 166

¹¹⁹ MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. Trad. Euclides Martins Balacin. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 85

Dentro de uma linha similar a de Weber, Troeltsch defendeu o que Glasner chamou de *tese da transposição*¹²⁰. Segundo essa tese, a gênese de muitos conceitos do mundo moderno resultou de uma transformação dos valores cristãos em seculares. Stefano Martelli explica o pensamento troeltschiano:

A cultura moderna, com suas idéias de neutralidade religiosa do Estado, de tolerância e liberdade de consciência, pode ser considerada o produto da secularização de princípios protestantes [...] Troeltsch não esconde seus temores de que a perda de tal fundamento metafísico-religioso implique também a perda dos valores de liberdade e de personalidade que dele derivam.¹²¹

Carl Schmitt, em sua *Teologia Política*, defendeu a identidade estrutural entre os conceitos utilizados na argumentação e cognições teológicas e os conceitos jurídicos. Para esse jurista e cientista político, as imagens teológicas têm um papel profundo a desempenhar na organização política das nações:

Pressuposto, portanto, dessa forma de sociologia de conceitos jurídicos é a conceptualidade radical, ou seja, uma consequência levada até o âmbito metafísico e teológico. A imagem metafísica que uma certa época faz do mundo tem a mesma estrutura do que lhe parece, simplesmente, como forma de sua organização política.¹²²

Jean Carlos Selletti e Volnei Garrafa explicam que os protestantes defenderam a autonomia humana, fundamentando seus argumentos em bases teológicas. A ruptura definitiva entre fé e razão, porém, que se deu no pensamento de Kant, produziu uma autonomia centrada exclusivamente no ser

¹²⁰ GLASNER, P. E. *The Sociology of Secularization. A Critique of the Concept*. London: Routledge & K. Paul, 1977, p. 41. Max Weber também defendeu a idéia de transposição quando disse, por exemplo, que os clubes e sociedades seculares, com o seu recrutamento por eleição, são produtos da secularização, pois seguem a organização das “seitas” protestantes. (WEBER, Max. *Ensaio de Sociologia*. 5ª ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979, p.357-358).

¹²¹ MARTELLI, Stefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. Trad. Euclides Martins Balacin. São Paulo: Paulinas, 1995, p. 280.

¹²² SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: Del Rey, 2006, p. 43

humano¹²³. É dentro dessa perspectiva relacional dos conceitos que consideraremos a fertilidade político-jurídica do imaginário religioso.

4.3 Manifestações do Imaginário Protestante

O protestantismo procurou inscrever suas convicções nas múltiplas objetivacões do espírito humano, inclusive naquelas onde a imaginação tem um mais amplo papel criativo. Assim, ao rejeitar os quadros com pintura de santos para contemplação, criou uma arte que destacava a família, pois a vida conjugal no lar fora elevada a um status superior pela abolição do celibato clerical. Se entre os luteranos, houve algumas representações em pintura de apóstolos, eles apareciam olhando para as pessoas que contemplavam a imagem. Isso significava que o destaque era para a palavra que os apóstolos nos dirigiam e não para a sua imagem como objeto de contemplação. Afastando-se das imagens “sagradas”, a Reforma valorizou a música no culto. Grandes obras musicais, por exemplo, despontaram com o próprio Lutero e com Sebastian Bach. Gilbert Durand comenta o seguinte:

A Reforma Luterana, sobretudo a dos sucessores, como Calvino, representa uma ruptura com os maus hábitos adquiridos pela igreja ao longo dos séculos, notadamente pela contaminação humanista dos grandes papas do Renascimento (Pio I, Alexandre Borgia, Júlio II, Leão X, filho de Lourenço, o Magnífico). A Reforma combaterá a estética da imagem e a extensão do sacrílego do culto aos santos. O iconoclasmo evidente traduz-se nas destruições de estátuas e dos quadros. Todavia, devemos assinalar que, no meio protestante, este iconoclasmo, no sentido estrito de ‘destruição de imagens’, diminui de intensidade com o culto às Escrituras e também à música – Lutero, que também era músico, colocava a Senhora Música (Frau Musika) imediatamente atrás da teologia.¹²⁴

Durand observa que Johann-Sebastian Bach (1685-1750), músico e protestante tardio da Reforma, *manteve intactas a inspiração e a teoria estética de Lutero*. Seus textos e músicas são *testemunhas magníficas da existência de um imaginário protestante de uma profundidade incrível que se*

¹²³ SELLETI, Jean Carlos. GARRAFA, Vonei. *As raízes cristãs da autonomia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 76-77

¹²⁴ DURAND, Gilbert. *O Imaginário (Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem)*. 3ª ed. Trad. René Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004, p. 21-22.

destaca na pureza iconoclasta de um lugar de oração do qual as imagens visuais – os quadros, as estátuas e os santos – foram expulsos¹²⁵.

No campo da literatura, os protestantes destacaram-se em obras poéticas e alegóricas como *O Paraíso Perdido* de John Milton e o *Peregrino* de John Bunyan. O que, porém, desejamos destacar aqui é o papel do imaginário protestante na filosofia político-jurídica e na formação histórica do denominado “Estado de Direito”. Se Weber pesquisou acerca das contribuições do protestantismo para o campo econômico (*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*) e E. Troeltsch fez o mesmo em relação à modernidade em geral (*O Protestantismo e o Mundo Moderno*), procuraremos aqui identificar as contribuições protestantes para o perfil jurídico do Estado moderno.

4. 4 A Justificação pela fé e o Livre Exame das Escrituras

A igreja cristã primitiva, com uma organização eclesiástica de natureza familiar e informal, enfatizava a possibilidade de relacionamento direto do ser humano com Deus na pessoa de Jesus Cristo. Não havia necessidade de elementos intermediários, fossem pessoas ou instituições.

Durante a Idade Média, porém, houve uma institucionalização tão rigidamente orgânica da Igreja Católica Romana que o indivíduo se perdia na conjuntura dessa instituição, ficando o seu acesso a Deus dependente da hierarquia eclesiástica. O conceito de fé em Deus se confundia com submissão à igreja.

Essa postura da Igreja Romana iniciou um processo de depreciação dos direitos humanos. A condenação da liberdade de consciência e de imprensa, consideradas como tolice, é um exemplo. Viu-se então um gradativo afastamento do princípio de valorização do ser humano, expresso no cristianismo primitivo.

Até mesmo no século XX, apesar de a Igreja Católica não ter exercido mais tanta influência nos Estados nacionais como na Idade Média, ela selou seu autoritarismo com inúmeros acordos com governos totalitários. Michael Schmaus, teólogo católico, afirmou: *Em parte alguma, o valor e o*

¹²⁵ *Op. Cit.*, p. 23

*sentido da autoridade são tão evidentes como em nossa santa Igreja Católica*¹²⁶. O conceito de infalibilidade papal, definido em 1870, foi *uma decisão a favor da autoridade e contra a discussão, a favor do papa e contra a soberania do Concílio*¹²⁷.

Com isso, fica claro que, ao resistir à idéia de um relacionamento pessoal e direto do ser humano com Deus em Cristo (através da criação de inúmeros mecanismos institucionais de controle), o catolicismo viu-se às voltas com posturas favoráveis ao autoritarismo.

A Reforma, apesar de não ter sido imune a abusos, recuperou as ênfases cristãs que favoreciam a valorização do indivíduo e da autonomia humana. São exemplos disso a doutrina da justificação pela fé, do livre exame das Escrituras e do sacerdócio universal de todos os crentes.

Conforme já mencionamos nas considerações históricas acerca da Reforma, a justificação pela fé foi não apenas uma doutrina achada por Lutero nas Escrituras, mas também foi a experiência que deu resposta aos seus anseios pessoais. Em defesa dessa doutrina, foi que ele combateu as indulgências e o sistema de méritos para a salvação que fora colocado pelo catolicismo. Lutero considerava a *justificação pela fé* como sendo o centro da Escritura, o seu eixo interpretativo. Por ela, se poderia aferir se uma igreja estava de pé ou caída.

A justificação pela fé estava diretamente ligada à doutrina da expiação, sendo esta a conciliadora da justiça e da misericórdia de Deus. Na cruz, Jesus satisfez a justiça divina, sofrendo a pena irrevogável determinada por um Deus imutável contra os nossos pecados. Por esse caminho, Jesus abriu a oportunidade para o perdão e a justificação do pecador através da fé depositada em sua pessoa e no valor de sua morte. A graça era a todos oferecida pela palavra e, por isso, a igreja deveria se ocupar de pregar a palavra divina, bem como permitir o livre acesso de todos ao texto da Escritura. O conhecimento da salvação deveria ser público e não privativo. A fé pessoal (não institucional) era o instrumento de recepção (não o custo) da salvação

¹²⁶ Apud HUNT, Dave. *A mulher montada na besta*. V. I. Trad. Mary Schultze e Jarbas Aragão. Porto Alegre: Actual, 2001, p. 223

¹²⁷ Apud Bernhard Hasler. *How the pope became infallible*. Garden City: Doubleday & Co., 1981, p. 257

oferecida livremente por Deus através da Bíblia. O crente era salvo, portanto, sem a mediação da igreja. O conhecimento da salvação lhe vinha da leitura ou da escuta do evangelho, sendo o sentido correto do texto bíblico descoberto por um coração sincero que anseia pela salvação. Nesse caso, era desprezada uma interpretação oficial da Bíblia imposta por uma autoridade que tinha como princípio a criação de uma distância entre os fiéis e a palavra divina.

Enquanto a doutrina da justificação pela fé defendia o acesso direto a fonte da salvação, a doutrina do livre exame das Escrituras reconhecia a competência do indivíduo para chegar a verdade por si mesmo através da leitura do texto bíblico. Ao lado dessa competência individual reconhecida, o chamado direto de Deus a cada pessoa salientava a sua responsabilidade individual. André Biéler explica:

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.¹²⁸

A doutrina da justificação pela fé salientava a possibilidade de o homem reconciliar-se com Deus sem a mediação institucional. Ela trazia um enfoque democratizante em relação à igreja, a qual passava a ser entendida como uma comunidade reunida em torno da palavra de Deus e não como um sistema institucional hierarquizado. Acerca da aproximação entre o ensino da justificação pela fé e os princípios democráticos, Walter Altmann comenta:

A justificação por graça e fé implica um radical princípio de igualdade entre os seres humanos e de valorização de cada um deles diante de Deus, que se opõe sem concessões a todas as formas de discriminação entre as pessoas e de limitação de sua qualidade e dignidade de vida. As pessoas são valorizadas pelo que são, jamais pelo que possuem, produzem ou consomem.¹²⁹

O autor supracitado também estabelece uma ponte entre justificação pela fé e direitos humanos:

¹²⁸ BIÉLER, André. *A força oculta dos protestantes*. Trad. Paulo Mendes Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 51

¹²⁹ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 33.

Na justificação pela fé, a pessoa é aceita incondicionalmente – trata-se da justificação do ímpio, na terminologia paulina -, aceita assim como é, e não pelo que tem ou pode produzir. Podemos encontrar aí, a meu ver, também uma das importantes raízes para a moderna questão dos direitos humanos, que não deveria ser desprezada no luteranismo como expressão do egoísmo, do amor sui (amor a si mesmo), criticada por Lutero.¹³⁰

4.5 O Sacerdócio Universal de todos os crentes

Uma das doutrinas básicas da Reforma era a do sacerdócio universal de todos os crentes. Ligada aos ensinamentos da justificação pela fé e ao livre exame das Escrituras, a doutrina do sacerdócio universal estabelecia que entre os cristãos não era legítima a distinção entre sacerdotes e leigos. Todos os cristãos tinham igual acesso a Deus e gozavam dos mesmos privilégios espirituais. O pastor só se distinguia dos demais pelo ofício e pela vocação, mas não possuía “poderes” (como o de mudar a substância da hóstia no corpo de Cristo, o de perdoar pecados, etc) que outros fiéis não tinham. Mais uma vez, fica evidente a valorização do indivíduo e a sustentação da igualdade perante Deus.

Laurent Gagnebin observa que *o dado do sacerdócio universal confrontou na vida da Igreja, depois na da sociedade civil e política, a idéia moderna da democracia, sendo que a leitura da Bíblia foi o seu fermento*¹³¹. Isso, porém, não significa que os protestantes inferiram de imediato dessa doutrina todas as implicações de um regime democrático. Gagnebin explica:

Desde a sua origem, o sacerdócio universal não se baseou na democracia. A pouco e pouco engendrou nas diferentes famílias do protestantismo uma estrutura e um funcionamento democráticos. Isso não sucedeu de repente e conheceu muitos choques, muitas exceções e levou tempo a dar fruto. Mas o espírito da democracia encontrava-se essencialmente em germe na realidade de um sacerdócio universal reconhecido por todos os ramos do protestantismo. Modelou assim progressivamente não apenas o seu aspecto, mas também os seus métodos e, sobretudo, o seu estado de espírito.¹³²

¹³⁰ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 284

¹³¹ GAGNEBIN, Laurent. *O protestantismo*. Trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 33

¹³² GAGNEBIN, Laurent. *O protestantismo*. Trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 83

A doutrina do sacerdócio universal também fomentava a militância no campo social. Assim, Lutero conclamou a nobreza alemã para efetuar reformas eclesiásticas e sociais, *sob o argumento de que essa missão lhes caberia como ‘sacerdotes’, pelo batismo e pela fé*¹³³. Para Lutero, os príncipes tinham três tarefas: garantir a livre pregação do evangelho (precisamente a pregação crítica e profética), defender o direito e a justiça para com o fraco e desamparado e, finalmente, garantir ordem, paz e proteção aos necessitados¹³⁴.

A doutrina do sacerdócio universal teve um grande papel na marcante influência da Reforma sobre o sistema e o processo educacional. Para possibilitar o livre exame da Bíblia e o exercício do sacerdócio individual, Lutero afirmou que a educação era um mandato divino, sendo, portanto, da vontade de Deus a sua insistência na necessidade de construir escolas. Lutero propunha, inclusive, a criação de escolas para mulheres em cada cidade¹³⁵. O reformador queria escolas municipais gratuitas e obrigatórias. Defendeu os princípios pedagógicos da escola humanista, mas a ultrapassou ao propor uma pedagogia lúdica¹³⁶.

Na Genebra de Calvino, exigia-se que todas as crianças freqüentassem a escola. O mestre-escola era pago pela cidade para alimentar e ensinar as crianças pobres cujas famílias não podiam pagar o ensino¹³⁷.

Patrick Collinson diz que *o protestantismo devoto tinha também muito a ver com o crescimento dos recursos destinados à educação e a um*

¹³³ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 32

¹³⁴ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 173

¹³⁵ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 193 e 202. Enquanto podemos identificar sintomas de emancipação cultural das mulheres no luteranismo, percebemos sementes de emancipação política delas no calvinismo. O calvinista Johannes Althusius disse o seguinte sobre os cargos públicos: “A mulher não deve ser impedida de ocupar um cargo, desde que seja compatível com o sexo feminino” (ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 156). Althusius reconhece que sua opinião não é compartilhada por Petrus Gregorius, *De republica*, VII, II; Lambert Daneau, *Políticas christianae*, VI, 3; Melchior Junius, *Politicarum quaestionum*, I; Justus Lipsius, *Politicorum sive civilis doctrinae*, II; e Jean Bodin, *The Commonweale*, VI, 5.

¹³⁶ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 206

¹³⁷ DOUGLAS, Jane Dempsey. *Mulheres, Liberdade e Calvino*. Trad. Américo J. Ribeiro. Manhumirim, MG: Didaquê, 1995, p. 92

sistema de previdência social, o que fazia parte das realizações mais notáveis da época¹³⁸.

Jane Dempsey Douglas conclui o seguinte sobre a doutrina do sacerdócio universal:

Esta doutrina foi certamente proclamada por Lutero no contexto da liberdade cristã. Homens e mulheres igualmente experimentaram novo senso de liberdade do controle da hierarquia clerical e novo senso da dignidade da pessoa leiga. A doutrina da vocação cristã elevou o 'status' religioso da dona de casa tanto quanto o do sapateiro. Mas, de muitas maneiras, a nova liberdade foi experimentada mais inteiramente pelas mulheres do que pelos homens.

Uma das conseqüências da doutrina do sacerdócio de todos os crentes foi a nova importância dada à educação popular pela maioria dos protestantes.¹³⁹

4. 6 Aplicações e Reflexos do Imaginário Protestante na Teoria Política

Nos séculos XVI e XVII, época em que a vida religiosa plasmava a vida social com muito maior eficácia que nos dias atuais¹⁴⁰, as doutrinas protestantes tiveram ampla repercussão na vida social e política, não apenas por projeções de imagens religiosas em doutrinas políticas, mas também, conforme ainda se verá melhor, pela histórica militância dos puritanos a favor dos direitos individuais e do constitucionalismo.

Como o crente era tido por justificado diante de Deus pela fé, alcançando um novo status espiritual (o status de sacerdote), o indivíduo, pelo Direito Natural (e, depois, pela Constituição), afirmava sua autonomia, dignidade e liberdade perante o Estado. Se todos eram sacerdotes diante de Deus, todos eram iguais perante a lei. A elevação do cristão à condição de sacerdote encontrava paralelo na elevação do súdito (objeto do poder) à categoria de cidadão (sujeito do poder). Como a Escritura era a regra de fé e prática do cristão, deveria haver uma Constituição para ordenar a sociedade

¹³⁸ COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 161

¹³⁹ DOUGLAS, Jane Dempsey. *Mulheres, Liberdade e Calvino*. Trad. Américo J. Ribeiro. Manhumirim, MG: Didaquê, 1995, p. 92

¹⁴⁰ Os argumentos bíblicos podiam ser apresentados nessa época para propor mudanças sociais e reformas políticas sem qualquer suavização da linguagem teológica. A fundamentação dos argumentos e teorias na autoridade da Bíblia ocorria sem necessidade de eufemismos.

política. Como a Escritura continha as condições das alianças entre Deus e os homens, a Constituição deveria ser vista como um pacto social entre os representantes do poder e o povo ou entre o monarca e o parlamento (como representante do povo)¹⁴¹. O livre exame habilitava cada cristão ao conhecimento da verdade e as constituições escritas e públicas permitiam a cada um conhecer o seu direito.

André Biéler, analisando a Reforma (principalmente a calvinista), concluiu:

Com a Reforma e nos séculos seguintes, surgem, na Europa, outros tipos de governo que se forjam 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 prosperavam maiorias ou fortes minorias protestantes, instalam-se regimes liberais e democráticos, sob a forma de repúblicas ou de monarquias parlamentares constitucionais.¹⁴²

É interessante notar que nenhuma ditadura moderna se estabeleceu em país influenciado pela Reforma Calvinista. Falamos do calvinismo porque ele, juntamente com o anabatismo, se libertou mais da herança católica que o luteranismo, levando os princípios da Reforma a conseqüências mais radicais. O que estamos aqui falando e pretendemos continuar analisando em capítulos posteriores é o fato de os elementos que o protestantismo enfatizou contra o catolicismo o terem aproximado da idéia de Estado de Direito. A ênfase católica na hierarquia sacerdotal, na infalibilidade papal e no organicismo institucional aproximou a igreja romana muito mais de regimes autocráticos ou totalitários ao longo da história¹⁴³.

¹⁴¹ John Locke observou que “*todo rei justo, em um reino estabelecido, compromete-se a observar o pacto feito com seu povo quando ele fez as leis, proporcionando ao seu governo uma organização que se harmonize com ele, seguindo o modelo do pacto que Deus fez com Noé após o dilúvio.*” (LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 207)

¹⁴² BIÉLER, André. *A força oculta dos protestantes*. Trad. Paulo Mendes Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 49

¹⁴³ Ao nos reportamos ao catolicismo, estamos falando de sua posição institucional. É claro que a Igreja Católica teve inúmeros padres que deixaram marcas na luta pelos direitos civis e pela democracia. Além disso, os reformadores protestantes costumavam citar inúmeros predecessores de seus ensinamentos que haviam permanecido no catolicismo.

O papado católico tem um amplo histórico antidemocrático. O papa Leão XII, por exemplo, reprovou Luiz XVIII por ter aceito a “liberal” Constituição Francesa. O papa Pio VI condenou a Declaração dos Direitos do Homem em 29 de março de 1791, bem como a liberdade religiosa aos não católicos em 07 de março de 1791. O papa Gregório XVI condenou a Constituição belga de 1832¹⁴⁴. Sua encíclica, *Mirarivos*, de 15 de agosto de 1832 (confirmada em 1864 por Pio IX em seu *Syllabus Errorum*), condenou a liberdade de consciência, considerando-a uma “tolice insana”, além de chamar a liberdade de imprensa de “um erro pestífero, que não poderia ser suficientemente detestado”.¹⁴⁵

Em relação à Alemanha nazista, observamos que, apesar de a Reforma ter acontecido inicialmente nesse país, a maior parte de seus principados se manteve no catolicismo romano¹⁴⁶. Além disso, o luteranismo, de maneira distinta do calvinismo, tendeu para um indiferentismo político. Isso foi uma consequência da acomodação das igrejas à forma territorial de organização. A resistência de luteranos ao nazismo só foi perceptível quanto esse regime evidenciou mais claramente suas pretensões opressoras.

Durante a ascensão de Hitler, a maior parte do protestantismo alemão estava dominada pelo liberalismo teológico, movimento religioso de tendências panteístas que se afastava da dogmática da Reforma Protestante. Nesse momento, o protestantismo neo-ortodoxo, com a sua pretensão de redescobrir os ideais dos reformadores, juntamente com os militares insatisfeitos, exerceu o papel mais significativo na resistência ao regime nazista. Acerca da neo-ortodoxia, o sociólogo Peter Berger disse:

¹⁴⁴ Acerca da Constituição belga de 1832, disse Paulo Bonavides: “A Constituição belga de 1832 é, todavia, documento constitucional de culminante importância: resume a plenitude jurídica das instituições que entraram na História debaixo da designação de Estado de direito. Se houve exagero de quem a batizou com o epíteto de ‘mãe das constituições’, não cometeria excesso, porém, quem reputasse a Constituição por excelência do Estado liberal e de sua estrutura jurídica” (BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros, 1993, p.205)

¹⁴⁵ HUNT, Dave. *A Mulher Montada na Besta*. Vol. I. Trad. Mary Schultze, Jarbas Aragão. Porto Alegre: Actual, 2001, p. 59

¹⁴⁶ COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 170

Crescendo rapidamente no meio protestante dos países de língua alemã nos anos 20, o movimento defrontou-se primeiramente com uma forte oposição e, depois, passou a ganhar influência nos anos 30. Pode-se relacionar isso com a crescente luta entre o nazismo e o setor do protestantismo alemão conhecido como 'Igreja Confessional'. Nessa luta, a neo-ortodoxia barthiana tomou o caráter de uma ideologia de resistência¹⁴⁷.

Hitler era católico¹⁴⁸, veio do Sul, a região mais romanizada do Santo Império Romano Germânico, sendo a Áustria católica o seu lugar de nascimento. Seu maior apoio popular veio da Baviera, uma das regiões mais católicas da Alemanha. A assinatura da Concordata entre Hitler e o Vaticano em 1933, por sua vez, trouxe muita euforia aos católicos com relação ao nazismo.

No catolicismo, a imagem da infalibilidade papal com a consequente desconsideração do concílio serviu de inspiração a regimes ditatoriais nos quais o chefe do executivo concentrou em si poderes políticos, desconsiderando o papel do parlamento. Em 1933, um prelado alemão de Colônia chamado Robert Grosche, escreveu no *Die Schildgenossen*:

Quando a infalibilidade papal foi definida em 1870, a Igreja estava antecipando, em um nível mais alto, a decisão histórica que agora foi tomada em nível político: uma decisão a favor da autoridade e contra a discussão, a favor do papa e contra a soberania do Concílio, a favor do Führer e contra o Parlamento.¹⁴⁹

Diferentemente disso, no protestantismo puritano e pietista, a forma de organização eclesiástica por livre associação projetou-se politicamente na

¹⁴⁷ BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985, p. 171. Segundo Berger, a neo-ortodoxia apareceu como “uma interrupção mais ou menos ‘acidental’ do processo global de secularização” (*Op. Cit.*, p.175). Concordamos com Berger, ainda que preferamos falar em *secularismo* e não em *secularização*.

¹⁴⁸ Padre Falkan um sacerdote católico, disse: “Devo admitir que fiquei feliz ao ver que os nazistas chegaram ao poder, porque naquele momento tive a sensação de que Hitler, **um católico**, era temente a Deus e seria alguém que poderia combater o comunismo em nome da Igreja [...] o anti-semitismo dos nazistas, assim seu antimarxismo, interessavam á Igreja.” (In WAITE, Robert G. *Adolf Hitler: the psychopathic god*. New York: Basic Books, 1977, p. 317). Acerca de Himmler, o chefe da SS, G. S. Graber, especialista em história da SS, informa que *o catolicismo de Himmler era muito importante para ele. Frequentava assiduamente a igreja, recebia a comunhão, confessava-se e rezava*. No início do diário de Himmler do dia 15 de dezembro de 1939 lia-se: “Aconteça o que acontecer, eu sempre amarei a Deus, rezarei para ele, permanecerei fiel à Igreja Católica e defende-la-ei.” (GRABER, G. S. *The History of the SS*. New York, 1978, p. 11 e 12)

¹⁴⁹ HUNT, Dave. *A Mulher Montada na Besta*. Vol. I. Trad. Mary Schultze, Jarbas Aragão. Porto Alegre: Actual, 2001, p. 223

formação de governos democráticos. Jessé de Souza explica que o *ethos* protestante é compreendido no pensamento weberiano a partir de três chaves: a idéia de salvação atrelada à responsabilidade pessoal, a idéia de vocação (religião vivida no mundo) e a idéia de livre associação. Acerca da última diz que *a livre associação das seitas com a concepção de pertencimento é a condição mesma para uma afinidade eletiva com práticas democráticas*¹⁵⁰.

No próximo capítulo, veremos como o puritanismo inglês influenciou o surgimento pioneiro do Estado de Direito em solo britânico. Como se perceberá, o protestantismo não só tem uma participação na idéia de um Estado organizado sob bases antropológicas (direitos do homem), mas também foi um dos responsáveis por revigorar uma velha tradição inglesa de limitação do poder monárquico, fazendo refletir seu equilíbrio entre liberdade e disciplina no sistema de freios e contrapesos presente na organização do poder.

¹⁵⁰ SOUZA, Jessé de. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000, p. 261.

5 O PAPEL DO PROTESTANTISMO NA CONFIGURAÇÃO DO ESTADO DE DIREITO

A relação do homem com a cultura e a relação da cultura com os grupos étnicos são dois temas de grande relevância para antropologia social. Na primeira parte deste capítulo, procuraremos traçar algumas considerações sobre esses significativos assuntos, começando por uma tentativa de compreender o próprio homem.

Em seguida a elaboração de algumas premissas gerais acerca das interferências recíprocas entre os elementos que compõem os pares dicotômicos mencionados (*homem/cultura e cultura/grupos étnicos*), identificaremos os pontos que distinguem os grupos religiosos, com destaque para os que caracterizam as comunidades protestantes. Nesse momento, se abordará o fenômeno religioso sob a perspectiva sociológica. Ressaltaremos, ainda, o papel que a religião pode ter na definição da identidade étnico-política de uma nação.

Na última parte do presente capítulo, nós avaliaremos o papel histórico de um específico grupo religioso protestante, no caso, a comunidade calvinista não-conformista (“os puritanos”), para a formação da identidade política da Inglaterra do século XVII, bem como para a configuração do moderno Estado de Direito.

5.1 O Homem e a Cultura

De acordo com certas correntes do iluminismo, assim como a natureza, o homem deveria ser pensado em consonância com leis uniformes, sendo identificado por algum elemento invariante, simples e irreduzível.

Clifford Geertz, entretanto, observou que essa perspectiva não se mostrou satisfatória para os antropólogos que observavam constantemente a complexidade cultural dos diversos grupos humanos¹⁵¹. A divergência entre os filósofos iluministas e os antropólogos, porém, decorria do modo distinto com o

¹⁵¹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. [s.t.]. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 46.

qual enfocavam o mesmo objeto, pois enquanto o filósofo procurava desvendar a essência humana (unidade) pelo caminho da introspecção racional, o cientista social se ocupava de considerar o homem no plano da existência (diversidade) através da observação empírica.

É oportuno salientar que o próprio conceito de “cultura” com o qual os antropólogos salientam a variedade humana foi objeto de acirradas controvérsias. Até o século XIII, o termo significava uma parcela de terra cultivada. No início do século XVI, deixou de significar um estado da terra para significar uma ação sobre ela. No meio do século, passou a ser usado metaforicamente para representar o desenvolvimento de alguma faculdade ou habilidade. Esse sentido figurado, entretanto, só vai se impor no século XVIII. Há, portanto, um avanço inicialmente para a metonímia (da cultura como estado à cultura como ação) e, depois, para a metáfora (da cultura da terra à cultura do espírito)¹⁵².

Sob o impulso da Revolução Francesa, o termo *cultura* passou a ser interpretado como “educação do espírito” ou “formação”, adquirindo proximidade de sentido com uma palavra que teve grande sucesso no vocabulário francês do século XVIII: “civilização”. Essa última expressão, por sua vez, estava comprometida com a ideologia do progresso histórico, o que justificava a diferença entre o civilizado e o selvagem¹⁵³.

Entre os alemães, contrariamente aos franceses, se fez uma distinção qualitativa entre *cultura* e *civilização*, dando-se uma valoração mais positiva para a primeira que para a segunda. *Cultura* significaria o patrimônio intelectual e espiritual de um povo, enquanto a expressão *civilização* estaria associada ao mero progresso técnico. *Cultura* e *civilização* eram comparadas e contrastadas como a profundidade o é com a superficialidade¹⁵⁴.

Cultura, considerada como *civilização* ou como algo diferente dela, era, de todo modo, uma categoria para a afirmação da superioridade de um

¹⁵² CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. 2ª ed. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002, p. 19

¹⁵³ CUCHE, Denys, *Op. Cit.*, p. 22-23

¹⁵⁴ CUCHE, Denys, *Op. Cit.*, p. 25

povo sobre outro, o que se refletiu no evolucionismo cultural de E. B. Tylor¹⁵⁵ (1832-1917). Foi preciso Franz Boas trazer à luz uma concepção particularista de cultura para que se pudesse adotar um relativismo cultural como postura metodológica¹⁵⁶. A partir desse momento se poderia reconhecer em cada cultura uma tendência para a coerência e uma autonomia simbólica¹⁵⁷.

De um modo geral, os antropólogos concebem *cultura* hoje como uma ordem simbólica dotada de sentido que traduz um modo de vida e de pensar de um grupo. A defesa da autonomia cultural, por outro lado, liga-se à preservação da própria identidade coletiva¹⁵⁸.

Geertz afirma que “*sem os homens certamente não haveria cultura, mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens*”¹⁵⁹. Sustenta que o homem tanto faz cultura como se **constitui** pela cultura, sendo a humanidade *variada em sua essência como em sua expressão*¹⁶⁰. Preferimos, entretanto, afirmar que o homem é um ser cultural, sendo a *culturalidade* integrante de sua natureza **imutável**, ou seja, a fertilidade criadora – causa das mudanças – é o elemento permanente no homem. Dentro dessa perspectiva, é que Denys Cuhe afirma que *o homem é essencialmente um ser de cultura*, pois tanto se adapta ao seu meio como adapta o seu meio aos seus projetos e necessidades¹⁶¹. Para o homem ser *variável em sua expressão*, ele tem que possuir a condição de variabilidade como um elemento permanente em sua essência. O próprio Geertz procura identificar algo fixo para além da cultura: um conjunto de exigências humanas subjacentes que modelam aspectos culturais universais¹⁶².

¹⁵⁵ Acerca do evolucionismo cultural, há textos de Morgan, Tylor e Frazer em CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural/ Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

¹⁵⁶ “*Vimos assim que o método comparativo somente pode ter a esperança de atingir os efeitos pelos quais tem se empenhado quando basear suas investigações nos resultados históricos de pesquisas dedicadas a esclarecer as complexas relações de cada cultura individual... O método histórico atingiu uma base mais sólida ao abandonar o princípio enganoso de supor conexões onde quer que se encontrem similaridades culturais. O método comparativo... não produzirá frutos enquanto não renunciarmos ao vão propósito de construir uma história sistemática uniforme da evolução cultural...*” (BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Trad. Celso Castro. 2^a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005, p. 38- 39)

¹⁵⁷ CUCHE, Denys, *Op. Cit.*, p. 35-46

¹⁵⁸ CUCHE, Denys, *Op. Cit.*, p. 14

¹⁵⁹ GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. [s.t.]. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 61

¹⁶⁰ *Op. Cit.*, p. 49

¹⁶¹ CUCHE, Denys, *Op. Cit.*, p. 9-10.

¹⁶² *Op. Cit.*, p. 54

Geertz afirma que somos “*animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura*”. Consideramos, porém, mais elucidativa a constatação de que o homem é um “*ser inquieto*”, sendo sua inquietude permanente o que fertiliza suas construções culturais contínuas (nunca acabadas)¹⁶³.

Geertz define cultura como *mecanismo de controle*¹⁶⁴ através do qual o comportamento humano é governado. O homem teria um *equipamento natural* amplo cujas realizações são especificadas e estreitadas pelos mecanismos culturais. Poderíamos complementar essa definição de cultura como controle com uma compreensão de cultura como expressão da liberdade criativa do homem histórico. Geertz parece reconhecer também esse aspecto quando diz:

Tornar-se humano é tornar-se individual, e nós nos tornamos individuais sob a direção dos padrões culturais, sistemas de significados **criados historicamente** em termos dos quais damos forma, ordem, objetivo e direção às nossas vidas.¹⁶⁵

Desse modo, o conceito de cultura é dialético, pois ele consiste numa síntese entre norma e liberdade, padrão e construção. Geertz faz uma definição mais completa de cultura quando a compreende como um **sistema ordenado de significados e símbolos** “*nos termos dos quais os indivíduos definem seu mundo, expressam seus sentimentos e fazem seus julgamentos.*”¹⁶⁶

¹⁶³ Essa “inquietude” do homem decorre de sua vocação para a transcendência (Heidegger, Simmel). Teólogos como Agostinho a interpretariam como uma busca consciente ou inconsciente da felicidade pertencente ao estado original. Cornelius Castoriadis dá a seguinte interpretação: “*O único desejo irrealizável (e por isso mesmo indestrutível) para a psique é o que visa, não aquilo que jamais poderia apresentar-se no real, mas aquilo que não poderia jamais ser dado como tal, ‘na representação’ - isso é, na realidade psíquica. O que falta, e faltará para sempre, é a irrepresentabilidade de um ‘estado’ primário, o antes da separação e da diferenciação, uma proto-representação que a psique já não é capaz de produzir, que magnetizou para sempre o campo da psiquê como presentificação de uma unidade indissociável da figura, do sentido e do prazer.*” (A Instituição Imaginária da Sociedade. 5ª ed. Trad. Guy Reynaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, p. 339)

¹⁶⁴ *Op. Cit.*, p. 57

¹⁶⁵ *Op. Cit.*, p. 64

¹⁶⁶ *Op. Cit.*, p. 81

Simmel explica que a vida humana é uma relação de tensão e complementação: riqueza e determinação¹⁶⁷. Isso justifica tanto a cultura estabelecida (determinação) como seu potencial de renovação (riqueza). Para o “sociólogo das formas”, o homem supera a si mesmo no sentido de ir além dos limites que fixa. Tem que existir algo para superar, mas só existe para ser superado. O homem, como ser moral, é o ser limitado que não tem limites¹⁶⁸. Para Simmel, a vida humana é sempre mais-vida e mais-que-vida, ou seja, transcendência¹⁶⁹.

Simmel explica que a vida se cristaliza em formas (padrões culturais) como a arte, a ciência, a religião e o direito, mas, sendo um fluxo contínuo, está sempre rompendo a rigidez dessas mesmas formas. Algumas vezes, isso ocorre imperceptivelmente na arena dos princípios, em outras ocasiões, entretanto, se dá mediante uma erupção revolucionária¹⁷⁰.

Sobre a relação entre o homem e a cultura, podemos então concluir:

- 1) O homem é um ser cultural, pois o poder de criar e inovar as objetivações do espírito é integrante de sua natureza;
- 2) O homem faz cultura por essência e a cultura altera sua existência;
- 3) A cultura altera historicamente o homem
- 4) Há cultura, conforme Georg Simmel, quando o movimento criador da vida *“produz certas formações nas quais encontra sua exteriorização, as formas nas quais se realiza, formas que, por sua parte, aceitam em si as ondas da vida.”*¹⁷¹
- 5) A renovação da cultura é ocasionada pelo ritmo inquieto da vida, com sua subida e descida, suas oposições e concordâncias¹⁷².

5.2 Grupo Étnico e Cultura

¹⁶⁷ SIMMEL, Georg. *Sobre la individualidad y las formas sociales (Escritos Escogidos)*. [s.t]. Buenos Aires: Universidad Nacional de Guilmes, Ediciones Bernal, 2002, p.418

¹⁶⁸ SIMMEL, Georg. *Op. Cit.*, p. 423.

¹⁶⁹ SIMMEL, Georg. *Op. Cit.*, p. 433.

¹⁷⁰ SIMMEL, Georg. *Op. Cit.*, p. 430-431.

¹⁷¹ SIMMEL, Georg. *Sobre la individualidad y las formas sociales*. Universidad Nacional de Guilmes, Ediciones Bernal: Buenos Aires, 2002, p. 439.

¹⁷² SIMMEL, Georg. *Op. Cit.*, p. 439

Max Weber, ao analisar as RELAÇÕES COMUNITÁRIAS ÉTNICAS, explica a “comunidade” como um grupo que se sente subjetivamente como uma unidade e é capaz de uma ação comum (na maioria das vezes, política)¹⁷³. Esse sentimento comum, por sua vez, pode alimentar um sentimento de “honra” e “dignidade”. Por esse motivo, é que Jean-Paul Willaime, comentando um artigo de Émile-Guillaume Léonard (1891-1961) publicado na *Revue de Psychologie des Peuples* (1953), no qual compara o protestantismo francês com o protestantismo brasileiro, constata que Leonard terminou por expressar um certo etho do protestantismo francês quando disse que *o protestante francês era um ‘nobre’ – tão orgulhoso da sua singularidade étnico-religiosa que se tornava, às vezes, indócil à colocação de qualquer reparo*¹⁷⁴. Sobre isso também comentou Danièle Hervieu-Lèger:

Pode pensar-se que o protestantismo francês permanece relativamente protegido pela força identitária que conserva, na consciência protestante nacional, a referência a uma história comum muito marcada por uma tradição de resistência e de luta; resistência às perseguições sofridas em nome da religião de Estado, da revogação do édito de Nantes em 1685 ao édito de Tolerância de 1787; luta constante, em nome do indivíduo e da sua consciência, contra o monopólio esmagador do catolicismo, e que explica o vigor do apoio protestante à modernidade laica, em particular no domínio escolar.¹⁷⁵

Para Weber, um grupo étnico não se trata de um clã, pois a crença subjetiva de pertença comum independe da existência de uma comunidade de sangue efetiva. Os laços são definidos por semelhança de *habitus* externos ou em virtude de lembranças de colonização ou migração¹⁷⁶.

A crença na comunhão étnica pode ter nascido após uma constituição “artificial” do grupo. Desse modo, relações associativas racionais podem se transformar em relações comunitárias pessoais. Os motivos racionais podem se transmutar em consciência comum¹⁷⁷.

¹⁷³ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. 3ª ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, p. 267.

¹⁷⁴ WILLAIME, Jean-Paul. *O protestantismo como objeto sociológico*. In: *Estudos de Religião – Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, Ano XIV, n. 18, 2000, p.18.

¹⁷⁵ HERVIEU-LÈGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Trad. Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 200.

¹⁷⁶ WEBER, Max. *Op. Cit.*, p. 270

¹⁷⁷ WEBER, Max. *Op. Cit.*, p. 270

Fredrik Barth ensina que os grupos étnicos são *categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas*¹⁷⁸. Caracterizam-se pela efetividade que possuem enquanto formas de organização social, ou seja, pela auto-atribuição de seus componentes ou pela atribuição feita por outros de uma categoria étnica.

Barth observa que a caracterização primária dos grupos étnicos pelos “suportes culturais” é problemática, pois, embora seja verdade que todo grupo étnico seleciona certos traços culturais compartilhados por seus membros para afirmar a sua identidade, a cultura comum pode ser desenvolvida pelo grupo em vez de ser o grupo um desenvolvimento da cultura.

Um mesmo grupo, sob ambientes diferentes, produzirá expressões e costumes diferentes. Desse modo, certos elementos culturais que demarcam a fronteira podem sofrer modificações, sem que isso prejudique a dicotomização entre membros e não-membros.

Manuela Carneiro da Cunha comenta que *os traços culturais selecionados por um grupo ou fração de uma sociedade não são arbitrários, embora sejam, no entanto, imprevisíveis*. Tal visão de grupo étnico como fluxo dinâmico dentro de uma forma cristalizada que funciona com lógica específica nos lembra os desenvolvimentos sociológicos de Georg Simmel. Esse cientista social substituiu o conceito de sociedade pelo de sociação, pois “sociedade” seria uma noção estática e substancial, enquanto o que existia era um conjunto de interações em movimento criador contínuo¹⁷⁹.

Segundo Barth, seria melhor ater-se mais a organização social do que ao inventário dos traços culturais na definição da identidade e das fronteiras de um grupo étnico, pois as características que são levadas em conta pelo grupo são somente aquelas que os próprios atores consideram significantes. Apesar de concordarmos com Barth, observamos

¹⁷⁸ POUTIGNAT, Phillippe. STREFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998, p. 189.

¹⁷⁹ SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 17,18.

complementarmente que a própria organização social de um grupo é também uma construção cultural.

A identificação de uma pessoa com um grupo étnico implica em sua adesão aos critérios de avaliação e julgamento adotados pela referida comunidade. Em situações de contato em relações interétnicas, há um conjunto de prescrições regulando as interações permitidas e um conjunto de proscricções impedindo outras interações, de modo que certos elementos culturais sejam protegidos de confronto ou modificação¹⁸⁰.

Numa visão ampla, uma comunidade religiosa com profunda auto-consciência e sentimento de unidade poderia ser classificado como grupo étnico. Dentro de um conceito estrito, porém, um grupo étnico seria uma categoria “nativa” nos termos em que Manuela Carneiro da Cunha definiu¹⁸¹. Para essa autora, um grupo étnico difere de um grupo religioso pela retórica usada para se demarcar, não por um critério organizatório. Desse modo, a etnicidade, apesar de ser uma forma de protesto eminentemente político como qualquer outra forma de reivindicação cultural, tem a peculiaridade de se fundamentar na invocação de uma origem e cultura comum¹⁸².

Pelo que se pode perceber, é controversa a inclusão de um grupo religioso na categoria de grupo étnico, sendo, porém, inquestionável a possibilidade de sua influência na formação da identidade étnica de inúmeros povos e nações. Ismael Pordeus Jr., inclusive, discorre sobre a utilização da religião, no caso, da Umbanda, no processo reetnização dos índios Pituagaris nas cercanias de Fortaleza:

Nesse processo de reetnização, a construção do campo religioso vai requerer práticas que os distinga do catolicismo. E é, com a adesão à Umbanda por esses grupos, que irão se processar práticas religiosas, para reforçar, a reconstrução da identidade étnica; conseqüentemente levando a intersecção de dois campos – A Religião e o Político. A Umbanda é assim levada, como um dos instrumentos políticos, a uma reetnização, por um lado e por outro,

¹⁸⁰ *Op. Cit.*, p. 197

¹⁸¹ CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. 2^a ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 107.

¹⁸² CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. 2^a ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987, p. 108.

pela própria religião, como veremos na fala do Pajé Barbosa dos índios Pitguagaris.¹⁸³

Numa ação comunitária “eticamente” condicionada, explica Weber, encontram-se unidos diversos fatores, entre os quais poderíamos mencionar a *repercussão de uma comunidade lingüística, religiosa ou política, antiga ou atual, sobre a formação de costumes*¹⁸⁴. Segundo Weber, cabe a sociologia separar e identificar cada um desses fenômenos interligados. Interessar-nos-á, neste trabalho, fazer considerações sobre a influência de um grupo religioso particular – os “puritanos” do século XVII – na estrutura da sociedade política inglesa de seu tempo, pois, foi pela influência puritana que a Inglaterra se tornou a primeira nação a delinear os contornos do Estado de Direito moderno, sendo depois o seu modelo transportado para outros países do mundo. Num momento preliminar, porém, procuraremos estabelecer uma compreensão do fenômeno religioso a partir do pensamento de Georg Simmel.

5.3 A Religião

Georg Simmel, um dos pioneiros da sociologia alemã, era filho de um judeu que se tornara católico com uma judia que fora batizada evangélica quando criança. Seguindo a tradição materna, ele foi batizado como evangélico, tendo se afastado da igreja durante a Primeira Grande Guerra, embora não voltasse ao judaísmo¹⁸⁵.

Por mais afastado que Simmel estivesse da religião institucional, ele sustentou sua religião evangélica durante praticamente todo o curso da vida. Em sua dissertação (1880) e em seu processo de habilitação (1883), escreveu as seguintes palavras: *Fidem profiteor evangelicum*. Ele foi considerado evangélico em toda a sua documentação em Berlim, somente sendo considerado “sem confissão” em documento póstumo de 1919¹⁸⁶.

¹⁸³ PORDEUS JR., Ismael. *Os processos de reetnização da umbanda pelo grupos indígenas no Ceará*. In *Imaginários Sociais em Movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais*. Org.: Júlia Miranda, Ismael Pordeus Jr., François Laplantine. Campinas: Pontes, 2006, p. 100

¹⁸⁴ WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. 3ª ed. Trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1994, p. 275

¹⁸⁵ WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 553-554

¹⁸⁶ WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 556

Em seu estudo sobre a religião¹⁸⁷, Georg Simmel assume uma perspectiva teórica que denomina de “agnosticismo metodológico”. Isso significa que ele evita fazer um juízo concernente à propriedade ou não de uma determinada definição da divindade feita por uma igreja, grupo ou indivíduo. A religião é considerada a partir de um conjunto de representações presentes na consciência, as quais, por outro lado, são vistas como fontes de inspiração para as ações cujo sentido deriva da crença. Em suma, o fenômeno religioso sujeita-se a uma análise que independente da existência de objetos metafísicos para além da subjetividade do homem devoto¹⁸⁸.

Dentro de sua proposta, Simmel se orienta por uma clara distinção entre as categorias da religiosidade e do religioso, pois *a religião não cria a religiosidade, mas esta é que cria a religião*¹⁸⁹.

A religiosidade seria uma disposição irreduzível e fundamental da alma, uma energia sem forma que colore de sentido os mais diversos episódios da vida, sejam eles ligados ou não a objetos religiosos. Trata-se de uma abertura da dimensão humana para a transcendência que mobiliza a construção de sentido para a totalidade da existência, materializando-se em formas cognitivas e emocionais. É um poder unificador de forças opostas que atuam no interior da alma, o qual se origina numa camada mais profunda da natureza humana. A religiosidade pode se desenvolver de modo sofisticado ou permanecer de forma rudimentar, mas, de todo modo, a disposição religiosa estará na pessoa, independentemente até mesmo de ela acreditar em Deus ou não.

Simmel faz uma analogia entre a religiosidade e a disposição erótica, observando que a natureza erótica de uma pessoa independe da existência atual de um relacionamento romântico.

Há relações humanas que estão enraizadas na mesma origem da religiosidade como aquela que há entre pai e filho, cidadão e pátria, etc. A base subjacente da categoria religiosa é o senso de dependência, razão pela qual se pode fazer uma analogia entre o comportamento do indivíduo para com a

¹⁸⁷ SIMMEL, Georg. *Essays on Religion*. Trad. Horst Jürgen Helle. Yale: Yale University Press, 1997

¹⁸⁸ *Op. Cit.*, p. 13

¹⁸⁹ *Op. Cit.*, p. 150

divindade e o do indivíduo para com a sociedade¹⁹⁰. Haveria situações de dependência que poderiam ser “religiologizadas” pela atitude com que nelas a pessoa se engaja: as relações entre indivíduo e natureza, indivíduo e destino e indivíduo e sociedade. No imaginário dessas três relações, há grande probabilidade de povoamento por símbolos religiosos.

A *piiedade* seria a “religiosidade em forma fluida¹⁹¹”, uma disposição que se traduz como respeito aos semelhantes e à divindade. Há pessoas que são piedosas sem dirigir seu sentimento devoto para um determinado deus, assim como há religiosos que não desenvolvem o sentimento piedoso. A *piiedade*, entretanto, não envolveria só o sentimento de dependência, mas também a ânsia por liberdade, ou seja, tanto o desejo de ser membro do todo como o de ser um todo. Eis o limite da analogia entre as esferas social e religiosa: somente na esfera religiosa é possível encontrar a conciliação entre as exigências opostas do indivíduo e da sociedade¹⁹². Para Simmel, a *fé* é um estado íntimo (subjetivo) anterior aos conteúdos dogmáticos elaborados institucionalmente¹⁹³.

A religião propriamente dita, por sua vez, não seria apenas um sentimento ou dimensão da natureza humana, mas a cristalização de uma determinada manifestação histórica da religiosidade.

De acordo com a teoria simmeliana das formas culturais, o fluxo de experiências é assumido por formas (representações) diferentes, constituindo vários mundos com lógica, método e critérios próprios¹⁹⁴. Entre essas formas culturais se encontra a religião. Trata-se de uma síntese histórica operada pelo religioso *a priori* sobre determinados materiais e vivências *a posteriori*¹⁹⁵.

Stefano Martelli, comentando o pensamento simmeliano, observa que somente relações afetivas, expressivas e de dependência com maior

¹⁹⁰ *Op. Cit.*, p. 110, 156

¹⁹¹ *Op. Cit.*, pp. 115,162

¹⁹² MARTELLI, Stefano. *Georg Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais*. In: *Ciberteologia* - Revista de Teologia e Cultura, Ano II, n. 7, Paulinas, p. 6

¹⁹³ *Op. Cit.*, p. 45

¹⁹⁴ MARTELLI, Stefano. *Op. Cit.*, p.01

¹⁹⁵ MARTELLI, Stefano. *Op. Cit.*, p. 02

intensidade e relevância social, por possuírem maior capacidade simbólica, é que acabam sendo assumidas pela forma religiosa¹⁹⁶.

Martelli também explica que, para Simmel, a forma religiosa que encontraria maiores possibilidades na época contemporânea seria um determinado tipo de misticismo¹⁹⁷.

O místico é aquele que, por acreditar numa relação imediata com a transcendência, dispensa a mediação institucional. Simmel fala de um novo misticismo nos tempos (ultra)modernos, porque, diferentemente do velho misticismo, o novo não diminui a importância do indivíduo, diluindo-o numa totalidade, antes, contempla a totalidade no indivíduo. Essa expressão religiosa encontra possibilidades no atual contexto porque representa uma forma aberta (menos estruturada) e por satisfazer a tendência geral para uma maior individualização e universalização.

Vale dizer que a combinação das idéias de universalidade e individualidade surgiu historicamente com o cristianismo. Os cristãos fizeram apologia de um Deus criador de tudo (universal), presente em tudo, cujo Filho fez uma expiação de amplitude universal por meio de seu sacrifício vicário (individual). A ênfase na individualidade ganhou expressão maior no protestantismo que, retomando tópicos do cristianismo primitivo, ressaltou o relacionamento direto do homem com Deus acima de qualquer subordinação social.

Stefano Martelli comenta que, no último período de sua atividade intelectual (quando elaborou uma “filosofia da vida”), Simmel ultrapassou sua abordagem sociológica da religião e propôs, numa perspectiva metafísica, o advento de um estado religioso que estaria além do novo misticismo. Nesse momento, haveria uma identificação entre religiosidade e vida, pois a religião se libertaria de formas específicas para se tornar uma *tonalidade* que abrangeria a totalidade da vida¹⁹⁸.

Podemos observar que a última concepção de Simmel encontrou expressão aproximada nalguns desenvolvimentos da teologia derradeira de

¹⁹⁶ MARTELLI, Stefano. *Op. Cit.*, p. 04

¹⁹⁷ MARTELLI, Stefano. *Op. Cit.*, p. 07

¹⁹⁸ MARTELLI, Stefano. *Op. Cit.*, p. 07

Dietrich Bonhoeffer. Esse teólogo luterano, durante seus dias de prisão na Alemanha, decorrentes de sua oposição ao regime nazista, recopilou suas cartas escritas no cárcere em seu livro *Resistência e Submissão*¹⁹⁹. Nessa obra, ele considera como seria o cristianismo num “mundo adulto” no qual a secularização se estenderia ao conjunto da sociedade européia e se converteria num elemento da cultura das massas. As cartas de Bonhoeffer, entretanto, foram escritas no ar de melancolia, supondo com pesar a vitória do nazismo na Europa. Juan Martín Velasco²⁰⁰ observa que elas refletem mais a *intuição de um crente disposto a obedecer numa situação de perigo extremo do que o desenvolvimento sistemático de algumas idéias*.

Bonhoeffer propôs o fim da religião institucionalizada e a instauração de um cristianismo pós-religioso. Velasco explica:

Sua proposta pode ser resumida na fórmula paradoxal: ‘Viver no mundo etsi Deus non daretur, ainda que Deus não existisse’, como se Deus não existisse. Fórmula que não significa eliminar Deus do horizonte da vida, mas ‘viver diante de Deus e com Deus, sem Deus’, quer dizer, viver diante do Deus da revelação, sem o Deus de uma religião que o reduz a remédio dos males que escapam à explicação e ao poder da criatura humana. A proposta de Bonhoeffer consiste, pois, no convite a viver o cristianismo, não atendendo às nossas necessidades, limitações e sofrimentos a um Deus, *deus ex machina*, Deus tapa-buraco, que consistiria na resposta às nossas necessidades, como o faz a ‘religiosidade humana’, mas submetendo-nos à fraqueza do Deus sofredor; a um Deus que ‘cravado na cruz, permite ser alijado do mundo.’²⁰¹

Bonhoeffer estava ensinando o reconhecimento de Deus no centro da vida e não apenas nas situações-limite. A fé deveria ser vista como o núcleo da existência, não como algo a ela acrescentado. A fé converteria *a vida em sua totalidade em existência crente*²⁰².

5. 4 Os Grupos Religiosos

¹⁹⁹ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistência e Submissão*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003

²⁰⁰ VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 177.

²⁰¹ VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 177

²⁰² VELASCO, Juan Martín. *Doze místicos cristãos*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 179

Danièle Hervieu-Léger explica a construção da linhagem de um grupo religioso (e do indivíduo membro desse grupo) através de um processo objetivo e subjetivo que leva em conta o terreno social (a materialidade da continuidade do grupo), bem como os registros ideológicos (a estabilidade da fé no tempo) e simbólico (a inscrição simbólica da permanência do grupo no cenário social)²⁰³.

Quatro lógicas supervisionam e ordenam o processo de construção da identidade religiosa: 1) uma lógica comunitária; 2) uma lógica emocional; 3) uma lógica ética e 4) uma lógica cultural²⁰⁴.

A lógica comunitária diz respeito às marcas que singularizam um grupo no tempo e no espaço. Ela se encontra em relação dialética com a lógica ética, responsável pela articulação dos valores universais de que o grupo se considera porta-voz. A lógica emocional diz respeito à experiência pessoal e imediata da fé. É através dessa vivência espiritual que o indivíduo se vê identificado com uma memória ou tradição religiosa, a qual, por sua vez, se estrutura através de uma lógica cultural. O poder que regula as tensões entre essas lógicas é o mesmo que promove a institucionalização do grupo, bem como a sua continuidade.

Dentro desse quadro lógico traçado por Danièle Hervieu-Léger, se poderá constatar que os puritanos ingleses formaram uma comunidade específica dentro da Igreja da Inglaterra. Eles se reconheciam pela ênfase numa profunda espiritualidade experimental (lógica emocional) e pela missão de abolir todos os resíduos romanistas que permaneciam no anglicanismo (lógica ética). Além disso, eles se classificavam como os legítimos herdeiros da Reforma Protestante (lógica cultural).

5. 5 Protestantismo e Puritanismo

Jean-Paul Willaime define religião como uma comunicação simbólica regular por meio de ritos e crenças se reportando a um carisma fundador e

²⁰³ HÉRVIEU-LÉGER, Danièle. *A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa*. In: *Estudos de Religião – Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, Ano XIV, n. 18, 2000, p.44.

²⁰⁴ HÉRVIEU-LÉGER, Danièle. *Op. Cit.*, p. 44-45

gerando uma cultura. Dentro desse escopo, o protestantismo é entendido um sistema religioso (cultura) cuja relação com o carisma fundador é mediatizado por textos, pois tanto a verdade religiosa como o modo próprio de existência social é legitimado pela Bíblia, considerada a única regra de fé e de prática.

Willaime assevera que o protestantismo é uma integração de fundamentalismo e liberalismo. Quando exige submissão à autoridade das Escrituras, é um fundamentalismo, mas, quando insiste no livre exame para uma convicção pessoal, é um liberalismo. Há uma tendência sectária nos termos da tipologia weber-troeltschiana que é equilibrada com uma outra que se aproxima do tipo místico de Troeltsch²⁰⁶.

A bipolaridade básica do protestantismo (fundamentalismo/liberalismo) se reflete em outras de caráter social e psicológico. A primeira dessas bipolaridades derivadas contempla a dualidade do individual e do societário (comunitário)²⁰⁷, o que nos leva a uma aproximação de um ponto chave não só da sociologia da religião, mas de toda a sociologia de Simmel: a ênfase no social que preserva a transcendência do individual. A segunda trata da relação pendular entre o intelectual e o emocional.

Acerca do equilíbrio desejado entre individualidade e comunidade no protestantismo, o teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer define um paradigma: *Somente na comunhão aprendemos a ficar corretamente sozinhos, e apenas na solidão aprendemos a viver corretamente em comunhão*²⁰⁸. Segundo Bonhoeffer, se não formos capazes de nos completarmos sozinhos em Deus mediante Cristo, nos tornaremos parasitas da comunidade cristã, um fardo para ela, pois a teremos feito um substituto de Deus, um ídolo. Somente os que encontrassem sua suficiência em Cristo é que poderiam ser membros construtivos da comunhão. Desse modo, Bonhoeffer, dentro de uma versão religiosa, supõem o que Georg Simmel chama de *caráter duplo do indivíduo*.

²⁰⁵ WILLAIME, Jean-Paul. *O protestantismo como objeto sociológico*. In: *Estudos de Religião – Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, Ano XIV, n. 18, 2000, p. 26

²⁰⁶ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 28

²⁰⁷ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 29

²⁰⁸ BONHOEFFER, Dietrich. *Life Together*. São Francisco: Harper & Row, 1954, p. 77-78.

Isso significa que o homem é um elemento no todo social e um todo em si mesmo²⁰⁹.

Os teólogos católicos da Idade Média diziam que, ao se submeter ao juízo da Igreja, ainda que lhe faltasse o esclarecimento doutrinal, o cristão expressava sua fé. João Calvino, contudo, fez oposição a esse ensino. O Reformador de Genebra disse que não podia haver fé sem um processo de esclarecimento pessoal e sem exercício individual de consciência, pois a fé *consiste em conhecer Deus e Cristo, e não em reverenciar a igreja; e as Sagradas Escrituras ensinam em todas as suas partes que a fé verdadeira é acompanhada por um entendimento iluminado*²¹⁰.

Para o catolicismo, a graça se comunicava principalmente de modo sacramental, sendo o efeito do sacramento convalidado por sua origem institucional, independentemente da santidade prática do ministrante. No protestantismo, a graça é recebida essencialmente pela fé nas promessas da palavra de Deus. O centro do culto, então, deixa de ser simbolicamente o altar para ser o púlpito. Isso implicava não só na necessidade de uma pregação inteligível aos ouvintes, mas também na capacidade expressiva e moral do ministrante. O puritano Richard Baxter (1615-1691) explicou:

Tampouco é sábio responder que Deus concede as suas graças por meio dos piores e dos melhores, tanto pelos mais fracos como pelos mais fortes, não sendo, portanto, necessário preocupar-se com isso... Ele ordinariamente opera de conformidade com os meios que emprega – e isto é provado tanto pelas Escrituras, como pela razão e pela experiência diária. Deus opera racionalmente por meio do homem, de acordo com as suas qualificações, como um agente livre e racional, através de uma operação moral e não como uma mera infusão física da sua graça.²¹¹

Percebe-se que o protestantismo contribuiu historicamente para o surgimento da nova visão do indivíduo na modernidade. Stuart Hall explica que, nos tempos pré-modernos, as pessoas conheciam a individualidade sob categorias que faziam o seu valor depender de associação a outros

²⁰⁹ WAIZBORT, L. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 500

²¹⁰ WILLES, J. P. *Ensino sobre o Cristianismo (Uma edição abreviada de AS INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ de João Calvino)*. 2ª ed. Trad. Gordon Chown. São Paulo: PES, 2002, p. 234-235.

²¹¹ BAXTER, Richard. *Firmes na fé*. Trad. Paulo Anglada. Ananindeua, PA: Knox Publicações, 2009, p. 119

referenciais, como as tradições e as estruturas feudais. O sentimento de que o homem era “indivíduo soberano” apareceu entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII, passando a ser o motor que deu dinamicidade ao sistema social da modernidade. Hall diz que a *Reforma e o Protestantismo, que libertaram a consciência individual das instituições religiosas da Igreja e a expuseram diretamente aos olhos de Deus*, foram exemplos de *movimentos importantes no pensamento e na cultura ocidentais que contribuíram para a emergência da nova concepção de indivíduo*²¹².

Raymond Williams destaca entre os fatores que contribuíram para a formação da noção de individualidade no sentido moderno a ênfase do Protestantismo *na relação direta e individual do homem com Deus, em oposição a esta relação mediada pela Igreja*²¹³. Vemos aqui a semente do novo misticismo contemplado por Simmel como forma religiosa em ascensão em seus dias.

De uma maneira paradoxal, porém, o protestantismo também se destacou pelo comunitarismo, chegando mesmo a inspirar a elaboração de modelos sociológicos. José Maurício Domingues fez o seguinte comentário acerca disso:

É interessante observar que, enquanto a crítica revolucionária ao capitalismo e ao liberalismo subjaz ao pensamento de Marx, no caso do pragmatismo e do interacionismo simbólico as influências sociais que levam ao destaque à interação são, de um lado, o comunitarismo protestante tradicional e, de outro, uma perspectiva de reforma social liberal.²¹⁴

Encontramos um bom exemplo do comunitarismo protestante nas sociedades metodistas do século XVIII. João Wesley, o mais famoso líder metodista, em seu “Diário” relativo a 1741 comenta suas orientações sobre a fraternidade nas sociedades. Faz um relatório dos que estão sem alimentação necessária, sem roupa, sem trabalho (desde que não seja por sua culpa

²¹² HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-modernidade*. 10^o ed. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2005, p.25-26

²¹³ WILLIAMS, R. *Keywords*. Londres: Fontana, 1976, p. 135-136

²¹⁴ DOMINGUES, José Maurício. *Teorias Sociológicas no Século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001, p. 25

própria) ou enfermos. Alista recomendações aos outros para que tragam tantas roupas quanto cada um pudesse dispensar e dessem dinheiro semanalmente para auxílio dos pobres e enfermos. Observa que pretendia empregar todas as mulheres sem trabalho (em confecção de roupas quentes de preferência), dizendo que se lhes pagaria o preço corrente no início, mas, depois, seriam fixados suplementos segundo a necessidade de cada uma. Inspetores foram nomeados para inspecionar os trabalhos e visitar aos doentes. Às terças-feiras, pela noite, haveria uma reunião para relatar o que foi feito e saber o que ainda deveria sê-lo²¹⁵.

O protestantismo tanto influenciou o individualismo como o comunitarismo nas antigas colônias inglesas.

A outra bipolaridade projetada pela dialética protestante (fundamentalismo/liberalismo) é expressa na tensão entre o intelectual e o emocional.

A insistência na autoridade das Escrituras dentro do protestantismo, por exemplo, costuma promover um tipo de erudição teológica que gera um modelo religioso “frio” e intelectual²¹⁶. Já a exigência de uma experiência de constatação pessoal da verdade religiosa, por sua vez, produz o entusiasmo de uma religião “quente” e emocional. No protestantismo, surgiram grupos que enfatizavam tanto um lado como o outro.

O puritanismo foi um dos movimentos dentro do protestantismo inglês do século XVII que melhor procurou administrar as ênfases paradoxais da fé reformada. Errol Hulse faz alusão ao *seu equilíbrio singular de doutrina, experiência e prática*²¹⁷. Cita uma afirmação de Andrew Patterson acerca de sua abordagem *holística*, salientando que os puritanos rejeitavam *a quebra e a compartimentalização dos últimos dois séculos*²¹⁸. Observa que sua mensagem era *a da liberdade combinada com autocontrole e disciplina*²¹⁹. Eles

²¹⁵ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 126

²¹⁶ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 28

²¹⁷ HULSE, Errol. *Quem foram os Puritanos? ... e o que eles ensinaram?* Trad. Maria Judith Prada Menga. São Paulo: PES, 2004, p. 15.

²¹⁸ HULSE, Errol. *Op. Cit.*, p. 16.

²¹⁹ HULSE, Errol, *Op. Cit.*, p. 20

formavam uma **comunidade** fraterna unida pelo desejo de reformas eclesiais que incentivassem o aprofundamento da **pietade individual**.

Willaime observa que a respeitabilidade dos pastores e teólogos (“homens do livro”) também deve ser destacada no protestantismo²²⁰. Muito embora se insista no livre exame das Escrituras, a existência de bons intérpretes facilita o exame do leigo, o que não o dispensa de sua responsabilidade pessoal.

Ao colocar a disposição de cada fiel o meio supremo da legitimidade religiosa, isto é, a Bíblia, a verdade tornou-se um problema hermenêutico, mas ao mesmo tempo erigiu-se um novo tipo de poder religioso: o do pastor-teólogo.²²¹

Pelas razões acima apontadas, é que os puritanos ingleses foram, acima de tudo, uma *fraternidade de pastores piedosos*.²²²

5.6 O Protestantismo e a Modernidade

O protestantismo, apesar de ter perdido muito de sua influência social, através da projeção de suas crenças em várias áreas da vida, teve um papel relevante na formação inicial de certos aspectos do pensamento e da economia moderna, daí a indispensabilidade de seu estudo sociológico.

Troeltsch, por exemplo, explica a emergência da cultura moderna através da luta por emancipação em relação à cultura eclesial, com a conseqüente afirmação do domínio da autonomia humana no qual as verdades são reconhecidas como resultado de sua força persuasiva²²³. O movimento franciscano já havia antecipado o individualismo em sentimento, mas o protestantismo o fez tornar-se um princípio²²⁴, pois a força vinculatória da verdade no protestantismo está ligada a convicção pessoal.

²²⁰ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 30

²²¹ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 30

²²² HULSE, Errol. *Quem foram os Puritanos? ... e o que eles ensinaram?* Trad. Maria Judith Prada Menga. São Paulo: PES, 2004, p. 45-48

²²³ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica. 1967, p.16,17.

²²⁴ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica. 1967, p. 26

Vale salientar que o individualismo protestante não se confunde com egoísmo, mas se identifica com aquilo que Durkheim chamou de *individualismo moral*. Essa categoria durkheimiana se delineou num debate travado entre o sociólogo francês e um apologista católico chamado Brunetière, o qual defendia os valores tradicionais, acusando de egoístas os ideais do iluminismo, segundo ele, responsáveis por uma anarquia moral. Em sua obra *L'évolution pédagogique em France*, Durkheim disse que os ideais do individualismo moral tinham origem imediata no protestantismo e se baseavam nos princípios mais básicos do cristianismo²²⁵. Ele reconheceu que nenhuma sociedade poderia ser construída sobre a busca dos interesses próprios de cada um, mas fez uma distinção entre o individualismo moral e o egoísmo, ao dizer que o individualismo moral não deveria ser confundido com o *egoísmo utilitarista de Spencer e dos economistas*. Tratava-se, na verdade, de uma pressuposição da solidariedade orgânica, sendo a única forma moral possível numa sociedade industrial que possuísse uma divisão do trabalho altamente diferenciada. Não se confundia, portanto, com uma mera construção filosófica, mas era uma parte viva da organização social contemporânea. Estava presente nos ideais gerados pela Revolução Francesa, sendo formulado com maior ou menor sucesso na Declaração dos Direitos do Homem. O individualismo moral era produto da sociedade humana, o resultado de uma evolução social, enquanto o egoísmo estava ancorado nas necessidades e desejos dos indivíduos pré-sociais²²⁶.

Diferentemente do egoísmo (perseguição do interesse próprio), o individualismo moral implicava sentimentos de compaixão pelos outros e empatia com os sofredores²²⁷. A ênfase na dignidade da pessoa humana crescia junto com a ênfase na solidariedade²²⁸.

A conjunção de egoísmos individuais gerava “anomia”, mas isso não se aplicava ao individualismo moral dentro da divisão do trabalho social. A condição de “anomia” que prevalecia em certos setores das sociedades

²²⁵ *L'évolution pédagogique en France*. Paris, 1938, republicado em 1969. Ver, por exemplo, p. 322-3

²²⁶ GIDDENS, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998, p. 108,123.

²²⁷ *L'individualisme et les intellectuels*, Revue Bleue, v.X, 1898, p. 7-13

²²⁸ DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, L.

contemporâneas derivava da falta de institucionalização do individualismo²²⁹ e não do individualismo em si.

O individualismo protestante, segundo Willaime, envolvia a substituição de uma sociedade dominada pelo poder da igreja por uma sociedade de indivíduos crentes e “bem educados”²³⁰. O novo individualismo da chamada pós-modernidade, entretanto, traz o abandono dos princípios éticos nos quais as pessoas deveriam ser “bem educadas” segundo o catecismo moral da Reforma. Dessa mudança se lamentam muitos intelectuais protestantes, como Gene Edward Veith Jr.:

Essa visão dos seres humanos (protestante) floresceu na civilização ocidental, produzindo frutos em conceitos como individualidade e direitos inalienáveis. À medida que a visão bíblica declina na nossa cultura, a rejeição dos direitos humanos e a decadência da individualidade já podem ser vistas entre nós. Os regimes marxista e fascista autoconscientemente suprimiriam esses conceitos. Nas democracias ocidentais, eles estão sendo banalizados. A individualidade agora significa a disposição para seguir uma outra moda popular, comercializada e coletiva. Uma pessoa é agora individualista por causa da pressão dos seus pares. O individualista de hoje tende a ter menos interesse pela identidade e pela integridade do que pela exigência consumista de fazer o que ele quer, o que significa, na prática, seguir os seus piores instintos e desejos estimulados pela massa. O termo ‘direitos’ se tornou outra generalidade resplandecente, um jargão a ser ligado a qualquer e toda causa a fim de coagir aceitação não-crítica – direitos ao aborto, direitos sexuais...A nobreza do ‘direito à livre expressão’ é usada agora principalmente para proteger aquele que produz pornografia. Divorciado do seu contexto teológico, o termo está se tornando um absurdo como é usado e invocado, com uma tenacidade supersticiosa. A essa velocidade, a verdadeira individualidade e os direitos humanos verdadeiros não vão durar muito tempo.²³¹

Em seu livro *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Max Weber comenta sobre o modo como a visão calvinista do trabalho e da disciplina de vida contribuiu para o desenvolvimento do capitalismo nascente,

²²⁹ Anthony Giddens explica que, para Durkheim, “essa institucionalização, de acordo com as premissas estabelecidas em ‘A divisão do trabalho social’, devia envolver a formação de laços de integração entre as ordens política e econômica: a progressão em direção a uma distribuição mais justa de funções (ou seja, a eliminação da divisão do trabalho forçada) sob a direção do Estado e a moralização das relações econômicas por intermédio das associações profissionais.” (*Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998, p. 124)

²³⁰ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 36

²³¹ VEITH JR., Gene Edward. *De todo entendimento*. Trad. Sachudeo Persaud. São Paulo: Cultura Cristã, 2006, p. 119.

embora esse sistema econômico tenha ganho novos contornos assim que se livrou dos freios impostos pela moral calvinista²³². Anthony Giddens explica que, para Weber, o capitalismo precisou em seu início de um ímpeto irracional (como uma crença religiosa) para a busca disciplinada do ganho monetário, mas o que no início era um estilo de vida baseado na fé foi depois instrumentalizado (racionalizado) para a procura do lucro.

O protestantismo ascético sancionou a divisão do trabalho com a sua doutrina das vocações, mas foi o capitalismo posterior que a burocratizou. A essa burocratização, muito mais que ao sistema de classes (como em Marx), Weber atribuiu o efeito alienante da ordem social moderna. A burocratização desumanizou e impessoalizou as relações entre pessoas, fazendo os aparelhos sociais funcionarem como uma máquina. Daí em diante, o capitalismo *funcionou 'mecanicamente' e não tinha nenhuma necessidade da ética religiosa na qual, originalmente, se baseava*²³³.

A ética hedonista do consumismo contemporâneo também não tem nada a ver com a ética puritana do trabalho, pois conforme observa Alexandre Carneiro de Souza, *o protestante entendia muito de produção e poupança e pouco de consumo*²³⁴.

Willaime comenta o seguinte:

Max Weber sublinha, na sua 'Ética protestante e o espírito do capitalismo'(1904) que 'o espírito do ascetismo religioso (escapou) estava escapando da gaiola (...)', que 'o capitalismo vencedor não (tem) teria mais necessidade desse apoio, haja vista que ele (repousa) repousava numa base mecânica'(Paris, Plon, 1964, p.250). 'O puritano **queria** ser um homem dedicado e nós somos forçados a sê-lo' escrevia ele (Ibid, p. 249). Em outras palavras, se uma certa ética protestante contribuiu, se bem que entre outros fatores, à eclosão da racionalidade econômica capitalista, esta última tem se emancipado amplamente em relação a essa dimensão moral

²³² H. Richard Niebuhr observa que os pregadores de Genebra durante a Reforma *consideravam o dinheiro a raiz de todos os males e dificultavam a sua aquisição por meio de proibições apoiadas por ameaças de punição eterna*. O referido autor chega mesmo a dizer que a austeridade calvinista *tudo fez para tornar insuportável a vida para o rico*, e, então, faz a seguinte observação: *Já foi salientado pelos críticos da tese weberiana do parentesco calvinista com o capitalismo, que os típicos representantes do espírito burguês, como Franklin e Carnegie, derivam sua ética social mais do Iluminismo que da Reforma*. (NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. Trad. Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, 1992, p. 66, 68)

²³³ GIDDENS, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998, p. 56.

²³⁴ SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?*. Viçosa: Ultimato, 2004, p. 28

que favoreceu a sua emergência. A respeito do individualismo, não tem ele se emancipado dessa dimensão moral mostrando-se hoje mais pela reivindicação da independência do indivíduo que pela ética da responsabilidade que inscreve a autonomia do indivíduo no universo do dever moral e cívico? E a democracia, não tende ela a ser pura e simplesmente confundida com o ponto de vista da maioria, como se ela não estivesse também referida a um projeto coletivo determinado? O protestantismo esteve em afinidade com o processo de racionalização, de individualização e de democratização das sociedades ocidentais. Continua ele em afinidade com a modernidade administradora e desencantada?²³⁵

O protestantismo, através da sua doutrina das vocações, fomentou o espírito comunitário e a integração social. Isso foi tornado em evidente na pesquisa de Aléxis de Tocqueville sobre *A Democracia na América*. O secularismo, entretanto, diminuiu o comunitarismo primitivo da nação americana ao fazer apologia das leis impessoais e amorais do atual capitalismo. Nesse trajeto, a emancipação individual imaginada por Durkheim para o aprimoramento da divisão do trabalho foi prejudicada pelas exclusões do mercado. Isso não impediu o funcionamento, mas atropelou a integração da sociedade.

Em sua obra *Lutero e Libertação*, pertencente à série *Religião e Cidadania* (coleção coordenada por Leonardo Boff), Walter Altmann observa que, apesar de a doutrina luterana das vocações ter sido de grande contribuição para legitimar novas profissões (artesãos, comerciantes, funcionários públicos, juristas etc.) em um período de transição, não é apropriada ao atual sistema de divisão de trabalho no qual campeia o antagonismo entre capital e trabalho, com o aviltamento de inúmeras profissões, principalmente no Terceiro Mundo²³⁶. Embora Altmann esteja certo quanto aos novos desafios trazidos por uma sociedade complexa, ele não mencionou que, para os reformadores, a doutrina das vocações deveria ser equilibrada com outras doutrinas cristãs, como aquela que sustenta a dignidade da pessoa humana e a que sujeita as relações de trabalho à lei moral e ao mandamento do amor. Dentro dessa perspectiva foi que Calvino condenou a escravidão como contrária à ordem da natureza, chegando mesmo a afirmar

²³⁵ WILLAIME, Jean-Paul. *Op. Cit.*, p. 35

²³⁶ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Editora Ática, 1994, p. 36-37

que despojar um homem de sua liberdade equivale a assassina-lo²³⁷. Lutero, por sua vez, disse:

De minha parte, prefiro ganhar dez florins com um trabalho que é considerado serviço a Deus do que mil florins com um trabalho que não é serviço a Deus, mas que significa apenas proveito e riqueza para mim.²³⁸

Com respeito aos juros, tem sido dito que Calvino foi o responsável pela sua legitimação moral, o que teria dado amplo impulso ao capitalismo. Convém, porém, que se note que, embora o catolicismo medieval condenasse o empréstimo com juros remuneratórios, os banqueiros já o colocavam em prática antes de a Reforma começar. Em Genebra, por exemplo, os banqueiros já faziam empréstimo com juros antes de Calvino chegar. A obra de Calvino foi reconhecer o fato para propor sua regulação.

O empréstimo com juros remuneratórios feito ao economicamente necessitado recebeu pronta condenação do reformador genebrino, mas o mesmo juízo negativo não aconteceu quando a prática se destinava a empreendimentos, ou seja, a investimentos produtivos. Calvino não considerou imoral o mutuante participar do êxito financeiro decorrente do investimento do mutuário, embora acreditasse ser necessário limitar a taxa de juros. Desse modo, enquanto os juros admitidos em Genebra eram consideravelmente baixos, os juros exigidos pelos banqueiros das cidades italianas católicas eram significativamente altos²³⁹. Julien Freund, por exemplo, acredita que o amplo desenvolvimento do sistema bancário em cidades italianas católicas a partir da Renascença tenha sido uma das causas do capitalismo moderno²⁴⁰. De fato, as pesquisas históricas comprovam o quanto as casas reais, os príncipes e o próprio papa eram dependentes das instituições financeiras em expansão²⁴¹.

²³⁷ BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: CEP, 1990, p. 241-245.

²³⁸ MARTINHO LUTERO. *Obras Seleccionadas*. Vol. 5. Trad. Walter O. Schlupp, Ilson Kayser e Walter Altmann. São Leopoldo: Sinodal, Porto Alegre: Concórdia, 1995, p. 458.

²³⁹ BIÉLER, André. *O pensamento econômico e social de Calvino*. Trad. Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: CEP, 1990, p. 237-239

²⁴⁰ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4a ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 129.

²⁴¹ ELTON, G. R. *A Europa durante a Reforma*. Lisboa: Presença, 1982, p. 20

Segundo Troeltsch, o calvinismo tanto estava apto para justificar as modernas formas de produção econômica perante o tribunal da consciência como para retificar os abusos do sistema através de seu socialismo cristão. Lembrou ainda que, segundo os reformados, o trabalho e o lucro jamais foram incentivados por interesses egoísticos. O capitalista era um depositário dos dons divinos, cujo dever consistia em utilizar o seu capital para o bem da sociedade, retendo apenas o que fosse necessário para as suas necessidades pessoais. O excedente deveria ser encaminhado para obras de utilidade pública como a filantropia eclesiástica. Os genebrinos da Reforma, por exemplo, impuseram limites para as suas necessidades, destinando o resto, periodicamente, para auxílio dos pobres locais e dos refugiados. A atividade diaconal para atender aos carentes de bens materiais representava um dos deveres da ordem eclesiástica calvinista, sendo exercida com grande energia e com razoáveis somas de dinheiro provenientes de ofertas voluntárias. Troeltsch observa que essa é a origem da prática de alguns milionários americanos que, mesmo sendo indiferentes à religião, doaram grande parte de sua fortuna para fins públicos. Também identifica no socialismo cristão fomentado pelos protestantes a inspiração para a elaboração da legislação social inglesa²⁴².

Lutero, muito mais veemente que Calvino na condenação dos abusos do poder econômico, condenou a fixação do preço de mercadorias pelo que hoje chamamos de lei da oferta e da procura. Segundo Lutero, a necessidade do próximo não deve ser critério para dele se tirar proveito. O preço deveria ser estabelecido com base no trabalho empreendido e nos gastos efetuados para se obter uma mercadoria, adicionando-se apenas a inclusão de uma moderada taxa de risco. Segue um trecho de sua obra sobre o assunto, a qual levou Karl Marx a considerá-lo um dos maiores economistas da história alemã²⁴³:

Ou por outra, alguns vendem sua mercadoria acima da cotação da praça ou da prática comum de mercado. Elevam só porque sabem que tal mercadoria não existe mais na região ou dentro em pouco não mais será fornecida, mas que ela será necessária. Eis aí um

²⁴² TROELTSCH, E. *The Social Teachings of the Christian Church*. Vol. II. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1931, p. 575, 646-650.

²⁴³ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 225

olhar malicioso da ganância, que se fixa na necessidade do próximo, não para supri-la, mas somente para aproveitar-se dela e enriquecer com o prejuízo do próximo. São todos uns ladrões, assaltantes e agiotas públicos.²⁴⁴

Lutero ainda condenou a concorrência desleal e os monopólios²⁴⁵. Defendeu um sistema de seguridade social através de uma caixa de ajuda para pastores, professores, pessoas idosas, doentes, viúvas e demais desamparados. Esse sistema foi implantado em Wittenberg em 1522, tendo funcionado com razoável êxito por um tempo. Foi preciso, inclusive, medidas para restringir os benefícios da caixa de ajuda aos habitantes de Wittenberg, pois outras localidades estavam enviando seus necessitados para lá a fim de se desobrigarem de sua própria responsabilidade²⁴⁶.

Podemos asseverar que o eixo em torno do qual gira a fé protestante envolve tanto a liberdade do homem como o propósito do Deus pessoal. Durante a Reforma, era inevitável que essa posição interferisse no modo de ver o Estado, a sociedade e a economia.

A religião reformada podia ser classificada como idealista e pragmática ao mesmo tempo. Era idealista por procurar referenciais nas Escrituras, mas, também pragmática, porque refletia sobre a expressão real e cotidiana da fé de seus adeptos (o cristão deveria viver pela fé)²⁴⁷.

Calvino levou os homens a meditarem sobre suas responsabilidades diante da majestade e soberania de Deus. Isso produziu uma teologia que deu ao homem nervos firmes e de ferro, o que levou Carlyle a dizer que o calvinismo criava os heróis²⁴⁸.

J. Leslie Dunstan entendeu o protestantismo como uma expressão de liberdade na esfera religiosa, liberdade essa que, pela conclusão lógica, deveria exprimir-se em outros aspectos da vida do homem. No plano político, o

²⁴⁴ D. MARTIN LUTHERs Werke; kritische Gesamtausgabe. Weimar, Hermann Böhlau (Abreviado WA), 1983, vol. 19, p.623-62.

²⁴⁵ D. MARTIN LUTHERs Werke; kritische Gesamtausgabe. Weimar, Hermann Böhlau (Abreviado WA), 1983, vol. 19, p.623-62.

²⁴⁶ ALTMANN, Walter. *Lutero e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1994, p. 222

²⁴⁷ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 118-120

²⁴⁸ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 122

protestantismo foi a religião encontrada por aqueles que queriam uma forma de governo baseada no consentimento dos governados. Dunstan constata que mesmo as igrejas que são autoritárias na crença e na prática sofreram modificações no sentido da liberdade quando se organizaram em nações protestantes²⁴⁹.

Atualmente, o poder transformador do protestantismo na sociedade está significativamente reduzido, não tanto devido à secularização (processo de laicização das instituições), mas, ao secularismo (mentalidade que ignora ou resiste os argumentos fundados em base religiosa para assuntos públicos). Não estamos mais diante da dicotomia do sagrado e do profano, mas diante da do público e do privado. A própria religião é pensada em categorias seculares, sendo reduzida ao campo privado e perdendo o direito de opinar no plano público, a não ser quando a liberdade religiosa está em questão. A religião se torna um movimento social que, ao lado de outros, luta por direitos setoriais, não sendo considerada competente para a elaboração de um projeto coletivo, tendo em vista o modo pluralista de ser da sociedade.

Alguns especulam se um projeto de vida coletiva que pressuponha princípios protestantes possa voltar a aparecer numa sociedade de ampla conversão ao protestantismo ou numa sociedade plenamente aberta de comunicação. Essa última seria aquela em que os argumentos seriam levados em consideração na medida em que tivessem a aptidão de persuadir a comunidade. Nenhuma proposta seria recusada por sua fonte, mas nenhuma se sustentaria sem argumentos racionais ou razoáveis, ou seja, não dogmáticos²⁵⁰.

5. 7 A Comunidade Puritana, a Identidade da Inglaterra no século XVII e o Estado de Direito

²⁴⁹ DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1964, p. 176

²⁵⁰ Habermas defende uma teoria reconstrutiva da sociedade com base em uma razão comunicativa. Referindo-se ao caráter discursivo da formação da opinião e da vontade na esfera pública política e nas corporações parlamentares, ele defende a liberdade comunicativa como pressuposto para o entendimento mútuo entre participantes que utilizam argumentos racionais.(HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia, entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 21, 191). Como o agir comunicativo está embutido em contextos do “mundo da vida”, onde estão presentes tradições e formas culturais, uma sociedade em que o protestantismo se difundisse estaria mais aberta à lógica de seus argumentos.

Os puritanos foram uma fraternidade de pastores que enfatizava a vida piedosa e exigia um compromisso mais radical com os princípios da Reforma Protestante. Floresceram na Inglaterra durante o período elisabetano (1558-1603).

Durante o governo de Henrique VIII, depois que ele rompeu com Roma, muitas concepções e práticas do catolicismo foram mantidas na Igreja Anglicana, tendo o processo de reforma andado a passos diminutos. Após a morte de Henrique VIII, entretanto, durante o curto governo do jovem rei Eduardo VI (1547-1553), a posição protestante foi consolidada. Seguiu-se a isso o governo da rainha Maria (1553-1558), conhecida como “bloody Mary” (Maria, a sanguinária). Maria era católica e impôs sua fé com violência aos ingleses, tendo queimado em estacas mais de 270 mártires protestantes. Quando ela findou seu governo, a Inglaterra estava tecnicamente sintonizada com Roma, mas, as lembranças de sua crueldade através das narrativas constantes no *Livro dos Mártires*²⁵¹ de John Foxe (1517-1587) trouxe um sentimento de rejeição para com o catolicismo entre os ingleses.

Foxe promoveu a idéia de que o povo inglês era um povo chamado para preservar e promover a legítima exposição da Palavra de Deus. A sua obra, ao registrar a coragem com que muitos protestantes deram suas vidas por sua fé, instilou no puritanismo o ideal do herói cristão²⁵².

Durante o reinado de Maria, muitos pastores ficaram no exílio, oportunidade em que conheceram o rigor da Reforma Calvinista, principalmente na Holanda e em Genebra. Quando Elizabeth assumiu o trono em 1558, eles voltaram a Inglaterra com a esperança de trazer a nação a um protestantismo integral.

Elizabeth queria uma sociedade monolítica, uma nação forte com uma única igreja nacional. A igreja por ela idealizada era moderadamente protestante, mantendo relativa distância do calvinismo genebrino. As vestimentas clericais semelhantes as dos padres (sobrepeliz), por exemplo, foram impostas aos pastores. Ela estabeleceu os Atos de Supremacia e

²⁵¹ FOX, John. *O Livro dos Mártires*. Trad. Marta Doreto de Andrade, Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: CPAD, 2001

²⁵² HULSE, Errol. *Quem foram os Puritanos? ...e o que eles ensinaram?.* Trad. Maria Judith Prada Menga. São Paulo: PES, 2004, p. 41-42

Uniformidade e o novo Livro de Oração em 1559. O Ato de Supremacia proclamava a rainha como “Líder Supremo da Igreja da Inglaterra”. Todas essas ações foram objeto do protesto de uma comunidade de pastores piedosos que queriam uma igreja livre da ingerência do Estado, com os padrões que João Calvino havia estabelecido em Genebra. Os membros dessa comunidade foram denominados de *puritanos*.

O movimento espiritual dos puritanos se consolidou entre 1580 e 1590. Entre os mais destacados componentes desse período estavam Richard Greenham, Henry Smith, Richard Rogers, Laurence Chaderton, Arthur Hildersam, John Dod, John Rogers e William Perkins.

Thomas Cartwright (1535-1603) resumiu as reivindicações puritanas em cinco pontos:

1. *Arcebispos e arqui-diáconos (por exemplo, o sistema episcopal) devem ser abolidos.*
2. *Os oficiais da Igreja devem seguir o modelo do Novo Testamento. Bispos, ou presbíteros, devem pregar e diáconos devem cuidar dos pobres.*
3. *Cada igreja deve ser governada por seus próprios ministros e anciãos.*
4. *Nenhum homem deve solicitar promoção eclesiástica.*
5. *Os oficiais da Igreja devem ser escolhidos pela Igreja e não pelo Estado*²⁵³.

Depois da morte de Elizabeth I em 1603, James I (James VI da Escócia) assumiu o trono da Inglaterra. Quando o rei ia da Escócia para a Inglaterra, recebeu a *Petição Milenar*, documento pelo qual os puritanos reclamavam medidas que possibilitassem a plena expansão da Reforma em solo inglês. James I, entretanto, homem de mentalidade autoritária (ele cria no *direito divino dos reis*), apesar de ter concordado com a elaboração de uma nova tradução da Bíblia (Versão King James), fez concessões insignificantes

²⁵³ HULSE, Errol. *Quem foram os Puritanos?* Trad. Maria Judith Prada Menga. São Paulo: PES, 2000, p. 43-44.

aos puritanos, chegando mesmo a destituir inúmeros clérigos de seus ministérios.

Charles I assumiu a coroa inglesa após a morte de James I em 1625. Ele foi casado com Henrietta Maria, irmã do rei da França Luís XIII. Sua esposa era católica romana fervorosa, mesclava sua religião com os negócios do Estado, o que causava um desconforto aos membros do Parlamento e da nação, pois os protestantes vinham sendo violentamente perseguidos na Europa.

Durante o governo de Charles I, William Laud foi seu conselheiro e um bispo influente. Laud rejeitava abertamente os ensinamentos dos puritanos. Sua ênfase em rituais e cerimônias, marcada por crenças consideradas supersticiosas, o aproximava muito do catolicismo. Como arcebispo, usou seu poder para prender e encarcerar, promovendo uma severa perseguição contra os puritanos, o que levou 20.000 pessoas a buscar refúgio na Nova Inglaterra entre 1629 e 1640, muitos dos quais retornaram quando as condições mudaram.

Laud tentou impor a Escócia presbiteriana os padrões litúrgicos da Igreja Anglicana, bem como um tipo de ritualismo de inspiração católica. Essa nação protestou contra a medida. Charles, com sua tendência autoritária, mobilizou um exército para subjugar a Escócia, mas foi derrotado em batalha, o que o obrigou a negociar um acordo de cessar fogo.

Durante esse mesmo período, as tensões entre o Parlamento e o rei estavam aumentando, principalmente em razão da inclinação do rei para o catolicismo e para o absolutismo. A situação tomou proporções maiores quando o rei, em 04 de janeiro de 1642, acompanhado de um batalhão de homens armados, entrou na Câmara dos Comuns, a fim de prender o líder do parlamento e mais quatro parlamentares. A intenção do monarca só foi frustrada pela fuga dos cinco políticos, os quais foram previamente alertados sobre a pretensão do rei.

As questões permanentes entre Charles I e o Parlamento levaram a Inglaterra a uma guerra civil. Inicialmente, houve um equilíbrio entre as forças reais e as forças parlamentares, mas o pêndulo foi se inclinando cada vez mais para o exército parlamentar, em razão das sucessivas vitórias obtidas sob a

liderança de Oliver Cromwell. Esse impetuoso general destacou-se por organizar o exército com rigorosas exigências morais e religiosas. Erroll Hulse observa que *ele nunca recebeu treinamento numa academia militar, mas fora seu próprio estrategista na guerra*²⁵⁴.

O arcebispo Laud foi preso pelo Parlamento em 1641, sendo o governo da Igreja retirado dos bispos em 1646. No exército, porém, havia insatisfação causada pelo não pagamento dos soldados. Os escoceses, por outro lado, temiam o exército, e, sendo presbiterianos, não gostavam da grande influência que os *independentes*²⁵⁵ tinham no Parlamento. Sabendo do fato, Charles I negociou um acordo secreto com líderes escoceses que provocou uma nova mobilização de guerra. O monarca inglês, porém, foi vencido, julgado como traidor e decapitado em janeiro de 1649.

Charles II, filho do monarca executado, perpetuou a guerra ao ser reconhecido rei da Escócia. O exército que o apoiava, entretanto, foi sucessivamente vencido por Cromwell. A vitória do Parlamento foi consolidada com a fuga de Charles II para a França.

Cromwell foi nomeado *Lorde Protetor* e governou com e através do Parlamento. Durante esse período, foram tomadas inúmeras medidas para favorecer a uma maior liberdade religiosa sem perigo para a situação nova e relativamente instável que estava sendo organizada na Inglaterra. Cromwell procurou ser misericordioso com os vencidos que se comprometiam em contribuir para a paz na nova ordem. Ouvia seus críticos pessoalmente, procurando convencê-los por argumentos e não pela força. Abriu as portas da nação para o retorno dos judeus, sendo mais tolerante que o próprio Parlamento em questões ligadas à liberdade de consciência. Também convocou eleições parlamentares quando as julgou necessárias.

A pretensão de Cromwell era transformar a República inglesa numa grande comunidade fraterna (*Commonwealth*). Desejava elevar a moralidade do povo através da educação. Esperava que a nação se unisse em torno do propósito de glorificar a Deus, ou seja, do sentimento piedoso (embora não

²⁵⁴ *Op. Cit.*, p. 64

²⁵⁵ Os *independentes* eram aqueles que não queriam uma igreja oficial definida pelo Estado (como a Presbiteriana na Escócia) e nem uma igreja do Estado (como a Anglicana). Entre eles, destacavam-se os congregacionais, segmento do qual o próprio Cromwell fazia parte.

impusesse uma forma específica)²⁵⁶. Não perseguia os católicos pelas suas convicções íntimas, mas limitava suas expressões públicas de culto, pois eles defendiam uma volta à monarquia, procurando legitimar com argumentos sua forma absolutista de existir.

Boaventura de Souza Santos observa que o paradigma científico da modernidade tinha um potencial inicial de emancipação que terminou sendo sufocado. O princípio da comunidade, por exemplo, foi sufocado pelo da regulação, na medida em que a comunidade foi diluída no Estado e no mercado. O princípio da comunidade (com sua elevada virtualidade de emancipação) seria dotado de duas dimensões: participação e solidariedade²⁵⁷.

Cromwell tentou fomentar o princípio da comunidade no plano interno da seguinte maneira: 1) Pela redução do parlamento à câmara dos comuns e pela convocação de eleições; 2) pela limitação do poder do Estado por uma Constituição (o *Instrumento do Governo*); 3) pela ampliação da liberdade religiosa; 4) pela abertura da nação ao retorno dos judeus e dos que haviam perseguidos por motivo de religião.

No plano externo, Cromwell pretendeu fazer uma Liga de Nações Protestantes para ajudar os protestantes perseguidos em toda a Europa. Chegou mesmo a conseguir ajuda financeira para as famílias pobres dos valdenses que haviam sido horrivelmente maltratados em Piemonte. A historiadora católico-romana Antonia Fraser comenta:

... John Milton vira-o como o homem destinado a conseguir 'a abençoada alteração de toda a Europa', coisa que ele não obteve jamais, pelo menos a nível de uma Liga Protestante. Stoupe confidenciou ao bispo Burnet que, ao ascender ao poder, Cromwell pretendia implementar um plano grandioso, instituindo um conselho de conselheiros e secretários protestantes, franceses, suíços, alemães do Reno e da Bavária, escandinavos e até mesmo turcos, além, obviamente, dos ingleses e representantes das Índias Ocidentais. Cada qual relatava a situação religiosa na área sob sua administração, recebendo o pagamento por isso a quantia de

²⁵⁶ Esse reconhecimento do sentimento piedoso sem ênfase numa forma específica mostra uma aproximação com o pensamento de Simmel, no entanto, Cromwell jamais poderia aceitar a possibilidade admitida por Simmel de alguém ser piedoso sem a crença numa divindade definida.

²⁵⁷ SANTOS, Boaventura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2000, p. 75.

quinhentas libras – uma verba de dez mil libras se destinaria a emergências semelhantes ao que ocorrera em Piemonte.²⁵⁸

Quando os *hussitas* estavam sendo perseguidos na Boêmia, Cromwell concitou-os a formar uma *frater unitatis* (unidade fraternal), além de insistir para o perseguido Comenius (famoso por sua obra sobre educação) e seus acólitos se fixarem na Irlanda, compensando-os das angústias que haviam sofrido²⁵⁹.

Richard Münch explica bem a diferença entre um sistema político e um sistema comunitário. O primeiro se alicerça na autoridade, sendo controlado por um poder que desempenha a função de decisão dentro de uma ordem coletiva. Seu padrão de valor é a eficiência qualificada pela eficácia e observância das decisões. O sistema comunitário, por sua vez, funda-se no apego mútuo manifesto na dedicação a uma comunidade. Seu princípio é a solidariedade e sua função é a de integração²⁶⁰.

Cromwell desejava a integração de um sistema político com um sistema comunitário. O seu êxito, entretanto, foi limitado por dois fatores. No plano interno, havia aquela instabilidade presente em todo governo revolucionário, o que exigia medidas mais fortes em situações de crise. Isso fazia o princípio da regulação prevalecer muitas vezes sobre o da comunidade. No plano externo, houve uma indiferença da parte das nações que poderiam compor a Liga Protestante. Apesar de tudo isso, a influência dos puritanos na construção da identidade da Inglaterra no século XVII foi um fato marcante, conforme se pode depreender das palavras de J. R. Geen, em sua *Abreviada História do Povo Inglês*:

Nenhuma mudança moral jamais aconteceu numa nação como ocorreu na Inglaterra durante os anos entre a metade do reinado de Elizabeth e o encontro do Longo Parlamento (1640-1660). A Inglaterra se tornou o povo de um livro, e este livro era a Bíblia.²⁶¹

²⁵⁸ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 539.

²⁵⁹ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 535.

²⁶⁰ In: GIDDENS, Anthony. TURNER, Jonathan. (Org.) *Teoria Social Hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: UNESP, 1999, p. 187.

²⁶¹ GREEN, J. R. *Short Story of the English People*. Macmillan, 1909, p. 460

É verdade que as afirmações de Green são exageradas, mas isso não diminui a importância do papel que esse grupo religioso minoritário (os puritanos) exerceu na formação da identidade inglesa no século XVII.

Em Cromwell havia uma dialética permanente entre identidade herdada e identidade adquirida, entre diacronia e sincronia, ou, ainda, entre o que Vincent de Gaulejac chamou de *identidade objetiva (estatutária)* e *identidade esperada*²⁶². Ele era um inglês orgulhoso de sua nacionalidade, acreditando que a Inglaterra teria um papel especial na restauração do cristianismo bíblico a partir dos fundamentos da Reforma. Ele se vinculava ao passado dos heróis protestantes que sofreram sob o cruel governo da rainha Maria, mas, ao mesmo tempo, acreditava ser um instrumento de Deus para a consolidação dos novos tempos, marcados pela liberdade e pelo republicanismo. Foi um indivíduo entre o passado e o futuro, convocado a fazer as escolhas que o tornariam sujeito no processo histórico de construção do Estado de Direito²⁶³.

Na ação revolucionária dos puritanos do século XVII, podem ser identificados os três princípios cuja combinação fundamenta um verdadeiro movimento social, conforme sugeriu Alan Touraine²⁶⁴. O primeiro é o princípio da identidade, o que justifica a autoconsciência ou identidade própria do movimento. Os puritanos se consideravam chamados pela Providência para lutar pelas liberdades civis, principalmente pelas liberdades religiosa e de consciência - condições necessárias à expressão da fé pessoal. O segundo princípio é o da oposição, aquele pelo qual se deve definir com clareza contra o que se vai lutar. No caso comentado, a oposição era contra a tirania do rei que invocava a seu favor as teorias que legitimavam o absolutismo. O terceiro princípio é o da totalidade, pelo qual o movimento deve ter consciência do risco

²⁶² GAULEJAC, Vincent. *O âmagô da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito*. Trad. Norma Missae Takeuti. Cronos (Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN), Natal, RN, v. 5/6, n. 1/2, jan./dez. 2004/2005, p. 62

²⁶³ Vincent de Gaulejac, explica a formação do *sujeito* do seguinte modo: "O indivíduo se constrói como um sujeito na sua confrontação com as contradições entre a diacronia (interiorização de maneiras de ser, de pensar e de agir ligadas à sua história) e a sincronia (adaptação de suas condutas a um dado contexto)." (GAULEJAC, Vincent. *O âmagô da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito*. Trad. Norma Missae Takeuti. Cronos (Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN), Natal, RN, v. 5/6, n. 1/2, jan./dez. 2004/2005, p. 69)

²⁶⁴ TOURAINE, Alan. *La voix et l'ê regard*. Paris: Ed. Du Seuil, 1978, p. 108-110.

envolvido no combate, ou seja, de sua historicidade. Esse último princípio também teve sua exigência satisfeita.

Os puritanos começaram com uma *identidade de resistência* que acabou se tornando uma *identidade de projeto*, e, quando eles detiveram o poder, fizeram-na uma *identidade legitimadora*. Segundo Manuel Castells, a *identidade de resistência* estabelece as trincheiras para uma luta de sobrevivência, a *identidade de projeto* é construída para redefinir a posição do grupo na sociedade, enquanto a *identidade legitimadora* é introduzida pelas instituições dominantes para *expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais*, dando origem a uma sociedade civil²⁶⁵. Castells define identidade como *o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece(m) sobre outras fontes de significado*²⁶⁶.

Os puritanos tinham um projeto político que envolvia o sistema republicano e o Estado de Direito. Por esse motivo é que, ao ser restaurada a monarquia na Inglaterra, eles perderam sua influência, ocorrendo, então, A *Grande Ejeição* (Expulsão) de pastores puritanos em 1662. Isso fez com que grande parte deles fosse para o continente norte-americano, levando para lá o seu ideal republicano. Durante o período em que estiveram no controle do poder político na Inglaterra, entretanto, deram enormes passos para a consolidação do Estado de Direito, apesar de terem tido inúmeras dificuldades para implantar uma plena república.

O povo inglês não conseguiu assimilar plenamente a idéia puritana de uma república parlamentar, pois o seu *habitus* político o impedia de dispensar a figura de um rei ou equivalente. *Habitus*, segundo Pierre Bourdieu, *é um corpo socializado, um corpo estruturado, um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo*²⁶⁷,

²⁶⁵ CASTELLS, Manuel. *O Poder da Identidade*. Vol. II. 3ª ed. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 24

²⁶⁶ *Op. Cit.*, p. 22.

²⁶⁷ BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Trad. Mariza Corrêa. 3ª ed. Campinas: Papirus, 1996, p. 144

ou seja, é um sistema de disposições duradouras adquiridas pelo indivíduo durante o processo de socialização²⁶⁸.

Na vigência da República na Inglaterra, o parlamento inglês chegou mesmo a oferecer a coroa real a Oliver Cromwell. O líder puritano recusou a oferta, mas terminou por aceitar o título de “Lorde Protetor”. Seu papel equivalia ao de um rei numa monarquia constitucional. Sem sua presença nessa referida posição, a República não teria durado muito, pois a incompetência dos parlamentares para governar tornava a atuação do Protetor necessária. Depois da morte de Cromwell em 1658, a ausência de um líder do seu porte gerou transtornos que levaram a restauração da monarquia.

O filho de Cromwell não teve condições de sucedê-lo, pois o poder do Protetor decorria de *legitimidade carismática*, e não *tradicional*. A legitimidade tradicional, segundo Max Weber²⁶⁹, decorre de costumes e hábitos que são sacralizados pela sua antiguidade. A sucessão hereditária na monarquia é um bom exemplo. A legitimidade carismática se funda em dons pessoais e extraordinários de um indivíduo. A outra legitimidade seria a legal ou racional, que se estabelece pela “competência” decorrente de um estatuto legal. Como foram revoluções liberais que levaram nações a um processo de racionalização nos séculos XVIII e XIX, podemos inferir que o racional fundou-se no irracional, a legitimidade legal foi antecedida por uma legitimidade carismática. Anthony Giddens explica:

O crescimento da racionalização dependeu de forças que não eram em si mesmas racionais; daí a importância do carisma no pensamento de Weber. O ‘carisma’ seria uma força ‘especificamente irracional’ na medida em que se constituía como ‘alheio a todas as normas’. Era isso que fazia dos movimentos carismáticos o maior elemento revolucionário na história, a fonte mais potente de novas formas de racionalização.²⁷⁰

Cromwell conseguiu promover a idéia de legitimidade legal para o Parlamento. Em relação à chefia do poder executivo, todavia, não conseguiu

²⁶⁸ BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras Lições sobre a Sociologia de P. Bourdieu*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 77

²⁶⁹ WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas vocações*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, [s.d], p. 57,58

²⁷⁰ GIDDENS, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998, p. 55.

igual intento. Trouxe à existência, é bom dizê-lo, a idéia de um governo constitucional e limitado, mas sua liderança tinha fundamentos na legitimidade carismática, e, conforme Julien Freund, a grande questão do domínio carismático é a da sucessão, tendo em vista que o carisma não se aprende nem se deixa inculcar, mas desperta e é sentido²⁷¹. Por esse motivo, após a morte do *Protetor*, o povo inglês voltou-se de novo para a monarquia baseada na legitimidade tradicional, da qual nunca havia se apartado por inteiro, embora estivesse momentaneamente anestesiado pelas amplas contribuições e conquistas de Cromwell.

O que os britânicos aprenderam dos puritanos foi o “sistema de freios e contrapesos” (o equilíbrio de forças dentro do poder), que é o eixo do Estado de Direito.

As grandes ênfases da fé puritana eram liberdade e disciplina. O crente puritano desejava expressar sua fé sem coações externas, entendendo, porém, a prática da fé como uma vida globalmente orientada por uma consciência que havia interiorizado os elevados padrões morais das Escrituras Sagradas (ascetismo intra-mundano).

Norbert Elias distingue *coações sociais* (externas) de *coações individuais* (autocontrole ou autocoção), observando que *o que chamamos ‘razão’ é, entre outras coisas, um mecanismo de autocontrole, como é também ‘consciência’*²⁷². O puritanismo enfatizava a *autocoção* em detrimento da *coação externa*, particularmente em questões religiosas. Nesse movimento religioso, se fazia presente o gérmen do que Elias chama de *Processo Civilizador*. Para o sociólogo alemão, *no decorrer de um processo civilizador, o mecanismo de autocoção torna-se mais forte do que as coações externas. Além disso, torna-se mais uniforme e abrangente*²⁷³.

Jean-Paul Willaime comenta o seguinte sobre as aproximações entre o protestantismo e a modernidade:

²⁷¹ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 177

²⁷² ELIAS, Norbert. *Os Alemães*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: JZE, 1997, p. 42,43

²⁷³ *Op. Cit.*, p. 44

A afinidade entre protestantismo e modernidade se verifica particularmente nos seguintes campos: a ética do trabalho e do esforço (o famoso ascetismo intra-mundano tão caro a Weber), a afirmação do indivíduo e de sua autonomia em relação aos quadros coletivos e aos magistérios, a formação de um etho político-democrático (evidente de maneira notável na organização presbiteriana-sinodal das igrejas reformadas e no congregacionalismo batista). Secularizando e des-clericalizando o cristianismo, o protestantismo contribuiu a um vasto movimento de emancipação do indivíduo e de autonomização do temporal. Mas o protestantismo tem outros aspectos, ele é também um projeto de moralização do indivíduo e de espiritualização temporal. Se a Reforma tirou o monge do mosteiro foi para transformar o mundo em mosteiro, povoá-lo de indivíduos consagrados trabalhando para glória do Criador. Se a Reforma desclericalizou o padre foi para espiritualizar melhor a família e para fazer de cada homem e mulher um evangelista. A afinidade do protestantismo com a emergência da modernidade tem duas vertentes: a racionalidade econômica e a vocação do homem dedicado, o individualismo e a ética da responsabilidade, a democratização (participação mais numerosa na vida eclesial e na vida social) e a educação²⁷⁴.

A projeção política dos valores puritanos sobre o Estado resultou na idéia do Estado de Direito, a forma de organização política que se limita pelas liberdades civis (principalmente religiosa), sendo, por sua vez, regrada por uma Constituição. O Estado de Direito é um Estado Liberal (liberdade) e Constitucional (disciplina). Não é voluntarista como o Estado Absolutista, mas é limitado por exigências de liberdade consideradas impostas pela razão.

Os puritanos resignificaram uma tradição de limitação de poder proveniente da Carta Magna inglesa (1215), dando-lhe uma maior amplitude mediante uma fundamentação racional.

Quando houve a restauração da monarquia na Inglaterra, o povo inglês já não era mais o mesmo. Após o governo de Charles II, James II assumiu o trono. Suas tendências absolutistas e católicas o levaram a queda, ou seja, ocasionaram a Revolução Gloriosa (1688), na qual James II se rendeu a Guilherme de Orange. Guilherme III assumiu o trono, celebrando um pacto no qual se comprometia a respeitar os direitos de liberdade do povo e a independência do parlamento. Era a consolidação do Estado de Direito.

Desde a época dos puritanos até a Revolução Gloriosa havia sido suscitado um clima de tensão e luta entre o parlamento e o rei na Inglaterra.

²⁷⁴ WILLAIME, Jean-Paul. *O protestantismo como objeto sociológico*. In: *Estudos de Religião – Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, Ano XIV, n. 18, 2000, p. 35

Essa situação findou com um equilíbrio pactual de forças que gerou o Estado de Direito após a vitória de Guilherme de Orange. Os puritanos, ao lutarem pela liberdade de consciência e de religião, resolveram fortalecer o parlamento contra o rei, pois o monarca, sendo chefe do Estado e da religião, era sempre tentado a impor suas convicções religiosas pessoais pela espada do Estado. Não é sem razão que as palavras inscritas nos estandartes do Príncipe de Orange quando entrou na Inglaterra fossem: *Pela liberdade, pela religião protestante, pelo parlamento*²⁷⁵.

Georg Simmel explicou que a *luta* tem uma grande importância sociológica, pois causa ou modifica uma comunidade de interesses. Ela tem muitas vezes um sentido positivo, podendo, nesse caso, ser comparada àquelas manifestações de enfermidade cujo significado está nos esforços de um organismo para vencer as perturbações prejudiciais²⁷⁶.

Simmel explicou também que a realidade caminha de um estado primário indiferenciado para uma diferenciação, o que exige um terceiro momento: o de integração. No caso inglês, embora não queiramos colocar de forma absoluta a nossa afirmação, pode-se tomar a monarquia absolutista como uma unidade indiferenciada dos três poderes (executivo, legislativo e judiciário). Inicialmente, o parlamento não passava de um amplo conselho real e os magistrados, de servidores do monarca. Com o passar do tempo, porém, o parlamento se viu como representante do povo contra os abusos do rei. Através de sucessivas lutas, conseguiu distinguir sua função daquela exercida pelo monarca, o que gerou uma independência maior dos juizes, os quais passaram a ser contemplados como servidores da lei.

Conforme Simmel, a fusão de divergência e harmonia traz o gérmen de uma comunidade nascente²⁷⁷. Assim como o cosmos é uma combinação de amor e ódio, forças de atração e repulsão, é preciso haver um equilíbrio

²⁷⁵ CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As grandes obras políticas de Maquiavel aos nossos dias*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1995, p. 105.

²⁷⁶ SIMMEL, Georg. *Sociologia 1. Estudos sobre as formas de socialización*. [s.t.]. Madri: Alianza Editorial, 1986, p. 265.

²⁷⁷ SIMMEL, Georg. *Sociologia 1. Estudos sobre as formas de socialización*. [s.t.]. Madri: Alianza Editorial, 1986, p. 276

quantitativo de harmonia e desarmonia para se chegar a uma forma social determinada²⁷⁸. Assim aconteceu no surgimento do Estado de Direito.

É bom lembrar aqui que o Estado de Direito é caracterizado em sua estrutura organizacional não só pela “separação e equilíbrio dos poderes”, mas também pelo “devido processo legal”. O “devido processo legal” caracteriza-se principalmente pela existência do contraditório e da ampla defesa. Simmel observa que a “contenda jurídica” é um conflito que ocorre debaixo de normas reconhecidas por ambos os lados. Trata-se, portanto, de uma luta formal contida dentro de limites²⁷⁹.

A “separação de poderes”, o “sistema de freios e contrapesos” e o “devido processo legal” são contribuições jurídicas dos anglo-saxões. São os frutos da luta entre o parlamento e o rei, as quais foram fortalecidas pelo desejo de liberdade religiosa dos grupos calvinistas. São o reflexo dos dois pontos enfatizados pelos puritanos - liberdade e disciplina -, a projeção de um modelo de espiritualidade caracterizado pelo regramento racional dos instintos, pelo que Weber chamou ascetismo intra-mundano dos protestantes.

²⁷⁸ SIMMEL, Georg. *Sociologia 1. Estudios sobre las formas de socialización*. [s.t.]. Madri: Alianza Editorial, 1986, p. 267

²⁷⁹ SIMMEL, Georg. *Sociologia 1. Estudios sobre las formas de socialización*. [s.t.]. Madri: Alianza Editorial, 1986, p. 283 e 285

6 O ESTADO DE DIREITO

O Estado de Direito, considerado como uma construção político-jurídica moderna, resultou de uma interação dialética que se deu entre uma ênfase cristã (o valor da pessoa humana) e a concepção de limitação de poder presente com maior notoriedade na tradição inglesa²⁸⁰. Foi teorizado com clareza nas filosofias políticas de Johannes Althusius e John Locke.

Althusius foi filósofo, teólogo calvinista e jurista. A sua obra mais importante, intitulada *Política*, foi publicada em 1603. Nessa obra, ele defendeu não só o Estado de Direito e a soberania popular, mas também algumas idéias que foram consideradas prenúncios do federalismo moderno. Embora fizesse apologia da separação entre a Igreja e o Estado, ele sustentava a necessidade de um relacionamento cooperativo entre as duas instituições que enfraquecia um pouco a autonomia de cada uma delas. Foi entre os arminianos²⁸¹ e os anabatistas que a idéia de separação entre Igreja e Estado foi desenvolvida com maior radicalidade na Holanda e na Alemanha.

A obra intitulada *Política* concorreu para que Althusius recebesse a oferta para ser síndico de Emden, na Frísia Oriental. Emden foi uma das primeiras cidades a aderir à Reforma. A sua localização estratégica, na fronteira do Império Germânico com os Países Baixos, lhe ofereceu amplas oportunidades religiosas e comerciais. Ela foi considerada “alma mater” da Igreja Protestante holandesa, pois de lá saíram muitos pastores para pregar a mensagem da Reforma por toda a Holanda. A cidade também serviu de refúgio para muitos exilados que haviam sido atingidos pela perseguição religiosa. Emden era porto marítimo, em ligação estreita com a Inglaterra, o que favoreceu à proteção dos ingleses perseguidos pela rainha católica Maria Tudor.

²⁸⁰ É também perceptível o conceito de limitação de poder na Holanda, para onde foram muitos protestantes perseguidos. Foi na Holanda que John Locke e Johannes Althusius desenvolveram suas idéias sobre o Estado de Direito.

²⁸¹ Os arminianos foram um grupo oriundo do calvinismo que discordou do ensino de Calvino acerca da predestinação. A denominação que receberam liga-se a Jacobus Arminius, um teólogo de referência do grupo.

Foi a recepção favorável das idéias de governo de Althusius, bem como a sua crescente reputação como jurista, que levou o Conselho da cidade a convidá-lo para ser síndico de Emden. No cargo, ele teve a oportunidade, considerada por muitos como bem sucedida, de mostrar a coerência de seus atos com as suas idéias políticas.

John Locke nasceu em 1632. Era filho de um advogado que ensinava os filhos sobre o perigo de acumular riquezas e que serviu no exército do parlamento durante a Guerra Civil inglesa. Locke recebeu uma educação puritana. Ele fez seus estudos universitários em Oxford quando John Owen, famoso teólogo puritano e defensor da tolerância, era Deão da Christ Church e Vice-Chanceler. John Locke era simpático a John Owen e tinha um relacionamento amigável com o pastor puritano Richard Baxter.

Depois da morte de Cromwell, com o restabelecimento da monarquia e como resultado da erupção de uma nova perseguição aos puritanos, Locke também foi perseguido, passando a se refugiar na Holanda, onde abraçou a fé arminiana. Ele retornou triunfante para a Inglaterra através da Revolução Gloriosa de 1688.

Entre as significativas obras de Locke, destacamos duas delas. A primeira, *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* (publicada em 1680), freqüentemente considerada uma defesa da Revolução Gloriosa, traz um ensaio sobre a origem, os limites e os fins do governo civil. A segunda, *Carta sobre a Tolerância* (publicada em 1689, mas escrita em 1685-6), muitas vezes publicada na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos desde o século XIX, faz uma exposição concisa de teoria política lockeana, bem como estabelece uma apologia da liberdade de consciência, razão pela qual a ela faremos importantes comentários ao longo deste trabalho. Essas duas obras de Locke são delineadoras de sua idéia de Estado de Direito

6.1 A Caracterização do Estado de Direito

As principais características do Estado de Direito são: a primazia da lei, principalmente no âmbito da Administração Pública, a separação de poderes, o reconhecimento da personalidade jurídica do Estado, a declaração

dos direitos e garantias fundamentais na ordem constitucional e, em alguns casos, a adoção do controle de constitucionalidade da lei como forma de impedir arbitrariedades do Legislativo.

Ao longo da história, o Estado de Direito tem sofrido variações, daí se falar em Estado Liberal de Direito, Estado Social de Direito e Estado Democrático de Direito. O primeiro se restringe a garantir os direitos individuais ou liberdades públicas através da abstenção do Estado em certas esferas privadas. O segundo consagra os direitos sociais ao lado dos direitos individuais, reivindicando intervenções do Estado através de políticas públicas. O terceiro reconhece os direitos difusos (não individualizáveis) e aperfeiçoa o controle substancial de constitucionalidade das leis e das ações públicas. Por esse caminho foi que a propriedade foi inicialmente reconhecida como um direito individual para, depois, adquirir uma função social, e, por fim, uma função ambiental. O que permanece em toda versão do Estado de Direito, o seu *eidos*, é a preocupação de assegurar o respeito à ordem jurídica e garantir o livre desenvolvimento da personalidade humana.

6.2 Evolução teórica

Conforme já foi falado, Locke foi um filósofo político inglês de formação protestante que começou a desenvolver tranqüilamente os seus estudos debaixo da liberdade gozada no governo puritano de Cromwell. Com a queda da República e o advento do governo monárquico de tendências absolutistas e católicas de Jaime II, Locke teve que viver na Holanda com um nome falso. Nesse país, ele teve contactos constantes com os *arminianos* ou *remonstrantes*, um grupo protestante inspirado nas idéias de Arminius, o qual, por sua vez, havia rompido com o calvinismo tradicional na doutrina acerca da ordem (antecedente-consequente) que deveria haver entre a presciência de Deus e o seu decreto de predestinação.

Locke ficou hospedado na Holanda na casa do médico Veen, um *remonstrante*. Lá, ele manteve conversações com Philippe de Limborch, professor de teologia no seminário dos arminianos. Sentiu-se também atraído

pelas obras do sucessor de Arminius, Simon Episcopus, que conheceu na época.

O sentimento de liberdade de consciência era muito profundo entre os *remonstrantes* pelo que se pode depreender de um escrito do genebrino Lê Clerc, um membro da comunidade:

... nunca abjurei nada, nem sequer assinei algo contra os sentimentos dos outros. Os Remonstrantes não exigem isso de ninguém; mas apenas que se reconheça a Sagrada Escritura como única regra da sua fé; que se viva de maneira cristã; que não seja idólatra, e não se queira perseguir ninguém. De modo algum condenam os que não têm a mesma opinião em coisas de especulação; mas julgam dever seguir as luzes das suas próprias consciências, e deixam os outros ao juízo de Deus.²⁸²

O pensamento arminiano influenciou bastante as teorias jurídicas dos pais do liberalismo jurídico (John Locke) e do Direito Internacional (Hugo Grócio). O holandês Hugo Grócio foi um teólogo arminiano de destacada produção literária.

Locke defendeu a tese de que o equilíbrio das relações sociais no estado de natureza era garantido pelo respeito e reconhecimento espontâneo dos direitos naturais. A partir de um certo momento, todavia, os conflitos tornaram-se constantes. Para evitar a autotutela, prejudicada pela incerteza e desproporcionalidade, os indivíduos celebraram um pacto social pelo qual transferiram ao Estado (também criado pelo pacto) o monopólio da coação. O poder político, entretanto, deveria estar a serviço dos direitos individuais pré-estatais.

É bom salientar que o individualismo presente na teoria de Locke encontra profundas raízes cognitivas em sua visão religiosa do homem, pois sustentou a idéia segundo a qual o indivíduo humano - princípio e fim do Estado - é essencialmente social, exceto em um ponto, ou seja, naquele que o referencia à lei e à salvação eterna. Nesse aspecto, o homem é perfeitamente solitário, um indivíduo inteiro e absoluto, não um número fracionário, com afirma Rousseau²⁸³. Para Locke, a igreja é uma sociedade livre e voluntária,

²⁸² J. LE CLERC. *Bibliothèque choisie*, tomo XIX. Amsterdã, 1710, p. 383-384.

²⁸³ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 84

logo cada um dos seus membros é livre para a deixar, assim como foi livre para a ela se associar (*societas spontanea*):

...A igreja parece-me ser uma sociedade livre de homens voluntariamente reunidos para adorar publicamente a Deus da maneira que julguem ser agradável à divindade em vista da salvação das almas.

Digo que é uma sociedade livre e voluntária. Ninguém nasce membro de qualquer igreja, caso contrário, a religião do pai e dos avós passaria para os filhos por direito hereditário simultaneamente com as terras, e cada um deveria a fé ao seu nascimento: nada mais absurdo se pode pensar.[...]O homem não está, por natureza, obrigado a fazer parte de uma igreja, a ligar-se a uma seita; junta-se espontaneamente à sociedade em cujo seio julga que se pratica a verdadeira religião e um culto agradável a Deus [...] Se vier a descobrir depois algum erro na doutrina ou qualquer incongruência no culto, é necessário que a mesma liberdade com que entrou, lhe faculte sempre a saída; nenhum laço é, com efeito, indissolúvel, a não ser os que se prendem com a esperança certa da vida eterna. Uma igreja congrega em si membros espontaneamente unidos em vista desse fim.²⁸⁴

É oportuno salientar que essa compreensão de igreja se aproxima da noção de *seita* de Weber, sendo, na verdade, mais instrumental que outras para explicar a situação religiosa contemporânea no ocidente, principalmente o que os americanos chamam de *denominacionalismo*. Esse é o fenômeno religioso característico da sociedade industrial e urbana, constatável onde quer que a religião tenha liberdade para se desenvolver espontaneamente. As *denominações* são igrejas cristãs de caráter associativo que se formam não apenas em torno de uma unidade doutrinária, mas também em torno de necessidades comuns de seus membros²⁸⁵. Danièle Hervieu-Léger ao longo de sua obra intitulada *O Peregrino e o Convertido* observa que semelhanças na experiência religiosa representam atualmente um fator mais importante para adesão a um grupo do que doutrina formalmente partilhada. Vejamos as palavras de Hervieu-Léger:

Contrariamente ao que se poderia espontaneamente pensar, o aumento do individualismo religioso, que torna cada um responsável pela sua fé, contribuiu para reforçar a afirmação e a pluralização dos regimes comunitários do crer que ligam contratualmente indivíduos de igual modo implicados na vida religiosa, em detrimento das

²⁸⁴ LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 94

²⁸⁵ COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 155

definições institucionais partilhadas de modo formal(e frouxo) por um povo de fiéis passivamente submetido à autoridade dos seus pastores. Essa tendência manifestou-se de maneira exemplar, na história do cristianismo, com o desenvolvimento das comunidades e dos movimentos da Reforma Radical.²⁸⁶

A definição de igreja elaborada por Locke também se aproxima do segundo modelo do chamado “esquema histórico alemão²⁸⁷”. Os alemães distinguem a *Volkskirche* (igreja-povo) e a *Gemeindekirche* (igreja-comunidade). A primeira é a igreja ligada à sociedade global não-diferenciada, sendo típica da sociedade pré-industrial. A adesão de seus membros é forçada por uma autoridade social (cristandade) ou garantida pela coesão social (sociedade rural). A segunda é de adesão voluntária. A *Gemeindekirche* não se funde com o Estado e libera-se de motivações cosmológicas. Ela corresponde melhor à estrutura social diferenciada da sociedade urbana e secularizada. José Comblin equipara a noção de *Gemeindekirche* com a de igreja em estado de missão dos franceses²⁸⁸.

A *Volkskirche* está em decomposição desde a Idade Média. O seu fim é o término da cristandade ou da era constantiniana. Agora é a idade da *Gemeindekirche*. Embora o luteranismo tenha terminado por seguir um modelo de *Volkskirche* na Alemanha (diferentemente de muitos grupos calvinistas independentes, congregacionais e batistas), Lutero, em seus escritos, sustentou que a igreja era uma “comunidade”, enquanto Israel, no Antigo Testamento, era “povo de Deus”. Na sua tradução do Novo Testamento, o Reformador alemão empregou a palavra “comunidade” (*Gemeinde*) em vez de “igreja” (*Kirche*), pois, segundo ele, o último termo estava alterado historicamente, sendo geralmente entendido em sentido hierárquico ou de um prédio²⁸⁹.

Johannes Althusius, conforme já havíamos falado, defendeu uma separação entre Igreja e Estado²⁹⁰ que foi mitigada pela estreita cooperação

²⁸⁶ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Trad. Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 177.

²⁸⁷ COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 112-113

²⁸⁸ COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 113

²⁸⁹ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 125

²⁹⁰ “Fica evidente das passagens bíblicas selecionadas que o cuidado e a administração das coisas e funções eclesíásticas não são deveres do magistrado secular, mas do collegium desses presbíteros... Os

que ele esperava haver entre as duas. Althusius colocou a Igreja na esfera pública, dizendo que a “*administração das funções públicas do reino pode ser eclesiástica ou secular*”²⁹¹. Isso, todavia, não o impediu de prenunciar estruturas que, no futuro, favoreceriam ao associativismo religioso, pois, para ele, a cidade se compõe de associações privadas que, por sua vez, são compostas de indivíduos. Acerca das associações privadas, ele observou:

Agora veremos a associação cível, que é um corpo organizado pela reunião de pessoas dispostas e desejosas por prestar serviço que seja de utilidade e necessidade comuns para a vida humana. Isto significa que elas concordam entre si, por consenso comum, sobre a maneira de governar e de obedecer tanto para o benefício de todo o corpo como de seus indivíduos.

Essa sociedade, por sua natureza, é transitória e pode ser descontinuada... pode ser dissolvida, envolta em honradez e boa-fé, pelo acordo mútuo daqueles que se reuniram, por mais que tenha sido necessária e útil à vida social em outra ocasião... ela é chamada de sociedade espontânea e meramente voluntária [...] Trata-se de uma associação privada, em contraste com a pública. As pessoas que se associam para constituir um ‘collegium’ são chamadas colegas, associados ou, mesmo, irmãos...²⁹²

Retomando, porém, as conclusões da abordagem política de Locke, a qual não se desvincula das suas pressuposições antropológico-religiosas, despojar o homem de sua liberdade seria excluí-lo da condição humana. Segundo o filósofo inglês, nem mesmo a própria pessoa pode renunciar a liberdade. Assim, a lei da natureza ou da razão não impõe à liberdade outros limites além daqueles que lhe possam assegurar o desenvolvimento e a proteção²⁹³.

A teoria de Locke distingue-se claramente daquelas desenvolvidas por Hobbes e Rousseau. Para Hobbes, os indivíduos saem de uma situação de beligerância presente no estado de natureza, celebrando um pacto social pelo qual renunciam a todos os direitos naturais com exceção daquele que é a

deveres sagrados e seculares são distintos e não devem ser confundidos. Porque cada um deles demanda o homem total.” (ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 164)

²⁹¹ ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 305

²⁹² ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 127-128.

²⁹³ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 83-90

razão do próprio pacto: o direito à vida. Hobbes defende um absolutismo laico, sem reivindicações teológicas.

Rousseau também defende um contrato social, mas para sanar as desigualdades acontecidas no estado de natureza como resultado do aparecimento da propriedade privada. Embora defenda a democracia como resultado do pacto, o filósofo genebrino afirma que cada indivíduo deve renunciar a sua liberdade natural para obter a liberdade civil.

Locke distingue-se de Hobbes e Rousseau por não aceitar nenhuma “renúncia” de direito em proveito da sociedade senão a que tiver por objetivo a melhor proteção da própria liberdade pré-existente e da propriedade²⁹⁴. Para Locke, não haveria sentido em sair do estado de natureza para ir a um estado pior:

O poder absoluto arbitrário, ou governo sem leis estabelecidas e permanentes, é absolutamente incompatível com as finalidades da sociedade e do governo, aos quais os homens não se submeteriam à custa da liberdade do estado de natureza, senão para preservar suas vidas, liberdades e bens...²⁹⁵

As leis promulgadas pelo legislativo não iriam suprimir a lei da natureza, mas retirar sua validade da conformidade com elas:

Assim, a lei da natureza impõe-se como uma lei eterna a todos os homens, aos legisladores como a todos os outros. As regras às quais eles submetem as ações dos outros homens devem, assim como suas próprias ações e as ações dos outros homens, estar de acordo com a lei da natureza, isto é, com a vontade de Deus, da qual ela é declaração; como a lei fundamental da natureza é a preservação da humanidade, nenhuma sanção humana pode ser boa ou válida contra ela.²⁹⁶

²⁹⁴ O conceito de propriedade de Locke não era materialista: “... por propriedade eu entendo aquela que o homem tem sobre sua pessoa, e não somente sobre seus bens” (LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 189). Para Locke, a propriedade só se justificava pelo trabalho incorporado a um bem (“Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através do seu trabalho adiciona-lhe algo que excluiu o direito comum dos outros homens”. *Op. Cit.*, p. 98). Locke também defendia a função social da propriedade. Ele asseverava que aquele que acumulasse mais bens do que poderia utilizar infringia a lei, invadindo o que era de seus vizinhos, pois seu direito cessava com a necessidade de utilizar estes bens e a possibilidade de deles retirar os bens para sua vida (*Op. Cit.*, p. 105). Também dizia que quem colhe mais do que a sua parte tem roubado dos outros; e, na verdade, era uma coisa tola, além de desonesta, acumular mais do que se poderia utilizar (*Op. Cit.*, p. 110).

²⁹⁵ LOCKE, John. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 165

²⁹⁶ LOCKE, John. *Op. Cit.*, p. 164

Locke observa que as leis civis são justas na medida em que se baseiam na lei da natureza, devendo ser por ela *regulamentadas e interpretadas*²⁹⁷.

O pacto social, porém, implica no abandono da auto-tutela e na aceitação da heterotutela. Cada homem que entra na sociedade civil, *renuncia a seu poder de punir ofensas contra a lei da natureza* através de seu julgamento particular, delegando *ao legislativo o julgamento de todas as ofensas que podem apelar ao magistrado*²⁹⁸. Segue-se a isso um governo de leis e não do arbítrio humano:

Pois todo o poder que o governo detém, visando apenas o bem da sociedade, não deve seguir o arbitrário ou a sua vontade, mas leis estabelecidas e promulgadas; deste modo, tanto o povo pode conhecer seu dever e fica seguro e protegido dentro dos limites da lei, quanto os governantes, mantidos dentro dos seus devidos limites, não ficarão tentados pelo poder que detém em suas mãos e não utilizarão para tais propósitos nem por medidas desconhecidas do povo e contrárias a sua vontade.²⁹⁹

Locke não admite soberania ilimitada. Se por um lado, ninguém pode ser retirado do estado de natureza e *se sujeitar ao poder político de outro sem o seu consentimento*³⁰⁰, por outro, o governo só foi confiado a alguém *sob condição e para um fim preciso*.³⁰¹ O Estado, independente de quem o representar, deve respeitar os direitos naturais, pois, caso não o faça, rompe o pacto, e a sociedade pode invocar o direito natural de resistência (“apelo aos céus”)³⁰². Tal entendimento define a razão crítica do Estado de Direito.

Locke também defendeu a separação de poderes. Distinguiu o legislativo do executivo. Teoricamente, parece ter juntado o executivo propriamente dito e o judiciário dentro da função executiva, embora tenha distinguido os órgãos. Também mencionou o federativo como um terceiro poder. Enquanto o executivo compreendia a execução das leis internas da

²⁹⁷ LOCKE, John. *Op. Cit.*, p. 88

²⁹⁸ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 133

²⁹⁹ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 166

³⁰⁰ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 139

³⁰¹ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 167

³⁰² LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 94, 185, 186. Na linguagem de Locke, “apelar aos céus” é resistir, invocando o ser supremo como juiz. A expressão é inspirada no texto bíblico de Juízes 11:27

sociedade, o federativo ocupava-se da administração da segurança e do interesse público externo³⁰³. A prerrogativa era também mencionada como um poder nas mãos do príncipe para promover o bem público nos casos em que por razões de imprevisão, teria sido muito perigoso submeter decisões a leis imperativas e imutáveis³⁰⁴.

Dentro da tradição comum do protestantismo, Locke também fundamentou a necessidade da separação de poderes na desconfiança da natureza humana caída:

... e como pode ser muito grande para a fragilidade humana a tentação de ascender ao poder, não convém que as mesmas pessoas que detêm o poder de legislar tenham também em suas mãos o poder de executar as leis que fizeram, e adequar a lei a sua vontade, tanto no momento de fazê-la quanto no ato de sua execução³⁰⁵.

Althusius, no que respeita à relação entre Estado e Igreja, pendulou entre dois modelos. Ao mesmo tempo em que procurava salvaguardar certas estruturas medievais, ele também tinha algumas idéias libertárias do protestantismo sectário ou não conformista. Dentro do medievalismo, ele defendia que era dever do magistrado zelar pelo estabelecimento e difusão da religião verdadeira (no caso, o calvinismo). Para proteger a igreja guardiã da ortodoxia, o magistrado poderia punir os hereges que, no interior dela, quisessem solapar as fundações da fé. A punição recairia sobre aquele que quisesse perturbar a igreja a partir de dentro. Deveria atingir somente os pregadores de graves heresias (“que solapam as fundações da fé”), já que Althusius distinguia as heresias pela gravidade. As punições iam gradativamente do exílio ao cárcere ou a espada³⁰⁶. Essas medidas eram para preservar a igreja considerada verdadeira, purificando-a dos que a quisessem corromper a partir de dentro, pois Althusius reconhecia que o magistrado deveria tolerar outras religiões que não aquela que tinha o dever de proteger.

³⁰³ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 171

³⁰⁴ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 180

³⁰⁵ LOCKE, Jonh. *Op. Cit.*, p. 170

³⁰⁶ ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 322

Althusius afirmou que o magistrado piedoso deveria permitir aos judeus que vivessem em seu domínio e em seu território, bem como que conversassem e negociassem com os fiéis. Fez restrições a construção de sinagogas, mas reconheceu que os teólogos Peter Martyr e Jerônimo Zanchius concluíram que isso poderia acontecer desde que os judeus não blasfemassem de Cristo³⁰⁷. Acerca dos “papistas” (católicos), ele asseverou que o magistrado deveria permitir que vivessem nos limites do reino, mas não deveria patrocinar a construção de templos para o seu culto³⁰⁸.

Para além desses resquícios culturais provenientes da cosmovisão medieval, Althusius entendeu que ninguém deveria ser forçado à fé:

É proibido na administração política impor pensamentos aos homens. Os hereges, a partir do momento em que erram por ações externas, devem ser punidos como quaisquer outros súditos, inclusive os piedosos. Porém, se o magistrado invade o poder de Deus, excede os limites de sua jurisdição e reivindica para si o poder sobre as consciências dos homens, não o fará impunemente, pois desse fato surgirão em seu reino sedições e tumultos em decorrência da perseguição... onde não existe tal tratamento injusto, tudo é paz, mesmo existindo religiões diferentes... Portanto, aquele que desejar ter um reino pacífico deve se abster de perseguições [...] Franz Burckard incorre em erro, e com ele os jesuítas, pois acham que o magistrado não pode tolerar religiões distintas no reino³⁰⁹.

A defesa que Althusius fez da liberdade de consciência se afina com a concepção antropológica de subjetividade que organiza e fundamenta o moderno Estado de Direito:

O magistrado em cujo reino não prospera o culto verdadeiro de Deus deve ter cuidado para não pleitear poder sobre a fé e a religião dos homens, que existem apenas nas almas e consciências. Só Deus tem poder nessa área. Só Ele conhece os segredos dos recônditos mais íntimos dos corações... a fé é considerada uma graça de Deus, não de César. Ela não se sujeita à vontade nem pode ser coagida... Não podemos impor a religião porque ninguém é forçado a acreditar contra a sua vontade. A fé deve ser uma persuasão e não um comando, um aprendizado, não uma ordem. Aos discípulos que queriam a destruição dos samaritanos, Cristo disse, ‘Não sabeis de que espírito sois filhos?’ [...] aqueles que erram na religião não devem ser regidos por força externa ou armas corporais, mas sim pela espada do Espírito, ou seja, pela Palavra e armas espirituais capazes de levar os que erram a Deus... porque aqueles que não

³⁰⁷ *Op. Cit.*, p.321

³⁰⁸ *Op. Cit.*, p. 322

³⁰⁹ *Op. Cit.*, p. 324-325

podem ser persuadidos por essa palavra muito menos podem ser obrigados por ameaças e penas do magistrado para que acreditem no que esse magistrado ou outros crêem. Por conseguinte, o magistrado deve deixar essas questões para Deus, dar a Ele o que lhe é devido – pois só Ele impele, lidera e altera corações – e reservar para si o que Deus lhe deu, isto é, o poder sobre os corpos.³¹⁰

A partir da noção de pacto (do latim *foedus*, convenção) presente na Bíblia e da divisão do antigo Israel em um sistema de tribos, Althusius defendeu um projeto federalista³¹¹. O sistema federal é apoiado na idéia de separação de poderes. Trata-se de uma técnica vertical de separação e equilíbrio de poderes. A clássica separação de Locke e Montesquieu seria a técnica horizontal.

Em oposição ao absolutista Jean Bodin, Althusius defendeu a soberania popular:

Como acima mencionado, atribuí os direitos de soberania e suas fontes à política. Porém, para mim, eles residem no reino, ou na comunidade e no povo. Sei que é opinião corrente entre os professores que eles deveriam ser descritos como pertencentes ao príncipe e ao magistrado supremo. Bodin brada que esses direitos de soberania não podem ser atribuídos ao reino ou ao povo porque eles terminam e desaparecem quando são comunicados entre os súditos ou entre o povo. Diz ele que esses direitos são adequados e essenciais para a pessoa do magistrado supremo ou do príncipe, em tal medida – e estão inseparavelmente ligados a elas – que fora dessas pessoas eles deixam de existir. Não me perturbo com os clamores de Bodin nem com as vozes daqueles que discordam de mim, uma vez que existem razões que dão suporte ao meu julgamento. Portanto sustento posição exatamente contrária, ou seja, que esses direitos de soberania, assim chamados, são apropriados ao reino em tal grau que pertencem só a ele, e que são o espírito vital, a alma, o coração e a vida com os quais, quando os direitos são sólidos, a comunidade existe, e que sem eles a comunidade desintegra-se, morre e é considerada indigna do nome.³¹²

Althusius assevera que tais direitos de soberania são tão adequados ao povo que, mesmo que quisesse, ele não poderia transferi-los ou aliená-los, assim como um homem não pode transferir sua vida para outra

³¹⁰ *Op. Cit.*, p. 323-324

³¹¹ *Op. Cit.*, p. 48

³¹² *Op. Cit.*, p. 92

pessoa³¹³. Um príncipe que julgasse tais direitos como sendo de sua propriedade tornar-se-ia num tirano³¹⁴, pois as causas eficientes da associação política são *o consentimento e o pacto entre os cidadãos que se comunicam*³¹⁵.

Assim, o direito do rei é uma coisa e o do povo, outra; aquele é temporal e pessoal, esse, permanente; o primeiro é menor, o outro, maior; um é precário por contrato de mandato concedido ao rei e por ele recebido, o outro, uma propriedade incomunicável.

A antiga idéia do governo misto, traduzida na modernidade pela técnica de “separação de poderes” ou de “freios e contrapesos”, fornece um dos importantes pilares ao conceito de Estado de Direito. Ela aparece associada à necessidade de evitar a tirania e velar pela liberdade. Para uma concepção protestante de Estado, ela é vital, pois há uma desconfiança evangélica da natureza humana caída, particularmente quando a alguém são concedidos amplos poderes. Contra o idealismo político, Althusius escreveu que não deveríamos empreender esforços por uma república platônica ou pela invenção de Thomas More na sua *Utopia*, mas apenas por *uma comunidade como pode existir nesse oceano de questões humanas e de debilidades de nossa natureza*³¹⁶.

Para Althusius, deveriam existir éforos eleitos e constituídos com o consentimento de todo o povo. Os deveres dos éforos seriam os seguintes: 1) a nomeação do magistrado supremo; 2) a manutenção do magistrado dentro dos objetivos e limites de sua competência (servindo assim como *guardiães, defensores e garantidores da liberdade e dos demais direitos que o povo não transferiu para o magistrado supremo, mas que reservou para si*; 3) a administração temporária da comunidade no interregno ou na incapacidade do magistrado; 4) a deposição do magistrado tirânico; 5) a defesa do magistrado e seus direitos³¹⁷.

³¹³ *Op. Cit.*, p. 100

³¹⁴ *Op. Cit.*, p. 93

³¹⁵ *Op. Cit.*, p. 113

³¹⁶ *Op. Cit.*, p. 361

³¹⁷ *Op. Cit.*, p. 224-225.

Dentro do modo analógico de argumentar da Idade Média³¹⁸, Althusius observa o seguinte sobre a divisão dos poderes:

Não se pode dizer também que a autoridade do rei diminui porque os éforos e optimates exercem algum poder, da mesma forma que a mão não fica mais fraca por ser dividida em dedos, mas é mais ágil em suas ações. Destarte, o poder é mais efetivo quando desdobrado entre muitos, e as questões da comunidade são mais rapidamente realizadas quando comunicadas entre muitos³¹⁹.

Dentro do escopo da dialética existente entre liberdade e disciplina, Althusius disse que a comunidade não pode tolerar nem a servidão total nem a liberdade completa, mas uma sujeição moderada deve prevalecer para que haja tranquilidade do reino e fidelidade dos súditos³²⁰. Ele fala de uma *certa razão moderada e recíproca para governar a comunidade*³²¹.

Althusius defende o cerne não apenas do Estado de Direito, mas também da democracia, quando associa a lei tanto ao Direito Natural, pois ela *não pode obrigar ninguém a contrariar a equidade natural e divina*³²², como à soberania popular, objetando à idéia de soberania do monarca (*“não são de sua propriedade os direitos de soberania, embora ele possa ter a administração e o exercício por concessão do corpo associado”*)³²³. Além disso, ele coloca a lei como limite intransponível ao poder do rei (*“o rei não tem o poder supremo e perpétuo acima da lei”*)³²⁴.

Falando com mais propriedade, a lei está acima de todos; ela é superior a todos, e todos e cada um a reconhecem como tal. O rei, que governa a comunidade segundo a lei, está acima e é superior a essa comunidade, desde governe de acordo com o prescrito pela lei (praescriptum legis), presidindo como superior. Então, caso governe contra a prescrição da lei, pode ser punido por ela e deixa de ser superior³²⁵.

³¹⁸ Durante a Idade Média, a teologia era considerada a “rainha das ciências”. Como a teologia tratava do inefável e transcendente, precisava se socorrer de analogias e metáforas. A partir daí, o uso de analogias e metáforas também se estendia aos outros saberes, pois a teologia estabelecia o paradigma metodológico dos saberes subalternos.

³¹⁹ *Op. Cit.*, p. 228

³²⁰ *Op. Cit.*, p. 296

³²¹ *Op. Cit.*, p. 245-246

³²² *Op. Cit.*, p. 181-182

³²³ *Op. Cit.*, p. 183

³²⁴ *Op. Cit.*, p. 183

³²⁵ *Op. Cit.*, p. 236

Althusius observa que a natureza do poder não consiste em comandar e realizar qualquer coisa, mas somente o que for condizente com a *natureza e a razão correta*. Ele observa que nem Deus pode contrariar a sua própria natureza, daí o apóstolo Paulo dizer que ele não pode mentir. Deus também não poderia fazer com que contraditórios estejam ao mesmo tempo no mesmo lugar. De semelhante modo, *da autoridade do direito depende nossa autoridade*, pois o fato de o imperador ser proibido de realizar o iníquo não tolhe seu poder ou liberdade, mas, sim, *define os termos e os atos que os constituem*³²⁶.

Como o povo é anterior ao governante, o governante existe para o povo, não o contrário. Quando o povo se associa, ele estabelece os direitos necessários e úteis dessa associação. Por não poder gerenciar a administração desses direitos, o povo transfere a autoridade e o poder necessários para desempenho dessa atribuição a ministros eleitos, colocando-se sob seu cuidado e mando³²⁷. Sendo todos iguais pela lei da natureza, ninguém se sujeita a jurisdição que não obtenha consentimento próprio e voluntário. Antes de assumir a administração e depois de deixá-la, os reitores e administradores são iguais aos demais cidadãos. Se alguém invoca poder que não foi estabelecido pela comunidade ou o exerce fora dos limites por ela estabelecidos, age injusta e tiranicamente³²⁸.

Althusius menciona alguns direitos fundamentais que necessariamente devem estar protegidos pela lei. Tais direitos são o núcleo antropológico do Estado de Direito.

Por conseguinte, quando entendemos as coisas que temos que dar ao próximo, facilmente determinamos aquelas que têm que ser omitidas e evitadas. As coisas que têm que ser dadas ao próximo nessa vida social e civil – aquilo que por direito lhe pertence – são, em primeiro lugar, a vida natural, a incolumidade e liberdade do próprio corpo... Em segundo lugar, o próximo detém a estima, o bom nome, a honra e a dignidade, que são chamadas de 'segunda vida' do homem... Também pertencentes a tal categoria são o direito de família e o direito de cidadania que competem a alguns. Em terceiro

³²⁶ *Op. Cit.*, p. 364

³²⁷ *Op. Cit.*, p. 211

³²⁸ *Op. Cit.*, p. 213

lugar, um homem possui bens externos que usa e dos quais desfruta...³²⁹

A constituição dos magistrados é vista na perspectiva althusiana como decorrente de um pacto ou mandato contratual. Nele, os magistrados se comprometem a governar sob certas leis e condições, assim como são definidos a forma e o modo de sujeição de ambas as partes³³⁰. Essa idéia de pacto é o fundamento do constitucionalismo moderno.

6.3 O Estado de Direito como Estado Constitucional

O Estado de Direito surgiu como reação ao Estado Absolutista. Nesse último, o Estado era sujeito e o súdito (indivíduo) era objeto, enquanto no primeiro, o indivíduo é teoricamente classificado como sujeito e o Estado como objeto. Há uma elevação do indivíduo da condição de súdito para a condição de cidadão, sendo a cidadania entendida como uma projeção político-jurídica da dignidade da pessoa humana. Assim, o Estado de Direito se apóia em razões antropológicas.

Diferentemente da concepção defendida por regimes totalitários, no Estado de Direito, o Estado aparece como meio, sendo a pessoa humana o fim. Trata-se de um Estado Constitucional. A Constituição, por sua vez, existe para o homem e para a Sociedade, e não para o Estado e o poder. Conforme uma vez asseverado por Robespierre, a Declaração de Direitos seria a Constituição dos povos³³¹. A dignidade da pessoa humana seria o valor fonte dos direitos fundamentais, o referencial de organização do Estado e da Constituição.

É bom que se diga que estamos falando no modelo do Estado de Direito. Tal modelo refuta a chamada *falácia política*, ou seja, a idéia de que basta um *a força de um poder bom para satisfazer as funções de tutela atribuídas ao direito*, de tal modo que, diante de tal poder, seriam dispensáveis os mecanismos de limitação institucional impostos pela constituição. A teoria

³²⁹ *Op. Cit.*, p. 193

³³⁰ *Op. Cit.*, p. 250

³³¹ BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Malheiros, 1995, p. 201

do Estado de Direito, todavia, pode dar ocasião a uma outra falácia, no caso, aquela que Luigi Ferrajoli denominou de *falácia garantista*. Ela consiste na idéia segundo a qual bastam as *razões de um direito bom, dotado de sistemas avançados e realizáveis de garantias constitucionais, para conter os poderes e para pôr os direitos fundamentais a salvo de distorções*³³². A conclusão de Ferrajoli é mais que pertinente:

Contra semelhantes ilusões, a experiência ensina que nenhuma garantia jurídica pode reger-se exclusivamente por normas; que nenhuma garantia jurídica pode reger-se exclusivamente por normas; que nenhum direito fundamental pode concretamente sobreviver se não é apoiado pela luta por sua atuação da parte de quem é seu titular e pela solidariedade com esta, de forças políticas e sociais; que, em suma, um sistema jurídico, porquanto tecnicamente perfeito, não pode por si só garantir nada.³³³

Os fundamentos filosóficos do Estado de Direito tem origem no jusnaturalismo. A revolução puritana na Inglaterra, que procurou implementar um governo constitucional, foi baseada na idéia do Direito Natural. Max Weber comenta o seguinte sobre a ação revolucionária do puritanismo:

...Nasce do ascetismo interior-mundano, sempre que seja ele capaz de opor um 'direito natural' absoluto e divino às ordens criaturais, malignas e empíricas do mundo. Torna-se, então, um dever religioso compreender esse direito natural, segundo a sentença de que se deve obedecer a Deus, e não aos homens... As revoluções puritanas autênticas, cuja contrapartidas podem ser encontradas em outras partes, são típicas.³³⁴

Na luta por liberdade religiosa durante a Reforma, foi lembrado que, através da consciência, o homem se eleva acima do Estado e se coloca diante do Ser absoluto, afirmando, assim, a sua dignidade pessoal. Paulo Bonavides leciona:

³³² FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*. Trad. Fauzi Hassan Choukr. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002, p. 752

³³³ *Op. Cit.*, p. 753

³³⁴ WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. In *Os Economistas*. Trad. Maurício Tragtenberg, Waltensir Dutra, Calógeras A. Pajuaba, M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Nova Cultural, 1997, p. 172

A Reforma ensinara o homem a ser livre, quando inaugurou a liberdade de consciência. A 'Bill of Rights' inglesa, primeiro que fosse um documento das liberdades civis, foi na essência um credo de emancipação religiosa, traduzido em termos de lei.³³⁵

A expressão *Bill of Rights* mencionada por Paulo Bonavides é a denominação historicamente conhecida do ato criado pelo Parlamento inglês com o título *Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown* (Ato que Declara os Direitos e Liberdades do Sujeito e Define a Sucessão da Coroa). Esse documento elaborado em 1689, resultante das conquistas da Revolução Gloriosa de 1688, consagrou os direitos civis e políticos dos cidadãos ingleses, os quais foram considerados imutáveis e inalienáveis. Esse novo *status* do cidadão inglês, por sua vez, implicava na vedação de condutas abusivas por parte da Coroa. Entre os direitos e garantias assegurados no *Bill of Rights*, estavam: o direito de petição à Coroa; o direito ao devido processo legal; o direito de não ser tributado a não ser depois de aprovação do Parlamento; a necessidade de consenso parlamentar para a manutenção de exército regular em tempos de paz; o direito ao porte de armas para autodefesa (nos termos da lei); o direito a eleições livres para o Parlamento; o direito ao livre pronunciamento nos debates do Parlamento e a proibição de fianças exorbitantes, impostos excessivos e penas demasiadamente severas.

As limitações à Monarquia Britânica só se explicam pelo fortalecimento do poder do Parlamento. A força do Parlamento, por sua vez, seria inexplicável sem a Revolução *Puritana* que derrubou o governo monárquico de Carlos I, implantando uma República que vigorou no interregno.

6. 4 Estado de Direito e a Subjetividade Humana

O *Bill of Rights* foi um marco no processo que levou ao triunfo da idéia de Estado de Direito e do pensamento jurídico-liberal de John Locke. É interessante observar que foi da Holanda, país em que Locke se encontrava

³³⁵ BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Malheiros, 1995, p. 29

em exílio, que veio Guilherme d' Orange para levar a efeito a Revolução Gloriosa na Inglaterra. Logo depois, o próprio Locke, com os seus livros, também viajou da Holanda para a Inglaterra. Na Holanda, o calvinismo prevalecera, havendo também considerável influência de protestantes arminianos e anabatistas.

O *Bill of Rights*, conforme já dito, foi o documento que consubstanciou as conquistas da Revolução Gloriosa. Foi chamado de *Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject* (Ato que Declara os Direitos e Liberdades do **Sujeito**). Dessa denominação se pode inferir um novo *status* do sujeito perante o Estado.

Durante a Antigüidade e a Idade Média se havia acreditado na existência de um Direito Natural consistente numa ordem objetiva. Até mesmo os que haviam defendido o direito divino dos reis observavam que o governante estava limitado pelo Direito Natural. O que não se admitia era que algum súdito pudesse exigir do monarca a adequação do seu comportamento a essa lei natural, e, muito menos, que tal reivindicação se fizesse em nome de um direito violado do súdito. A modernidade caracterizou-se pela descoberta do *sujeito*, o que lhe possibilitou uma nova posição no plano jurídico-político.

Na perspectiva do liberalismo jurídico, a sociedade, na medida em que tem direito natural de resistir ao Estado que viola o pacto social, se coloca numa posição superior a este, mas essa sociedade age em nome dos direitos individuais violados. Assim, o indivíduo é a principal medida de valor, sendo a distinção entre sociedade e Estado necessária para garantir a proteção dos direitos individuais.

Na Idade Média, o Direito Natural foi visto como uma ordem de deveres, mas, agora, é compreendido, acima de tudo, como uma ordem de direitos. A liberdade passou a ser o núcleo do Direito Natural. A questão não se reduz ao conhecimento dos limites da liberdade, mas a descoberta de seu poder inerente.

O conceito de direito subjetivo encontra prenúncios na filosofia de Guilherme de Occam, um teórico nominalista do segundo período da Idade Média. O nominalismo ensina que a realidade se reduz às substâncias individuais (singulares). Assim, os nomes próprios (Pedro, João, etc.) têm

referência a alguém, mas os nomes comuns (homem, animal, etc.) e os relacionais (como cidadania, paternidade) não designam nenhuma realidade substancial, representando apenas uma economia de linguagem. Não haveria de igual modo uma ordem objetiva que regulasse as relações abstratas entre os homens, mas, apenas, os direitos dos indivíduos. O pensamento “jurídico” de Occam, entretanto, foi desenvolvido para defesa dos franciscanos que se achavam numa controvérsia com o papa João XXII, sendo, portanto, circunscrito à esfera religiosa. Por outro lado, Occam, não chegou a contemplar a exigibilidade desses “direitos”.

A Reforma Protestante teve um papel importantíssimo na construção da noção de “direito subjetivo”, não apenas por Lutero ter confessado abertamente a influência de Occam em seu pensamento, mas também porque a aceitação da competência do indivíduo para interpretar a Bíblia, a doutrina da justificação do homem perante Deus através da fé pessoal e o ensino referente ao sacerdócio universal de todos os cristãos dava um novo *status* religioso para o crente. É oportuno lembrar que os teóricos que desenvolveram a noção de “direito subjetivo” foram protestantes ou tiveram formação protestante.

O teólogo arminiano e pensador político Hugo Grócio (séculos XVI e XVII) falou em “direito próprio ou estritamente dito”, o qual incluiria o poder (*potestas*), tanto sobre si mesmo – liberdade – como sobre os outros através da propriedade³³⁶. Grócio deu-nos o conceito moderno de direito subjetivo ao dizer que o direito consiste numa *qualidade moral ligada ao indivíduo para possuir ou fazer de modo justo alguma coisa. Este direito está ligado à pessoa (...)*³³⁷.

6.5 O Princípio do Estado de Direito

O Estado de Direito é aquele que procura garantir aos indivíduos as condições necessárias para o desenvolvimento pessoal, proibindo o arbítrio

³³⁶ MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges de. *Hugo Grócio e o Direito: O Jurista da Guerra e da Paz*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006, p. 65.

³³⁷ GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Vol. I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004, p. 73.

dos governantes e garantindo os direitos humanos fundamentais. Não se trata de um conceito estático, pois o Estado de Direito tem sofrido novas *configurações* com o reconhecimento de novas dimensões (gerações) de direitos. Falamos aqui de *configuração* nos termos de Norbert Elias, ou seja, como formações resultantes da interdependência dos indivíduos e do modo como suas ações e experiências se interpenetram, do que resulta uma espécie de ordem relativamente autônoma³³⁸. Elias observa que

O conceito de configuração serve, portanto, de simples instrumento conceitual que tem em vista afrouxar o constrangimento social de falarmos e pensarmos como se o 'indivíduo' e a 'sociedade' fossem antagônicos e diferentes³³⁹.

Conforme já foi mostrado, pensadores protestantes, como o reformado Johannes Althusius e os arminianos John Locke e Hugo Grócio, foram notáveis defensores do Estado de Direito. Todos esses autores usaram a linguagem bíblica na defesa do Estado de Direito. Althusius, por exemplo, que foi doutor em Direito Civil, ao defender que nenhum poder político é absoluto, pois todo poder está atado às leis, aos direitos e à equidade, ensinou também que todas as instituições são apontadas como dons de Deus, existem *sub Deo*. Quando o Estado é transgressor da autoridade da qual deveria ser representante, o seu poder se torna ilegítimo. O Estado que deixa de direcionar seu poder para o bem comum, tenta sair da jurisdição de Deus e, assim, perde a legitimidade.

Nos séculos XVI e XVII, como explica Pablo Lucas Verdú, a fundamentação teórica da luta contra o absolutismo veio da escola jusnaturalista protestante (de Grócio a Kant) e do pensamento político de Johannes Althusius, defensor pioneiro do Estado de Direito, como comprova seu propósito de eliminar a expressão *potestas legibus soluta* da definição de *majestas*³⁴⁰.

³³⁸ ELIAS, Norbert. *Introdução à Sociologia*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1999, p. 79

³³⁹ *Op. Cit.*, p. 141

³⁴⁰ VERDÚ, Pablo Lucas. *A luta pelo Estado de Direito*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p.4

Embora a idéia do Estado de Direito tenha encontrado o seu desenvolvimento político e teórico inicialmente entre os britânicos, devemos lembrar que a Inglaterra até hoje não tem constituição escrita, mas, sim, consuetudinária. Por essa razão, o Estado de Direito foi encontrar seu símbolo definitivo na Constituição belga de 1832. Nesse documento político, as instituições que entraram na história sob o signo do Estado de Direito, alcançaram sua plenitude jurídica. Foi nessa Constituição que houve a positivação definitiva da subjetivação, ou seja, a declaração de direitos apareceu em seus artigos (e não em apenso), passando os direitos a serem acionáveis por mecanismos institucionais mais definidos.

Com o advento do positivismo, o Estado de Direito enfraqueceu as bases ideológicas de sua fundamentação. Passou da limitação transcendente pelo Direito Natural para uma limitação imanente (auto-limitação do Estado). Os direitos fundamentais passaram a ser vistos como concessões estatais. Essa ênfase no Estado permitiu a ascensão dos regimes totalitários na Europa do século XX.

O princípio do Estado de Direito, porém, obteve uma renovação da sua vitalidade política depois das experiências totalitárias na Europa (nazismo, fascismo e comunismo), havendo a criação crescente de instrumentos constitucionais para assegurar a livre fruição de direitos fundamentais. A retomada da importância de seu tema no pós-guerra coincide com o renascimento de teorias acerca da existência do Direito Natural, pois a idéia de uma justiça ideal tem aparecido sempre que o homem é esmagado pela opressão e pela tirania.

Pablo Lucas Verdú comenta:

Ainda que reflexos do direito natural sempre tenham existido em diversas Constituições, não se pode comparar a influência dos motivos jusnaturalistas, antes da Segunda Guerra Mundial, com a abundância deles nas Constituições alemãs atuais. Nascidas todas elas depois da amarga experiência nacional-socialista e numa situação de desestruturação total, os constituintes alemães depositam suas esperanças em Deus, invocando a lei natural, a moral; eles reconhecem a dignidade humana, os direitos sagrados do homem. Tentam realizar a justiça social ao mesmo tempo em que estabelecem diversos métodos para preservar os direitos fundamentais. As Constituições de Baviera (02 de dezembro de 1946), Württemberg-Baden (28 de novembro de 1946), Baden (22 de

maio de 1947), Rheinland-Pfalz (17 de maio de 1947) e Bremen (21 de outubro de 1947) registram várias expressões jusnaturalistas³⁴¹.

Verdú diz que a Constituição de Baden estabelece como linha de conduta os princípios básicos da lei natural cristã (*Grundsätzen des christlichen Sittengesetzes*). O artigo 147 da Constituição de Hesse chega mesmo a reconhecer o direito natural de resistência contra o poder arbitrário, embora fique claro que o objetivo desse direito não seja a subversão, mas, sim, fazer a ordem jurídica respeitada pelas autoridades. A Lei Fundamental de Bonn, por sua vez, traz afirmações notadamente jusnaturalistas, fazendo alusão à dignidade do homem e aos seus direitos invioláveis e inalienáveis³⁴².

Em razão da demorada presença de ditaduras militares, o redescobrimto da força ideológica do Estado de Direito chegou um pouco mais tarde à América Latina. Atualmente, o neo-liberalismo tem feito o Estado dar alguns recuos em relação a proteção dos direitos de segunda geração (direitos sociais), procurando restringir o alcance dos direitos fundamentais à categoria dos direitos individuais. De outro lado, a submissão dos países em desenvolvimento às exigências do mercado internacional, tem favorecido à implementação de medidas arbitrárias no âmbito interno, ensejando a violação de direitos e garantias constitucionais.

O “Estado de Direito” passou a ter um sentido mítico no mundo ocidental, recebendo uma adesão emotiva que o fez critério decisivo de legitimidade do poder político. Segundo Paulo Bonavides, democracia e Estado de Direito representam noções que o povo, melhor do que os juristas e os filósofos, *sabe sentir e compreender, embora não possa explicá-las* com a clareza racional dos teóricos. Por outro lado, observa que certas pessoas só estimam esses dois conceitos depois que os seus valores subjacentes são violados ou ameaçados³⁴³.

Para Pablo Lucas Verdú, a idéia corrente que os cidadãos têm sobre a Constituição *versa muito mais sobre seu significado concreto e*

³⁴¹ VERDÚ, Pablo Lucas. *A Luta pelo Estado de Direito*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p. 81-82

³⁴² VERDÚ, Pablo Lucas. *A Luta pelo Estado de Direito*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p.82-85

³⁴³ BONAVIDES, Paulo. *Teoria do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Malheiros, 1995, p. 190-191

vivencial do que sobre suas conexões normativas formalizadas. É desse modo que, de algum modo, intuem o que significa o Estado de Direito³⁴⁴. Citando Agnes Heller, escreve que sentir significa estar implicado em algo³⁴⁵. Verdu reconhece uma função cognoscitiva ao sentimento, dizendo que apesar da posição tradicional sobre a contraposição entre sentimento e conhecimento, através da qual este último pode colocar em perigo o primeiro, cabe atribuir funções cognoscitivas ao sentimento³⁴⁶.

À luz da constatação de Verdu, podemos perceber a necessidade de uma hermenêutica existencial voltada para a congruência, que supere a hermenêutica jurídica técnica orientada para a coerência. Emílio Santoro, professor de Sociologia do Direito da Universidade de Florença, explica:

A vantagem da 'coerência (congruência) hermenêutica' com relação à 'coerência (ausência de contradições) juspositivista' consistiria na verificabilidade da congruência não só com relação a entidades lingüísticas como enunciados normativos, mas também com relação a entidades extra-lingüísticas como os comportamentos humanos.³⁴⁷

As lições de Bonavides e Verdu acerca da função cognoscitiva do sentimento parecem sintonizar-se com o pensamento axiológico de Max Scheler, considerado o pai da sociologia do conhecimento por Karl Mannheim³⁴⁸. Max Scheler entende que os valores são apreendidos pela via emocional, embora sejam posteriormente elaborados pela razão, conforme explicamos em outro trabalho³⁴⁹. Para Scheler, os grandes líderes no campo ético são aqueles que conseguem despertar a intuição emocional do povo.

³⁴⁴ VERDU, Pablo Lucas. *O Sentimento Constitucional*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 156

³⁴⁵ VERDU, Pablo Lucas. *O Sentimento Constitucional*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 52

³⁴⁶ VERDU, Pablo Lucas. *O Sentimento Constitucional*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 52

³⁴⁷ SANTORO, Emílio. *O Estado de Direito e Interpretação: por uma concepção jusrealista e antiformalista do Estado de Direito*. Trad. Maria Carmela Juan Buonfiglio e Giuseppe Tosi. Porto Alegre, 2005, p. 80

³⁴⁸ O ensaio de sobre a *Sociologia do Conhecimento* de Mannheim é uma discussão do *Problema da Sociologia do Conhecimento (Versuche zu einer Soziologie des Wissens)* de Max Scheler. Vide MANNHEIM. *Sociologia do Conhecimento*. Vol I. Trad. Maria da Graça Barbedo. Porto (Portugal): Rés, [s.d], p. 211-245.

³⁴⁹ MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *Teoria dos Valores Jurídicos*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

6.6 Conceito formal e material de Estado de Direito

O conceito formal de Estado de Direito é aquele que o identifica com Estado Constitucional. No caso, a relativização do poder político seria o critério decisivo da definição, independente dos fundamentos materiais dessa relativização.

O conceito formal encontrou significativa acolhida na Alemanha antes da Segunda Grande Guerra através do pensamento de Jellinek. Nessa perspectiva, o Estado concederia direitos ao cidadão por se autolimitar.

De acordo com o conceito material de Estado de Direito, o Direito (Natural) pré-existe ao Estado, impondo-lhe limitações externas. O Estado encontra nos direitos fundamentais (cujo eixo é a liberdade) tanto a sua justificação como o seu limite racional. Autores como Gustav Radbruch entendem que esse modelo de Estado de Direito orientou a política e as instituições na Inglaterra antes mesmo de chegar ao seu triunfo final na França e nos EUA:

A Inglaterra é, de forma particular e exemplar, um Estado de Direito. Aí se realizou, mais que em qualquer outro país, a autonomia do Direito à margem e acima do Estado, a subordinação ao Direito mesmo do poder estadual, a 'rule of law'.³⁵⁰

Foi também em solo britânico, através da chamada “democracia industrial inglesa”, que se deu primeiramente a passagem do Estado Liberal para o Estado Social de Direito. Quando a democracia deixou de invocar um princípio superior como a Razão ou a História para apelar para a resistência do sujeito pessoal, houve o salto dos direitos do homem e do cidadão para os direitos dos trabalhadores. Isso aconteceu na Inglaterra sem a invocação daquela concepção antidemocrática de ditadura do proletariado que predominou na URSS. Tal assunto foi analisado sociologicamente por T. H. Marshall.

³⁵⁰ RADBRUCH, Gustav. *Lo spirito del diritto inglese*. Milão, 1962, trad. Italiana de *Der Geist dês englischen Rechts*, Göttingen, 1958, p. 24

Logo depois da Segunda Guerra Mundial, o progresso das nações foi associado à consagração de direitos sociais, compreendidos segundo o modelo inglês e da tumultuada República de Weimar. Entravam em cena as políticas do *Welfare State* com seus ideais de justiça social e dignidade da pessoa humana³⁵¹.

Aquilo, porém, que, neste trabalho, desejamos destacar é que a evolução histórica que fez nascer inicialmente na Inglaterra o Estado de Direito passou pela chegada do protestantismo ao seu território e pelas lutas religiosas contra a intolerância católica. Sobre isso, disse Patrick Collinson:

A Inglaterra, que no início do século XVI parece ter sido um dos países mais católicos da Europa, tornou-se, na altura do século XVII, o mais violentamente anticatólico, e a ideologia quase dominante do anticatolicismo alimentou as guerras civis que dominaram todas as partes das Ilhas Britânicas na metade do século e mais tarde provocaram a Revolução sem Sangue, de onde se originou aquilo que se considera ser a constituição britânica.³⁵²

Pelo que se pode notar na citação acima e nos capítulos anteriores deste trabalho, há a uma ligação estreita entre o surgimento do Estado de Direito na Inglaterra e o desenvolvimento do protestantismo, sendo a luta por liberdade de consciência o ponto de encontro desses dois afluentes. De igual modo, embora não seja o alvo primordial de nosso enfoque aqui, poderíamos constatar uma ligação entre a democracia social inglesa e o movimento metodista. Billy Graham assevera:

Tanto empregadores quanto empregados devem se lembrar que a melhoria de condições e o maior entendimento que desfrutam agora tiveram sua origem na grande revolução espiritual. A herança das classes trabalhistas vem da igreja e das poderosas reuniões metodistas do século XVIII. A liberdade social das classes trabalhistas na Inglaterra começou quando um líder cristão, lorde Shaftesbury, enfrentando dura oposição da família, liderou uma cruzada vitalícia visando melhores condições de trabalho, menor jornada de trabalho, aumento de salário e o tratamento justo para os trabalhadores³⁵³.

³⁵¹ TOURAINE, Alan. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzo. Bauru, SP: EDUSC, 1998, p. 39, 40, 43, 47

³⁵² COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 24

³⁵³ GRAHAM, Billy. *Em paz com Deus: o caminho certo para a paz pessoal num mundo em crise*. Trad. Soraia Guedes. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 191.

6.7 Estado de Direito e Liberdade de Consciência

O Estado de Direito é fruto da afirmação do indivíduo e de suas liberdades (de crença, consciência, opinião, expressão, etc.) perante o Estado, o que aconteceu em grande parte como resultado da luta dos protestantes por liberdade religiosa. Márcio Diniz explica:

Gianfranco Poggi, a propósito, considera que a distinção entre sociedade e Estado radica, propriamente, no processo lento, mas inexorável, por meio do qual o Estado ocidental se separou da Igreja, no delicado e tortuoso processo, que se inicia com o princípio **cujus régio eius religio**, percorre as etapas da tolerância religiosa e da liberdade de consciência e termina com a afirmação do Estado secular. Durante todo esse longo percurso histórico, desempenharam um importante papel não tanto os interesses de ordem econômica, mas sim a contraposição entre razão de Estado, de um lado, e o desenvolvimento autônomo da consciência religiosa e moral. Foram, primeiramente, questões de credo e de culto, e não de propriedade privada ou relativas a contratos, que afirmaram a sua natureza privada perante o Estado e colocaram para ele a exigência de indiferença ou de sua proteção imparciais.³⁵⁴

A conquista da liberdade religiosa pelos protestantes, por sua vez, favoreceu a ampla expansão do comércio nos séculos seguintes à Reforma, pois a tolerância permitiu, por exemplo, os empreendimentos florescentes do comércio holandês, fomentando a comunicação entre pessoas com costumes e opiniões diferentes. Houve até quem defendesse a liberdade de consciência por motivos econômicos, substituindo o argumento ontológico pelo pragmático. No século XVII, William Petty, na sua *Political Arithmetic*, declarou que a intolerância impedia o desenvolvimento do comércio e das riquezas. Henry Parker, por sua vez, mostrou que a liberdade religiosa favorecia a prosperidade comercial, bem como contribuía para a chegada de um mundo mais pacífico³⁵⁵. Embora Johannes Althusius tenha preferido valer-se de argumentos preferencialmente teológicos e filosóficos para defender a liberdade de

³⁵⁴ DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *Sociedade e Estado no Pensamento Político Moderno e Contemporâneo*. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 1999, p. 7

³⁵⁵ In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 58

consciência, ele não deixou de observar as repercussões utilitárias da tolerância religiosa:

Da mesma forma que o corpo não pode ser saudável sem a mútua comunicação das atividades desempenhadas por seus membros, também o corpo de uma comunidade precisa do comércio para sua saúde... Na verdade, com o comércio se consegue a paz e a concórdia entre vizinhos.³⁵⁶

O argumento de Althusius era muito bem vindo em uma Holanda dedicada ao comércio e a uma ilha como a Inglaterra.

Walter Altmann comenta o seguinte sobre a luta por liberdade religiosa na Inglaterra:

No movimento religioso dissidente inglês, a partir do século XVIII (puritanismo, movimento batista, entre outros), é reforçada a luta pela liberdade religiosa, com a rejeição de qualquer ingerência do Estado em questões de convicção e organização religiosa. A influência desse pensamento, através das colônias de imigrantes no continente norte-americano, deixou sua marca até mesmo na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776) quando esta assegurava a livre opção religiosa, sem interferência do Estado, como direito inalienável do ser humano. Ali essa tradição se alia positivamente à tradição iluminista (que na Revolução Francesa assumiu forma anti-religiosa ou, pelo menos, anticlerical e antieclesiástica).

A Revolução Francesa, com seus ideais de 'liberdade, igualdade e fraternidade', leva, em certo sentido, a nova concepção de liberdade, introduzida pela Reforma, à culminância – contudo em forma secularizada -, ao postular a universalidade da liberdade como bem atingível por cada qual e direito de cada cidadão ou cidadã... uma relação positiva da Reforma com esses ideais emancipatórios pode ser estabelecida à base da liberdade civil (os chamados '1º uso da lei' e os 'dois reinos'), embora permaneça a rejeição da autonomia total do ser humano.³⁵⁷

Foram as palavras pronunciadas por Lutero diante do imperador Carlos V e dos representantes da Igreja Católica Romana na Dieta de Worms em 1521 que se tornaram um símbolo da luta por liberdade de consciência, bem como da afirmação do indivíduo perante as potestades políticas e religiosas:

³⁵⁶ ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 199-200

³⁵⁷ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 326

Se eu não for convencido de que estou errado pelas Escrituras e pela razão pura – não aceito a autoridade de papas e concílios, pois se contradizem -, minha consciência está cativa pela Palavra de Deus. Não posso nem vou me retratar de nada, pois ir contra a consciência não é correto nem seguro. Que Deus me ajude. Assim permaneço. Não posso agir de maneira diferente.³⁵⁸ (GRIFO NOSSO)

Hegel identificou no ato de Lutero a *grande obstinação que dá honra ao homem*, a qual consiste em se *recusar reconhecer o que quer que seja dos nossos sentimentos que não esteja justificado pelo pensamento*. Esse seria o *princípio do protestantismo* e uma *característica dos tempos modernos*. Hegel diz que a fé de Lutero, apreendida inicialmente no *sentimento e no testemunho do espírito*, foi aquilo que o espírito em maior grau de amadurecimento se esforçou por conceber *na forma de conceito* para assim se *libertar e reencontrar*³⁵⁹.

Thomas Carlyle colocou a história de Lutero entre as histórias dos indivíduos heróicos. Segundo Carlyle, se Lutero não tivesse se mantido firme na Dieta de Worms, quando se apresentou diante do Sacro Imperador Romano recusando-se a abjurar (“Assim permaneço”), não teria havido Revolução Francesa nem o surgimento da América republicana como as conhecemos, pois o princípio que inspirou aqueles acontecimentos cataclísmicos teria morrido no nascedouro³⁶⁰. A afirmação de Carlyle é suscetível de questionamento através daquilo que Max Weber chamou de *possibilidade objetiva* em seus *Estudos Críticos*. A *possibilidade objetiva*, como tipo ideal, constrói um “quadro imaginário”, uma ucronia na qual, em vez de se acentuar traços característicos, se faz abstração pelo pensamento de um ou vários elementos da realidade para indagar o que teria podido acontecer no caso considerado. Em suma, a *possibilidade objetiva* consiste em se imaginar uma evolução possível, por eliminação de uma causa, para poder determinar sua significação e importância no futuro efetivo da história³⁶¹. Pela utilização dessa

³⁵⁸ Citado por Doug Banister in *A Igreja da Palavra e do Poder*. Trad. Yolanda Krievin. São Paulo: Vida, 2001, p. 77.

³⁵⁹ HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, LTDA., 1990, p. 16.

³⁶⁰ COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, p. 21

³⁶¹ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense- Universitária, 1987, p. 56-58.

categoria metodológica, Carlyle provavelmente fez juízo adequado acerca da implicação do evento de Worms para a América, mas poderia não estar inteiramente correto sobre a Revolução Francesa, ainda que não se possa negar que a Reforma, como evento anterior, possa ter precipitado os acontecimentos na França. Segundo Anthony Giddens, o próprio Durkheim, sociólogo **francês**, em seu trabalho intitulado *L'Évolution pédagogique em France*, defendeu o protestantismo como antecedente da Revolução Francesa:

Num trabalho importante, mas negligenciado, Durkheim detalhou alguns dos elementos desse processo na história das sociedades européias. O cristianismo em geral e o protestantismo em particular eram as fontes imediatas dos ideais que mais tarde se transferiram para a esfera política com a Revolução Francesa.³⁶²

O protestante Pierre Bayle, cujo pensamento foi muito influente no campo da filosofia política, afirmou que forçar a consciência de alguém era cometer um atentado contra os direitos da Divindade. A liberdade de consciência foi por ele considerada como direito inalienável. Em matéria de fé, chegou mesmo a reivindicar o direito da consciência errônea³⁶³. Antes dele, porém, Lutero já havia dito que *seria mais fácil deixar que os súditos simplesmente errem do que forçá-los a mentir e a dizer outra coisa do que o que têm em seu coração*, pois, concluiu o reformador que *não é justo combater um mal com outro pior*³⁶⁴.

Foi dentro desse contexto que o governo (Commonwealth) instaurado pela revolução puritana que aconteceu na Inglaterra no século XVII sob liderança de Oliver Cromwell possibilitou um período de significativa liberdade religiosa durante uma fase da história européia marcada pela intolerância e por muitas guerras religiosas. Antonia Fraser comenta:

Nos debates sobre o novo sistema, as posições de Cromwell mantiveram-se coerentes com tudo aquilo que ele já havia defendido na Irlanda. Discursando no Parlamento, opôs-se a perseguições,

³⁶² GIDDENS, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998, p. 145

³⁶³ In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 16

³⁶⁴ MARTINHO LUTERO. *Da Autoridade Secular, a obediência que lhe é devida*. Trad. Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1979, p.49

defendendo a tolerância geral relativamente aos sentimentos de cada um. Perguntado sobre suas preferências entre Saul perseguidor e Galileu indiferente, respondeu esplendidamente: 'Que o islamismo seja permitido entre nós, antes que um dos filhos de Deus sofra constrangimentos'. Afirmação ousada, sem dúvida, posto que numa das suas primeiras ações de censura a Comunidade havia determinado o confisco de uma edição do Alcorão, feita em Londres, no ano de 1649. Obviamente, Oliver pretendia que as regras a serem estabelecidas permitissem maior liberdade de consciência, e que mesmo aqueles que de alguma forma não aderissem ao caminho certo fossem deixados em paz – desde que praticassem seus ritos de forma pacífica.³⁶⁵

É verdade que os católicos romanos não tiveram ampla liberdade de culto durante o governo de Cromwell, pois as missas públicas haviam sido proibidas. Isso, porém, não significava que ele lhes queria impor algum credo, pois, conforme já havia dito (“não me meto nos assuntos da consciência dos outros³⁶⁶”), o Estado não deveria se envolver em questões de fé. Foi feita, entretanto, uma distinção entre a liberdade de pensamento (interior) e a liberdade de ação (exterior). A primeira era inviolável, mas a segunda deveria ser regulada pela legalidade, tendo em vista certos critérios de segurança³⁶⁷. Quando o assunto era a liberdade de ação, a ênfase recaía sobre a ordem civil, não sobre a conformidade privada. A Igreja Católica defendia a monarquia e o absolutismo, além de proclamar a perseguição sangrenta aos protestantes como um serviço a Deus. Restringir as ações públicas de tal igreja era condição de sobrevivência da República e do direito de liberdade de consciência.

Nessa questão da restrição da liberdade de ação dos católicos, percebe-se em Cromwell um conflito entre as suas identidades de homem religioso e de político. No entanto, isso não significa que, acima das múltiplas e eventuais identidades a que era levado a abrigar, não houvesse um Eu (*Self*) como *uma instância superordenadora* da pluralidade de identidades³⁶⁸. A própria preocupação de Cromwell de justificar o que fizera ante o que defendia indica a presença desse *Self*. Desse modo, aceitamos a tese do *homem plural*

³⁶⁵ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 399

³⁶⁶ In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p.

57

³⁶⁷ FRASER, Antonia. *Op.Cit.*, p. 347-348.

³⁶⁸ SÖKEFELD, Martin. *Debating self, identity and culture in anthropology*, Current Anthropology, Vol. 40, n. 4, 1999, p.424

de Bernard Lahire, mas não a sua compreensão da coerência pessoal como uma mera ilusão³⁶⁹. Preferimos a conclusão de Anthony Giddens:

Enquanto essas identidades podem ser experimentadas como uma pluralidade, o Eu é experimentado como uno porque ele é o arcabouço que garante a continuidade sobre o qual a multiplicidade de identidades está inscrita.³⁷⁰

Cromwell procurou legitimar sua decisão discursivamente com o que Luiza Martin Rojo chamou de “um ato pragmático de justificativa de ações e políticas controversas”³⁷¹. Tal ato consiste em uma explicação discursiva pela qual se procura persuadir o povo de que determinadas ações questionáveis estavam dentro dos princípios sociais aceitos.

Cromwell, na *instância política*, tinha que agir dentro do *possível*. A instância cidadã, porém, sempre almeja a realização do *desejável*. A emancipação aspirada no caso em questão viria por uma ampla liberdade de ação assegurada a todos, mas a liberdade de ação para os atos religiosos da Igreja Romana era apresentada como uma ameaça à própria institucionalização da liberdade. A partir dessa colocação, Cromwell procurou obter no *espaço de persuasão* a adesão da instância cidadã³⁷².

Em certa ocasião, Cromwell afirmou que gostaria que todos vivessem em paz, com liberdade de consciência plenamente assegurada, *sem, todavia, valer-se do credo que professassem como pretexto para pegar em armas e derramar sangue*. O Protetor queria conceder uma liberdade que não conduzisse à subversão. Esse foi o problema que se lhe apresentou difícil de solucionar³⁷³. Vale, porém, salientar que, muito embora os padres tivessem sido impedidos de officiar cultos públicos, o povo comum de confissão católica gozou da tolerância de Cromwell. Afinal de contas, foi por sua influência que cessou a obrigatoriedade de os católicos comparecerem aos domingos nos templos

³⁶⁹ LAHIRE, Bernard. *Homem Plural*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p.42

³⁷⁰ GIDDENS, Anthony. *A Constituição da Sociedade*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 35

³⁷¹ Cromwell valeu-se de “um ato pragmático de justificativa de ações e políticas controversas

³⁷² CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso Político*. Trad. Fabiana Komesu e Dilson Ferreira da Cruz. São Paulo: Contexto, 2006, p. 19

³⁷³ FRASE, Antonia. *Op. Cit.*, p. 557-558

anglicanos³⁷⁴, e o artigo 36 do Instrumento de Governo (espécie de Constituição) dizia que ninguém poderia ser forçado à ortodoxia³⁷⁵.

Fraser observa que Oliver *nunca recusou clemência aos católicos*. Exemplifica isso com o caso de John Southworth, um infeliz padre de setenta anos, que deveria ser morto (esquartejado) por crime de traição segundo as rígidas leis inglesas. Embora a posição de Cromwell não tivesse prevalecido na oportunidade, ele, comovido e *oposto à crueldade*, se declarou favorável a mais ampla liberdade de consciência. Um ano após esse incidente, ele cogitou de uma missão secreta a Roma para fazer um acordo com o papa nos seguintes termos: Os católicos ingleses poderiam realizar cultos em espaços fechados, enquanto o papa deveria ordenar o fim das prédicas subversivas. Infelizmente, o empreendimento não deu certo³⁷⁶.

Nas embaixadas de países católicos na Inglaterra, missas podiam ser celebradas, o que representava uma oportunidade para os católicos ingleses irem aos seus cultos. Em reconhecimento às boas intenções de Oliver, o embaixador francês Bordeaux disse que os católicos ingleses estavam em melhor situação durante o Protetorado do que em qualquer outro período antecedente³⁷⁷. Em 1657, quando oito padres foram presos em Covent Garden, Cromwell não lhes causou nenhum mal, apenas deu *boas gargalhadas* ao ver os cavalheiros em *vestes papistas*³⁷⁸.

Embora houvesse a intenção de uma colonização econômica da Irlanda católica por parte de certos ingleses³⁷⁹, Cromwell se opôs a isso. Sua intenção era a de fazer dessa nação um campo de expansão protestante. Fraser, entretanto, observa que *se a preocupação de Cromwell com a Irlanda seguia as linhas místicas de uma colonização protestante, suas intervenções práticas basearam-se numa noção de misericórdia*³⁸⁰.

³⁷⁴ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 395

³⁷⁵ FRASE, Antonia. *Op. Cit.*, p.557

³⁷⁶ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 484

³⁷⁷ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 485

³⁷⁸ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 557

³⁷⁹ Menna Prestwich, em sua obra *Diplomacy and Trade in the Protectorate*, afirma que Cromwell ignorou deliberadamente os interesses comerciais do país por priorizar a causa protestante. Vd. FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 539.

³⁸⁰ *Op. Cit.*, p. 495-496

Na prática, Cromwell foi muito mais tolerante com os católicos que o filósofo protestante John Locke na teoria. O que aproximava o político do filósofo era amizade comum com o pastor John Owen. Owen ensinava que o papel do magistrado era manter a ordem, não impor a religião. Cada um seria livre para adorar a Deus conforme recomendava sua consciência desde que não perturbasse a paz pública³⁸¹.

John Locke dizia que o magistrado deveria assegurar o bem público e manter a tolerância no Estado. Assuntos religiosos, portanto, fugiriam a competência do magistrado. O que lhe cabia era regular *coisas indiferentes*, tendo em vista o bem público³⁸². As leis não velariam pela verdade das opiniões, mas pela segurança dos bens de cada um e do Estado. Haveria situações, no entanto, em que condutas religiosas teriam implicações políticas. Nesse caso, interfeririam duas autoridades, mas o juízo privado de cada um não poderia dispensar o bem público. O cidadão de boa-fé, então, poderia abster-se de obedecer à lei que ferisse sua consciência, mas com a condição de consentir no castigo³⁸³.

Locke também se preocupou em esclarecer que os magistrados deveriam velar para que a liberdade de alguma igreja não fosse abusivamente oprimida sob o pretexto da utilidade pública³⁸⁴. Esse parecer foi importante porque ainda hoje influencia as posições assumidas por protestantes na arena política. Na França, por exemplo, houve uma controvérsia em escala nacional acerca do uso do véu por parte de mulheres islâmicas em escolas laicas. O ministro da Educação nacional na época, o socialista protestante L. Jospin, em sua moderação, procurou equilibrar os princípios em conflito. Afirmou que, embora a laicidade da escola devesse ser respeitada pela não exibição ostensiva de sinais de pertença religiosa, a escola era feita para acolher as crianças, não para as excluir. Em um discurso diante da Assembléia nacional

³⁸¹ In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 43

³⁸² “Não se segue, contudo, que seja permitido ao magistrado determinar seja o que for que lhe agrade acerca de coisas indiferentes. O bem público é a regra e a medida das leis. Se uma coisa é inútil ao Estado, mesmo se é indiferente em si mesma, não pode sancionar-se imediatamente com uma lei.” (LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 106)

³⁸³ In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 53

³⁸⁴ LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 109

em 25 de outubro de 1989, ele disse: *a laicidade já não tem necessidade de ser uma laicidade de combate. Ela deve ser, pelo contrário, uma laicidade benevolente, feita precisamente para evitar as guerras, inclusivamente as guerras de religião*. L. Jospin pediu tolerância para com as mulheres muçulmanas. A sua posição foi apoiada pelo presidente Mitterrand e pelo primeiro-ministro, igualmente protestante, M. Rocard, o que não o impediu de enfrentar muitas objeções na arena pública³⁸⁵.

Retornando, porém, aos temas da teoria de Locke, é interessante lembrar que a sua ênfase na liberdade religiosa não o impediu de concluir que os “papistas” deveriam ser excluídos da tolerância. Isso se deu em razão de eles se submeterem à soberania de uma autoridade estrangeira, bem como por quererem exercer o poder público em nome da religião ou do “direito divino”, o que seria contrário à função da comunidade política. Também seriam excluídos os ateus, pois seriam incapazes de fazer juramentos e celebrar contratos estáveis imprescindíveis à vida civil (não teriam a palavra por sagrada), e o apelo que fizessem à consciência perderia todo o sentido em vista de serem alheios a moral. Dentro do contexto da época, Locke não concebia a aceitação da lei moral sem um Deus para estabelecê-la. Posição semelhante seria defendida mais tarde por Rousseau.

Locke, dentro da categoria clássica da *justa medida*, procurou estabelecer o equilíbrio entre autoridade e liberdade numa época conturbada por conflitos religiosos.

Raymond Polin, comentando os ensinamentos de Locke sobre restrição da liberdade de culto aos católicos em sua *introdução explicativa à Carta Sobre a Tolerância*, constata:

A sua doutrina sobre a tolerância funda-se na distinção radical entre o domínio da política e o da fé; as religiões que infringem esta distinção não são puras religiões, não têm o direito de obter os benefícios desta distinção que elas não respeitam; não têm nenhum direito à tolerância e isto tanto menos quanto procuram sua influência sobre o Estado³⁸⁶.

³⁸⁵ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Trad. Catarina Silva Nunes, Lisboa: Gradiva, 2005, p. 220

³⁸⁶ In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 55

Talvez alguém julgue que a restrição de Locke aos “papistas” (ele não falava em “católicos”) se deve a um preconceito religioso oculto. Todavia, nós lembramos que Locke se opôs até mesmo a imposição do cristianismo aos índios em solo americano. Combateu com veemência toda sorte de colonização religiosa. Segundo ele, os pagãos não deveriam ser privados de suas terras e bens por serem idólatras.

Direis: a idolatria é um pecado e não deve, portanto, tolerar-se. Respondo: se dizeis que a idolatria é um pecado e, portanto, deve ser cuidadosamente evitada, inferis bem. Mas se é um pecado e deve, pois, ser castigada pelo magistrado, já não: com efeito, não lhe incumbe apontar a lei ou levantar a espada contra tudo o que julga ser pecado diante de Deus. A avareza, não socorrer os indigentes, a ociosidade e muitas outras coisas da mesma espécie constituem pecados, por um consenso universal. Quem alguma vez declarou que tais pecados deveriam ser castigados pelo magistrado? Porque não causam dano às possessões dos outros, porque não perturbam a paz pública, nos mesmos lugares em que se reconhecem como pecados, não são submetidos à censura das leis³⁸⁷.

O problema com os “papistas” era político. Os católicos diziam na Inglaterra e em outros lugares que não era preciso cumprir a palavra dada a um “herege”, assim como não queriam eles ensinar que era preciso tolerar os dissidentes. Locke dizia que não fazia sentido ser indulgente com o culto católico, se os “papistas” não pretendiam ser fiéis em seus compromissos feitos aos magistrados que não comungassem da sua fé. Estariam eles sempre aproveitando a liberdade garantida para reunir forças e riquezas para tomar o poder, usurpando os direitos do Estado, bem como os bens e a liberdade dos cidadãos³⁸⁸. Dentro de uma visão que tem proximidades com o pensamento de Locke é que até hoje prevalece na França a restrição à liberdade de culto quando um grupo religioso não aceita a validade do sistema de direitos fundamentais. Danièle Hervieu-Léger explica:

A liberdade religiosa só pode ser reivindicada como um direito absoluto na medida em que esta reivindicação equivale a uma atestação absoluta de que os direitos do homem constituem um sistema. Reclamar o seu benefício é, para qualquer grupo, aceitar colocar-se na dependência desse sistema. Pouco importa saber se

³⁸⁷ LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 110-111

³⁸⁸ LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 117

um grupo que invoca a liberdade religiosa inscrita na lei tem o legítimo direito de se declarar 'religioso'. A única coisa que conta, desde que ele se reclama esse direito democrático, é saber em que medida os valores que difunde e as práticas que põe a funcionar são compatíveis não apenas com o Estado de Direito, mas igualmente com o universo de valores que pode, por si só, assegurar-lhe o exercício efetivo do direito que ele reivindica³⁸⁹.

Ao separar a política da religião e a igreja do Estado, Locke quis garantir o respeito do Estado pelas religiões e o respeito da fé do indivíduo pelo Estado. Observou que Israel foi uma teocracia, mas, *sob a lei evangélica, não existe, evidentemente, nenhum Estado cristão*, pois Jesus *não instituiu nenhum Estado*³⁹⁰. Quem confunde a sociedade política com a sociedade religiosa mistura coisas opostas, a terra com o céu³⁹¹.

Dentro do modelo de Estado proposto por Locke, os anglicanos também poderiam sofrer restrições. Cromwell, entretanto, procurou agir com cortesia em relação à cúpula da Igreja Anglicana, ainda que ela tenha ficado ao lado do rei durante a guerra civil, e apesar de ter anteriormente imposto um livro de orações que trazia reminiscências católicas, as quais eram objetadas por todos os grupos puritanos. Cromwell acatou algumas petições que solicitavam a manutenção de seus sacerdotes, e quando as aflições dos ministros excluídos lhe foram expostas numa entrevista concedida ao antigo arcebispo Ussher em janeiro de 1656, o Protetor sugeriu que o assunto fosse submetido ao Conselho de Estado. O que Cromwell pedia era que os referidos pastores não usassem os púlpitos para insuflar o ódio. Quando Ussher morreu, Oliver não apenas autorizou o seu funeral na abadia de Westminster, mas o fez às expensas do Estado. Fraser observa que *numa concessão ainda mais marcante, não impediu o culto anglicano durante o enterro*³⁹².

Em relação aos judeus, Cromwell chegou mesmo a enfrentar o Conselho em defesa do seu regresso à Inglaterra. A própria população inglesa sempre considerara o Protetor mais indulgente que o Conselho³⁹³.

³⁸⁹ HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: a religião em movimento*. Trad. Catarina Silva Nunes, Lisboa: Gradiva, 2005, p. 247-248

³⁹⁰ LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 111

³⁹¹ LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 100

³⁹² *Op. Cit.*, p. 486

³⁹³ Cromwell se manifestou mais misericordioso que o próprio Parlamento em muitas ocasiões. Em relação aos quacres, por exemplo, que sempre estavam atacando o regime, o Protetor procurava impedir

Oliver compartilhava o pensamento de muitos puritanos acerca de Israel. Os líderes puritanos manifestavam uma simpatia pela nação de Abraão em razão de acreditarem que o regresso de Cristo só aconteceria após uma ampla conversão dos filhos de Israel. Também compreendiam pelas profecias que o povo eleito retornaria para a Terra Santa antes da vinda de Jesus. Os judeus, por sua vez, interpretaram a abertura e tolerância de Cromwell na Inglaterra como *um prelúdio essencial de um novo e glorioso desenvolvimento histórico no qual cessariam todas as perseguições*³⁹⁴.

Alguns judeus chegaram mesmo a considerar Oliver como um Messias. O teólogo judeu Menasseh Ben Israel, no primeiro encontro que teve com ele, *beijou-o e apertou suas mãos, tocando com o mais extremo cuidado*. Disse também que fez isso, porque viera da Antuérpia (na verdade, de Amsterdam) para ver se Sua Alteza era de carne e osso, *posto que seus feitos sobre-humanos indicavam mais do que isso, sugerindo um enviado dos céus*³⁹⁵. O judeu espanhol *don Antonio Robles* chamou Cromwell de *O Protetor dos Aflitos*³⁹⁶.

Fraser afirma que o Protetor se jactava de ter *retirado muitos do ardente fogo da perseguição que tiranizava suas consciências e, arbitrariamente, se aproveitava do poder para açambarcar suas propriedades*³⁹⁷.

A ênfase de Cromwell na liberdade de consciência (fundamento da liberdade religiosa) foi tão grande que ele se opôs ao serviço militar obrigatório

que fossem punidos ou mitigar suas penas, levando em conta que seus ataques procediam de uma perspectiva religiosa, ou seja, de seu profetismo. Quando, porém, James Naylor, pregador quacre de cabelos longos e barba de profeta, apareceu liderando manifestações histéricas, ele foi levado diante do Parlamento para julgamento. Na audiência, recusou-se tanto a tirar o chapéu como a se inclinar diante do presidente do Parlamento, o que levou o réu a severas penas (ser levado num carro de boi e chicoteado, marcado com um B, de blasfemo, e ter a língua furada). Cromwell intercedeu por Naylor, mas o Parlamento questionou o seu papel de mediador, só lhe permitindo mitigar os sofrimentos do réprobo. Oliver, assim, emitiu uma ordem para que a mulher de Naylor pudesse levar suprimentos à sua cela. Por sua influência, foi obtida uma prisão especial para o quacre. Em agosto de 1658, ao saber que o prisioneiro estava doente, enviou seu secretário para inteirar-se das suas necessidades, sendo este um de seus últimos atos. (FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 577-578). Sobre os quacres, Raymond Polin afirmou que depois da República, os quacres não encontraram *tanta suavidade e paciência como junto de Cromwell*. (In LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 58).

³⁹⁴ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 547-549

³⁹⁵ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 553

³⁹⁶ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 554

³⁹⁷ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 557

em guerras não afirmadas pela consciência do crente. Weber nota o seguinte: o exército vitorioso dos Santos de Cromwell agiu dessa forma quando tomou posição contra o serviço militar obrigatório³⁹⁸. Antonia Fraser comenta que Cromwell, na esfera privada, chegava mesmo a condenar pais que forçavam filhos a casamentos não desejados por eles³⁹⁹.

Antes de Cromwell, por sua vez, Lutero combateu o militarismo religioso. Quando alguns papas tentaram organizar uma cruzada contra os turcos após a queda de Constantinopla em 1453, Lutero rejeitou qualquer idéia nesse sentido. Para Lutero, o ministério espiritual não deveria organizar empreendimentos militares, nem impor o evangelho pela força, violando em outros povos o princípio da liberdade de consciência. De uma perspectiva política, entretanto, o Reformador atribuiu ao imperador e aos príncipes o direito, e mesmo o dever, de defender a Europa dos turcos⁴⁰⁰.

Na visão luterana, a espada não tem lugar no reino espiritual. Até mesmo uma guerra necessária e justa⁴⁰¹, como era considerada a que fora empreendida contra os turcos, baseava-se numa necessidade terrena. A pessoa que participasse dessa guerra deveria fazê-lo como súdito e não como cristão. O exército deveria chamar-se de tropa imperial, e não tropa cristã. A guerra não deveria acontecer sob a bandeira de Cristo, nem se deveria lutar contra os turcos como inimigos de Cristo⁴⁰². Segundo Gustaf Wingren, *não há nenhuma espécie de guerra que Lutero consideraria uma 'cruzada', uma palavra que em si mesma implica uma confusão dos dois reinos*⁴⁰³.

³⁹⁸ WEBER, Max. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. Trad. Waltensir Dutra. In *Os Economistas*. São Paulo : Nova Cultural, 1997, p. 169.

³⁹⁹ FRASER, Oliver. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 424.

⁴⁰⁰ JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Leticia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p.128

⁴⁰¹ “Lutero não legitimou nenhuma forma de guerra de conquista. A guerra justa seria apenas a guerra de defesa. Não se deveria participar em guerra injusta, ainda que isso viesse a custar a pena de morte. As cruzadas , de outra parte, jamais seriam guerras injustas. Deus não deseja que se faça guerra por causa da fé, mas que se pregue a palavra. No caso de uma cruzada, portanto, tampouco se poderia participar da guerra, mas ao contrário dever-se-ia desobedecer até as últimas conseqüências. Todavia, se a guerra fosse de defesa e enquanto não se pudesse provar que a guerra seria injusta, dever-se-ia participar dela mesmo correndo o risco de perder a vida.” (ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 235)

⁴⁰² ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 234

⁴⁰³ WINGREN, Gustaf. *A Vocação segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: Ed. Ulbra, 2006, p.125.

A revolta dos camponeses também recebeu a reprovação de Lutero por se apresentar como um movimento para implementar o Reino de Deus na terra. Para o reformador, a “espada” fora usada erroneamente em nome da fé nesse levante⁴⁰⁴.

É verdade que Lutero foi inicialmente simpático à causa dos camponeses, chegando mesmo a fazer uma apologia de suas reivindicações. Segundo ele, os doze artigos apresentados pelos camponeses eram *tão justos e procedentes que desmascaram a vocês (os príncipes) perante Deus e o mundo*. Com respeito à liberdade que os camponeses solicitavam para escolher seus pastores, ele disse que *nenhuma autoridade tem o direito de impedir uma pessoa de ensinar e crer o que quiser. Basta que impeça que se preguem rebelião e discórdia*. Por outro lado, Lutero achava que os camponeses usavam *o nome de Deus em vão e dele abusavam*, observando que *ninguém deve apelar para a violência de iniciativa própria*. Desse modo, Lutero considerava como errados tanto os senhores como os camponeses:

Portanto, prezados senhores, em nenhum dos lados há algo de cristão, tampouco está em jogo uma causa cristã: ambos, senhores e camponeses, estão tratando de justiça e injustiça gentílica e secular e de bens temporais. Além disso, ambos os lados estão agindo contra Deus e estão sob sua ira, como acabaram de ouvir. Por isso, pelo amor de Deus, ouçam e ponderem, e tratem dessas coisas como elas devem ser tratadas, isto é, com justiça e não com violência e luta, para não desencadearem um interminável derramamento de sangue nos territórios alemães. Posto que ambos os lados estão errados e ainda querem vingar e proteger-se a si mesmos, ambos os lados vão se desgraçar e Deus castigará um patife através do outro⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ A posição de Lutero em relação à revolta dos camponeses foi dúbia e hesitante. No início, ele procurou agir como mediador, levando as reivindicações dos camponeses ao conhecimento dos príncipes. Quando, entretanto, Thomas Müntzer, tomou a liderança da revolta dos camponeses com discursos proféticos e incitação à violência e à anarquia, Lutero condenou com veemência desmedida o levante. Depois que foi sufocada a rebelião, pediu misericórdia para com os camponeses que haviam sido presos, no que não foi ouvido pelos príncipes. Antes e depois do levante dos camponeses, entretanto, Lutero não cessou de reprovar em sermões a indiferença dos príncipes aos problemas sociais. Lutero ficou sempre oscilando entre condenar um uso corrompido da religião para a violência e ouvir o grito dos oprimidos.

Ao argumentar contra os que queriam condenar a liberdade religiosa, alegando o perigo de levantes como o dos camponeses, John Locke observou que não é a religião que aconselha os homens reunidos para revolta, mas a miséria dos oprimidos. Acrescentou ainda o seguinte: “*Sei que as sedições são freqüentes e que quase sempre se fazem em nome da religião; mas, acreditai em mim, não são os costumes próprios de certas sociedades eclesiásticas e religiosas, mas os costumes comuns dos homens que gemem sob um peso injusto e sacodem um jugo que pesa demasiado sobre as suas cabeças.*” (LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 119).

⁴⁰⁵ D. MARTIN LUTHERs Werke, kritische Gesamtausgabe. Vol. 18. Weimar, Hermann Böhlau, 1983, p. 291-334

Os calvinistas se afastavam um pouco do pensamento luterano na medida em que o reformador alemão se opôs a todo tipo de rebelião coletiva contra as autoridades⁴⁰⁶, embora não fosse contra a resistência passiva e individual do súdito nos casos em que as decisões do príncipe estivessem em desacordo com a sua consciência. Os calvinistas defendiam a validade de uma revolução contra a tirania em casos extremos. Julien Freund comenta que *no plano doutrinário, a atitude de Lutero era diferente da de Calvino, pois se o primeiro rejeitava a idéia de uma guerra da fé, o segundo aceitava pelo menos o recurso à violência para defender a fé contra o tirano*⁴⁰⁷. No caso dos anabatistas pacifistas, até mesmo a guerra sob a liderança do príncipe para defender a pátria da invasão externa era condenada.

Em relação às cruzadas contra os muçulmanos, já vimos que o Reformador de Wittenberg (assim como Calvino e os anabatistas) a ela se opunha com muita veemência. Lutero, inclusive, acreditava que os cristãos deviam estar informados de maneira fundamentada sobre o islamismo. Chegou a queixar-se da falta de publicações sobre os turcos e da sua tentativa frustrada de ler o Corão. Quando Teodoro Bibliander (1504/05 – 1564) encontrou resistência por parte do conselho de Basileia, ao querer publicar sua versão latina do Corão, Lutero se empenhou pessoalmente e com sucesso a favor da impressão, escrevendo um prefácio para a edição⁴⁰⁸.

Em sua luta por liberdade religiosa, o protestantismo contribuiu para o surgimento do Estado laico. Embora seja verdade que a Igreja e o Estado estivessem unidos em alguns países luteranos, foi Lutero quem desenvolveu a chamada *Teologia dos dois reinos*. Segundo o reformador alemão, a Igreja e o Estado estavam sujeitos a ordens diferentes. O elemento característico do Estado seria o uso da coação como instrumento garantidor de

⁴⁰⁶ “Dessas passagens até uma criança depreende que o direito do cristão é não resistir à injustiça, nem lançar mão da espada, não se defender, não se vingar, mas entregar a vida e bens, para que roube quem quiser, já que nos basta nosso Senhor, que não nos abandonará, conforme prometeu. Sofrer e sofrer! Cruz e cruz! – esse é o direito dos cristãos e nenhum outro.” (D. MARTIN LUTHERs Werke, kritische Gesamtausgabe. Vol. 18. Weimar, Hermann Böhlau, 1983, p. 310)

⁴⁰⁷ FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 134

⁴⁰⁸ JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p.129

suas decisões. A Igreja, por sua vez, esperava de seus fiéis o cumprimento dos mandamentos divinos exclusivamente por amor. A Igreja e o Estado eram tão diferentes quanto a Lei e o Evangelho.

Os calvinistas independentes ou não-conformistas, assim como os anabatistas e a maioria dos arminianos, defenderam uma igreja livre em um Estado livre. Dentro da Igreja, prevaleceria o movimento livre do espírito através da visão da fé como uma experiência pessoal e do ensino sobre o livre exame das Escrituras. O Estado, por sua vez, ficaria liberado da dependência da hierarquia eclesiástica, pois os ofícios estatais representariam um serviço **direto** a Deus. Sob esse aspecto, o protestantismo fomentou a formação da noção de soberania estatal, proporcionando força moral à administração centralizada da modernidade.

Calvino entendia que não deveria haver submissão da Igreja ao Estado nem do Estado à Igreja, embora ambas as instituições devessem submissão a Deus segundo sua natureza. Numa nação cristã, porém, a Igreja e o Estado, apesar de estarem separadas teleologicamente, deveriam manter um regime de harmonia.

Os reformadores acreditavam que tanto o poder secular como o eclesiástico deveriam estar submetidos a uma regra. No caso do poder secular, a submissão era diretamente à Lei Natural, que os protestantes criam poder ser descoberta pela razão, mas que estava explicitada e esclarecida nas Escrituras Sagradas. Não deveria haver submissão do poder secular ao poder eclesiástico, mas uma cooperação harmoniosa e livre de ambas as funções dentro do *corpus christianum*, pois os protestantes imaginavam um Estado laico dentro de uma sociedade ainda cristã. Segundo E. Troeltsch, o protestantismo terminava por defender um tipo de bibliocracia que dependia da livre convicção⁴⁰⁹.

O ensino segundo o qual o Direito Natural era o fundamento e o limite do Estado, implicando em um determinado *status* jurídico-político para a subjetividade humana, foi uma doutrina que migrou do protestantismo para o iluminismo, tendo vários precursores na Idade Média. Julien Freund explica

⁴⁰⁹ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 43

que, embora alguns achem que a sociologia jurídica só deveria se ocupar do Direito Positivo, sob a alegação de que só ele dá origem a instituições constatáveis cientificamente, essa proibição não poderia ser imposta a uma sociologia jurídica compreensiva:

Ela (a sociologia) não pode desinteressar-se do direito natural, se é que ele pode servir de regra para o comportamento significativo dos homens nas coletividades determinadas. Certamente não deve ela pronunciar-se sobre a validade de tal direito, mas sim compreender até que ponto crenças desse gênero influenciaram a vida jurídica. Todo sociólogo que o abstraísse condenar-se-ia a não aprender o sentido da atividade religiosa... nem tampouco o da atividade revolucionária do fim do século XVIII⁴¹⁰.

Peter Berger e Thomas Luckmann ensinam que a linguagem, principalmente através da religião, da filosofia e da arte, constrói imensos edifícios de representação simbólica que se elevam sobre a vida cotidiana como gigantescas presenças de um outro mundo⁴¹¹. Desse modo, é que o Direito Natural exerceu um grande poder simbólico no campo jurídico e político, funcionando como uma linguagem construtora do mundo ocidental. Peter Berger e Thomas Luckmann, entretanto, dentro da perspectiva sociológica, se recusam a afirmar ou negar a existência do Direito Natural, colocando esse problema para o filósofo:

Ao insistir na afirmação de que a ordem social não se baseia em quaisquer 'leis da natureza', não estamos *ipso facto* tomando posição quanto a uma concepção metafísica da 'lei natural'. Nosso enunciado limita-se aos fatos da natureza empiricamente acessíveis⁴¹².

Foi debaixo da crença na validade da Lei Natural (principalmente através da interpretação confirmatória da palavra divina) que os protestantes recomendaram para as entidades públicas o cuidado de velar pelos costumes, assim como a incumbência de promover o desenvolvimento ético-cultural, influenciando a formação do moderno conceito de Estado de cultura. Um bom

⁴¹⁰ FREUND, Julien. *A Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p. 182-183

⁴¹¹ *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 61

⁴¹² *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 76

exemplo disso foi a criação da Academia de Genebra para realizar os fins culturais e a elevação ético-espiritual idealizada pelo calvinismo na histórica cidade protestante.

Uma religião fideísta⁴¹³, cujo culto consiste em claros pensamentos de fé e não em cerimônias mágicas, tinha que converter o saber e a educação em uma oportunidade humana geral. Nesse aspecto, o protestantismo há pactuado com o humanismo.

Troeltsch explica que Lutero desejava uma cultura guiada pela Bíblia, mas isso deveria acontecer através da prédica e da convicção pessoal, nunca pela força⁴¹⁴. Do ponto de vista religioso, o protestantismo rejeitou os sacramentos como forças reais, bem como a tradição que cobria as diversas instituições católicas com sua autoridade. A Bíblia seria a única revelação infalível e dotada de força redentora. A força que gera a conversão espiritual provém da Palavra. Os sacramentos só tinham valor quando associados à Palavra, ou seja, ao aparecem como sua manifestação⁴¹⁵.

De acordo com Troeltsch, Lutero confiava que o poder miraculoso do Espírito e da Palavra iriam se impor por si mesmos. Desse modo, o luteranismo adotava uma forma idealista de religiosidade, confiando na ação interna e espiritual da Palavra de Deus. Não haveria garantias institucionais assecuratórias da obediência à Palavra de Deus por parte da autoridade secular. Bastaria que o Estado assegurasse a livre prédica do puro evangelho. O resto ficaria a cargo da consciência de cada um. O pensamento idealista de Lutero o levou a uma postura mais conservadora no plano político, deixando pouco espaço para se pensar na possibilidade de uma revolução para alterar as instituições estatais⁴¹⁶.

⁴¹³ Usamos a expressão fideísmo em oposição a cerimonialismo e não em oposição a racionalismo científico como se tornou comum nas disputas epistemológicas contemporâneas.

⁴¹⁴ John Locke disse: “... o cuidado pela própria salvação apenas incumbe aos particulares. Não quero dizer que é necessário eliminar todas as admoestações da caridade e o zelo em denunciar erros, que são os principais deveres de um cristão. É permitido a cada um consagrar todas as exortações e argumentos que quiser à salvação de outrem; mas toda a violência e coação se devem evitar; e a soberania não deve aqui intervir. Ninguém está obrigado, nestas circunstâncias, a obedecer aos conselhos ou à autoridade de outrem para além do que lhe tiver parecido conveniente: cabe a cada um julgar, em última análise, da sua própria salvação; porque se trata apenas de si próprio, não pode assim causar dano a mais ninguém”. (LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 114).

⁴¹⁵ *Op. Cit.*, p.41

⁴¹⁶ *Op. Cit.*, p.44

O luteranismo rejeitava uma intervenção mais ativa no mundo em razão da sua elevada confiança na ação direta da Palavra e do Espírito. Permanecia, assim, mais livre e mais íntimo. O calvinismo, porém, sempre foi mais ativo e agressivo, pois trazia a pretensão de moldar o mundo para a glória de Deus. Para alcançar esse fim, racionalizava e disciplinava toda obra humana através de uma teoria ética que reclamava o aproveitamento sistemático de todas as possibilidades de ação que podiam contribuir para o progresso da comunidade cristã, rejeitando o comportamento contrário como complacência e falta de seriedade. O calvinista acreditava que o *mandato cultural* expresso em Gênesis 1:28 definia a responsabilidade imposta por Deus ao homem de sujeitar todas as áreas e cada aspecto da vida ao senhorio de Deus. Desse modo, o calvinismo combina ativismo e rigor com perfeição metódica e uma teleologia social cristã.

Troeltsch explica que o calvinismo foi mais ativo que o luteranismo, em razão de seu caráter metódico e racional. No dogma, o calvinismo é mais espiritualista que o luteranismo, mas na prática ocorre o inverso, pois se organiza com maior sagacidade para a luta.

Para Lutero, diante de um governo tirânico, um cristão pode apenas sofrer, pois a revolta é um pecado. Se o cristão for obrigado a pecar deve resistir, mas apenas individualmente. Dentro da ordem, não há nenhum poder que legitimamente possa punir um soberano tirânico. Se o governante é mau, o cristão deve recorrer a oração, pois, segundo Lutero, *Ele tem o fogo, a água, o ferro, a pedra e os modos incontáveis de provocar a morte do tirano*⁴¹⁷.

O reformador alemão admite que Deus possa incitar uma revolta contra um tirano, mas, nesse caso, estará usando o pecado para punir o pecado. Também pode levantar um governante estrangeiro para fazer guerra contra o tirano. Essas situações, entretanto, pertencem a uma realidade não calculada e se acham exclusivamente nas mãos de Deus. Observamos, entretanto, que, apesar de essa ser a posição que Lutero sustentou com maior constância e que apareceu em seus escritos mais celebrados, a partir de 1530

⁴¹⁷ WA 19 (*Wheter Soldiers Too Can Be Saved*, 1526). Ver WINGREN, Gustaf. *A vocação segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 107.

Ihe foi colocado um caso extremo para o qual ele deu a seguinte resposta nas suas *Conversações à mesa*:

Se ele [o tirano] toma, pela violência, deste sua mulher, daquele sua filha, de um terceiro suas terras e seus bens, se os cidadãos e súditos se juntassem por não poderem mais tolerar nem suportar a violência e a tirania, deveriam matá-lo como a qualquer outro assassino e salteador.⁴¹⁸

Foi a partir dessa conclusão que o alemão Dietrich Bonhoeffer, conhecido teólogo luterano do século XX, que resistiu intelectualmente ao nazismo desde o início de sua ascensão, por não suportar mais ver os males cometidos contra os judeus, terminou mantendo relações próximas com os militares que tentaram com insucesso matar Hitler.

É bom também salientar que a igreja luterana da Noruega invocou o texto bíblico de Atos 5:29, citado no artigo XVI da memorável Confissão Luterana de Augsburg, para resistir às autoridades de ocupação nazista, classificadas por ela como um Estado ilegítimo ao qual caberia resistir⁴¹⁹. Os luteranos da Noruega incentivaram a desobediência civil, recorreram à resistência ativa e se voltaram contra a perseguição a judeus.

A visão sócio-política luterana também comportava uma abertura através da noção do *homem heróico* (*virii heroicis*). Deus, em sua liberdade criativa, poderia excepcionalmente levantar líderes dotados de talentos especiais para provocar grandes mudanças. Deus dirige tal homem, guiando os seus pensamentos e dando-lhe coragem especial. Moisés, na libertação dos israelitas da escravidão no Egito, foi um considerável exemplo. Segundo Lutero, os camponeses revoltados na Alemanha à época da Reforma deveriam ter orado e esperado pelo aparecimento de alguém assim em lugar de terem se precipitado no levante que fizeram.

Há, pelo que se pode perceber, aproximações entre o herói luterano e o líder carismático weberiano. Também se pode interpretá-lo à luz do *mistério do ministério* mencionado por Pierre Bourdieu. Trata-se de um caso

⁴¹⁸ D. MARTIN LUTHERs Werke; kritische Gesamtausgabe. (WA TR, Vol.1) Weimar, Hermann Böhlau, 1983, p. 559 (n. 1126)

⁴¹⁹ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 258

de magia social em que uma pessoa deixa de ser o que é para se transmutar em um porta-voz de um grupo, inclusive de uma nação. A pessoa entra numa relação de metonímia com o grupo. Essa relação circular é a raiz da ilusão carismática segundo Bourdieu⁴²⁰.

Lutero observava que o diabo tentava imitar os heróis vindos de Deus, de modo que era difícil perceber quem era legitimamente um *homem heróico*. Hitler, por exemplo, poderia ser classificado como um falso herói. O *homem heróico* estaria acima da lei para servir ao amor divino. O amor de Deus o dirigiria para garantir novas (justas) relações dentro da sociedade⁴²¹.

Ernst Cassirer afirma que Carlyle também desenvolveu uma teoria sobre o *herói*. Nela, ele também reconheceu a existência de falsos heróis, mas entendeu que os sinceros saberiam reconhecer a sinceridade do verdadeiro. Os de espírito vassalo, por outro lado, sempre seriam governados pelos falsos heróis. Para Carlyle o poder do herói é mais moral do que físico, pois ele se caracteriza pela grandeza moral e não pelo exercício da força bruta. Se esse princípio fosse ignorado, seria destruída toda sua concepção de história, de cultura e de vida política e social⁴²².

Max Scheler viu o herói como um tipo ideal de pessoa humana colocada ao lado gênio e do santo. Seria aquele que se entrega ao que é nobre, se comprometendo com valores vitais “puros” (não com os valores vitais técnicos). Distinguiu-se dos meros benfeitores, possuindo um *querer espiritual* marcado pela concentração, perseverança e firmeza. Seria uma pessoa de energia, tendo poderosa capacidade de dominar interiormente as paixões. Os grandes estadistas e comandantes seriam bons exemplos⁴²³.

Um ponto para o qual Lutero ainda chamava a atenção era que os homens heróicos de Deus, no fim, costumam trazer destruição sobre si mesmos, conforme a história tem revelado. Isso acontece quando se exaltam e

⁴²⁰ BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, p.158-159

⁴²¹ WINGREN, Gustaf. *A vocação segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 169, 171.

⁴²² CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003, p..229 e 263

⁴²³ SCHELER, Max. *M odelos e Líderes*. Trad. Ireneu Martim. Curitiba: Champagnat, 1998, p. 126-127

deixam de glorificar a Deus. Nesse caso, perdem a proteção divina e caem pelo fato de se tornarem ingratos e arrogantes⁴²⁴.

Do ponto de vista político, a posição do calvinismo foi diferente da luterana, pois reconhecia poder revolucionário nas ordens estabelecidas⁴²⁵. Na perspectiva do reformador genebrino, quando a autoridade competente falhar, os magistrados inferiores, ou seja, os membros da comunidade que pertencem ao escalão imediatamente seguinte, têm o dever de levar a autoridade desviada aos trilhos da Lei de Deus (Lei Natural)⁴²⁶. Percebe-se aqui o direito de resistência, um dos tópicos do Estado de Direito:

Nas grandes lutas contra as autoridades católicas, que não permitem a 'palavra pura de Deus', ou seja, nas lutas dos huguenotes, dos holandeses, dos escoceses e dos ingleses, o calvinismo desenvolveu seu direito natural na forma mais radical. Incentivou o princípio do direito de resistência, que deve ser praticada 'pela palavra de Deus' frente a autoridades atéias, atribuindo seu exercício aos magistrados inferiores, como os imediatamente chamados, e, em sua omissão, aos indivíduos mesmos; e chega a permitir o tiranicídio em caso de especial vocação individual, como ocorre com Jael no Antigo Testamento.⁴²⁷

A tomada do poder por Cromwell e pelo parlamento na Inglaterra pode ser explicado tanto na perspectiva luterana como calvinista. Cromwell, como o grande general na batalha contra as forças do rei, poderia ser classificado como *um homem heróico* da visão luterana, enquanto o parlamento (que conferiu a Cromwell a função de "Protetor") foi considerado

⁴²⁴ WINGREN, Gustaf. *A vocação segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 170.

⁴²⁵ Na prática, Lutero se aproximou do pensamento de Calvino, embora com muita relutância. Quando os príncipes simpatizantes da causa evangélica fizeram uma Liga contra os intentos do Imperador Carlos V, que queria impor coercitivamente a religião católica, Lutero resistiu inicialmente a idéia, proclamando sua fidelidade ao imperador, apesar de ter sido por ele proscrito. No final, todavia, convenceu-se por pareceres jurídicos que os príncipes podiam resistir ao imperador porque a própria ordem imperial fazia o imperador depender de seus príncipes. Em alguns textos dos anos de 1530, Lutero afirmou ser legítimo para as autoridades do aparelho de Estado revoltarem-se contra o príncipe. (ALTMANN, Walter. *Lutero e Liberdade*. São Paulo: Ática, 1994, p. 254)

⁴²⁶ *Op. Cit.*, p. 44-45

⁴²⁷ "En las grandes luchas contra las autoridades católicas, que no permiten la 'palabra pura de Dios', es decir, em las luchas de los hugonotes, de los holandeses, de los escoceses y de los ingleses, el calvinismo há desarrollado su derecho natural em forma mucho más radical. Impuso el principio Del derecho a la resistencia, que deve ser practicada 'por la palabra de Dios' frente a autoridades ateas, atribuyendo su ejercicio a los magistrats infériors, como los inmediatamente llamados y, em su defecto, a los individuos mismos; y hasta se permite el tiranicidio em caso de especial vocación individual, como ocurre com Jael em el Antigo Testamento." (TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 63)

instância legítima para declarar guerra contra o monarca pelos calvinistas em virtude de ser o escalão imediatamente inferior na hierarquia do poder. A liderança carismática de Cromwell⁴²⁸ objetivava realizar a transição de um regime de dominação tradicional (monarquia absolutista) para um regime de dominação legal de caráter parlamentar.

John Richard De Witt observa que cristãos reformados (calvinistas) tanto desafiaram tiranos como os destituíram de seus tronos, quando isso se fez necessário. Lembra como exemplo as ações dos seguintes calvinistas: Gaspar de Coligny, William de Nassau (o Príncipe d'Orange), John Knox, John Rym, Oliver Cromwell, Richard Cameron, os *Covenanters* Escoceses (homens do pacto), John Witherspoon e muitos outros⁴²⁹.

Dentro de uma perspectiva lockeana, o Estado nasce de um pacto social. A sociedade transfere ao Estado o monopólio da coação para que os direitos individuais (naturais, imprescritíveis e inalienáveis) sejam garantidos mediante a Constituição e a heterotutela. Quando o Estado descumpre o pacto, violando ou não protegendo os direitos, a sociedade tem direito de resistência. Antes de Locke, William Tyndale (1492-1536), considerado o precursor do movimento puritano inglês, disse que não deveria ser obedecido o poder terreno que *proclamasse como ordem aos homens sob seu governo que ferissem ou perseguissem o nosso semelhante, seja ele, inclusive, um turco.*⁴³⁰

Sobre os direitos naturais individuais, Troeltsch informa que Jellinek indicou nas constituições dos estados norte-americanos o pleno desenvolvimento da idéia dos direitos do homem. Eram verdadeiras declarações de princípios religiosos puritanos. A liberdade da pessoa (sobretudo a de convicção religiosa) era vista como um direito outorgado por Deus através da natureza, de modo que nenhum poder estatal poderia vulnerá-lo em sua essência. *Só com essa fundamentação religiosa essas exigências se*

⁴²⁸ “Por certo, nem todas as revoluções são carismáticas, e nem todos os domínios carismáticos são revolucionários (como o demonstra o exemplo histórico de Cléon em Atenas ou do Dalai Lama); entretanto, a maioria das revoluções modernas, a começar pela de Cromwell, teve em geral essa característica.” (FREUND, Julien. *A Sociologia de Max Weber*. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. 4^a ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987, p.176).

⁴²⁹ *O que é Fé Reformada*. Trad. Luciana Heyse. Recife: Os Puritanos, 2001, p. 26

⁴³⁰ TINDAL, Matthew. *A Pathway into the Holy Scriptures in then Writtings of Tindal*. Londres: Religious Tract Society, s. d., pp. 76-78

fazem absolutas, aptas a uma formulação jurídica de princípio e necessitadas dela⁴³¹. A lista de direitos humanos contém, por sua vez, uma série de exigências político-democráticas.

O liberalismo jurídico, que se tornou pai da fórmula jurídica dos direitos do homem, é originário não só do calvinismo, mas também dos batistas, independentes e espiritualistas. Era o desrespeito estatal a essa fórmula que devia legitimar o direito de resistência.

João Calvino disse:

[...] Pode ser que existam em nossos dias magistrados populares, instituídos para conter a licenciosidade dos reis, correspondentes àqueles éforos, firmemente contrários à autoridade dos reis dos espartanos, ou aos tribunos do povo, colocados acima e em contraposição aos cônsules romanos, ou aos demarcas, levantados em oposição ao conselho dos atenienses. E talvez, nas atuais circunstâncias, sejam da mesma natureza e autoridade exercidas pelos três estados em reinos específicos, quando eles realizam suas principais assembleias. Se existirem, não é parte de minhas intenções proibi-los de agir em conformidade com seu dever de resistir à licenciosidade e ao furor dos reis; ao contrário, se eles forem coniventes com a violência desenfreada e suas ofensas contra as pessoas pobres em geral, direi que uma tal negligência constituiu uma infame traição de seu juramento. Eles estão traindo o povo e privando-o daquela liberdade cuja defesa sabem ter-lhes ordenada por Deus.⁴³²

Nelson Saldanha observa que a doutrina do direito de resistência se desenvolveu, sobretudo, no século XVI *dentro das lutas dos chamados monarcômacos, particularmente os huguenotes franceses*. O professor pernambucano observa que em relação direta ou indireta com os huguenotes, apareceram vários escritos no século XVI contra o absolutismo: *Franco-Gallia* de François Hotman (1573), *France-Turquie* (1575), *Reveille-Matin dês Français* (1574), *Mémoires de l'Estat de France* (1576), *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum populi que in principem legitima potestate* (1579).

⁴³¹ *Op. Cit.*, p. 66.

⁴³² INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ, Livro IV, Cap. XX, 31 (Tradução para o português de Waldir C. Luz, São Paulo: CEP, 1985, 4 v.)

Na Inglaterra, Buchanan justificou o tiranicídio em seu *De Jure Regni apud Scotos*, escrito em 1579. No tempo de Cromwell, surgiram vários panfletos análogos, como o *Killing no murder* (1657).

Na França, o *Vindiciae contra tyrannos* (1579), panfleto cuja autoria é associada aos huguenotes, trazia uma apologia da teoria do duplo pacto: o pacto firmado entre a divindade e a comunidade, e o existente, nesta, entre o povo e o monarca; caso o monarca violasse sua parte, o povo poderia puni-lo, tanto quanto, no caso inverso, ser punido.

Dentro desse escopo teológico-político do protestantismo, a Teoria do Direito Divino Sobrenatural teria que ser rejeitada. Segundo essa teoria, o Estado foi fundado por Deus através de um ato concreto de manifestação de sua vontade.

A Reforma aproximou-se mais da Teoria do Direito Divino Providencial. Nessa perspectiva, acredita-se que Deus dirige providencialmente o mundo, fazendo surgir na história idéias e instituições que permitam o aperfeiçoamento da vida social. Dessa direção, surge e pode se desenvolver o Estado, mas não por manifestação visível e direta da vontade divina.

O poder vem de Deus através do povo (*per populum*). Assim, todo poder vem de Deus, *in abstracto*, não *in concreto*. Através do livre-arbítrio, os homens organizam os governos sob a supervisão e permissão da direção invisível da providência divina. Deus quis que houvesse governo na ordem civil, mas deixou aos homens a forma e o modo de sua realização. A manifestação providencial da vontade de Deus não se confunde com a imposição direta dessa vontade.

O calvinista Johannes Althusius explicou que Deus incumbe a comunidade política de escolher os seus magistrados. Ele assume como seus os magistrados escolhidos pela comunidade porque foi Ele quem a incumbiu de os escolher. Quando, porém, Deus, através da Bíblia, diz que nomeou esses funcionários da comunidade, isso se dá para que sintam responsáveis perante Ele e não para invocarem privilégios abusivos. Devemos levar em conta que nos dias bíblicos se sentir responsável perante Deus era muito mais temeroso que se sentir responsável perante a comunidade.

Na realidade, fica evidente que Deus todo-poderoso impôs à comunidade política a necessidade e o poder para eleger e constituir. 'Nomearás juizes e magistrados por tribos nas cidades que o Senhor, teu Deus, te dará, que julgarão o povo com justiça.' 'Vou nomear um rei'. Então, nomearás um rei acima de ti'. Tal ordenação de um magistrado político, entretanto, Deus atribui, em várias instâncias, a si mesmo. 'Por meu intermédio, os reis governam e os autores de leis discernem o que é justo... Assim, pode-se concluir que Deus dotou todos os povos, por direito natural, do livre poder para constituir príncipes, reis e magistrados, de sorte que toda república que é divinamente instruída pela luz natural pode transferir o poder civil que tem para outro ou outros, que, com os títulos de reis, príncipes, cônsules ou outros magistrados, assumem a direção de sua vida comum'⁴³³.

Os protestantes acreditavam na afirmação de Paulo em Romanos 13: 1 ("toda autoridade é constituída por Deus"), mas também aceitavam a validade de Romanos 13: 4 ("porque ela é ministra de Deus para o bem"). Isso significava que quando um governante nos obrigasse a fazer o mal, o modo de obedecer a sua autoridade (que é teleologicamente orientada para o bem) seria resisti-la e não a ela se submeter.

Os calvinistas e, mais ainda, os batistas transferiram para o Estado a concepção que tinham em relação ao governo da igreja visível. Esse governo originava-se do próprio Cristo, mas Jesus presidia a igreja por meio do Espírito Santo que habita em seus membros. Como todos os cristãos seriam sacerdotes habitados pelo Espírito divino, não poderia haver distinção de classes ou hierarquia entre os crentes. Os ministros seriam apenas servos, sendo escolhidos pela congregação. O poder descia de Cristo para a congregação que, por sua vez, dava investidura aos ministros. Desse modo, a soberania de Cristo seria absolutamente monárquica, mas o governo eclesiástico seria democrático.

As várias congregações eram autônomas, podendo, entretanto, se associar numa espécie de confederação. Daqui se projetava para o campo político noções de soberania nacional e de cordialidade internacional⁴³⁴.

As variações culturais e administrativas eram toleradas nas igrejas desde que não atingissem os princípios essenciais. Pelo fato de a Igreja não ser compreendida como uma rígida hierarquia eclesiástica centralizada e

⁴³³ ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 214-215

⁴³⁴ É bom lembrar que o protestante Hugo Grócio é considerado o pai do Direito Internacional.

internacionalizada, ela não precisava se estender a todas as nações com a mesma marca. As diferenças de clima, passado histórico e disposição mental produziram diversidade na unidade. Algumas variações doutrinárias refletiriam os diferentes graus de pureza e discernimento de cada comunidade. Em vez de uniformidade compulsória, prevalecia o princípio da liberdade responsável. O importante era que a liberdade não degenerasse em indiferença. Esse princípio da liberdade essencial aos protestantes refletiu-se no núcleo organizador do Estado de Direito.

6.8 Estado Estamental, Estado Absolutista, Estado de Policia e Estado de Direito

Durante a Idade Média, a sociedade era dividida em estamentos. A pessoa tinha direitos ou privilégios advindos de determinado *estatuto*. Não havia titularidade de direitos do indivíduo enquanto homem, ou seja, não era reconhecida a esfera individual frente ao Estado.

As limitações dos poderes do Príncipe eram de natureza ético-religiosa (estamento eclesiástico) ou social (estamento nobiliárquico).

No Estado Absolutista, o Príncipe impunha-se sobre os indivíduos, os quais perdiam a possibilidade de defesa perante o Estado. O próprio Estado era visto como um bem do Príncipe, razão pela qual foi chamado de Estado Patrimonialista.

O Estado de Polícia representou uma segunda fase do Estado Absoluto. Agora, o Príncipe assumia a tarefa de prover a felicidade e o bem dos súditos. Tratava-se, portanto, de um Estado eudemonista. Ancorado no despotismo iluminado, o direito de intervenção do Estado era reivindicado com mais frequência em todos os domínios em nome do interesse do bem público, ou seja, em nome da *raison d'État*. Assim, o poder passava de um fundamento teológico-metafísico para um fundamento social.

A onipotência do Estado na perseguição do bem público justificava a não existência de mecanismos de defesa do indivíduo perante o Estado. O Direito regulava as relações entre os indivíduos e entre os particulares e o

Fisco (O Estado como uma espécie de pessoal moral de Direito Privado), mas, o Estado, enquanto ente político (não econômico), estava acima do Direito.

O Estado de Direito aparece em oposição ao Estado de Polícia, como resultado da racionalização da Sociedade e do próprio Estado. Essa racionalização se opera mediante uma limitação jurídica do Estado para extinguir as arbitrariedades, bem como para proteger uma esfera indisponível de autonomia individual.

O Estado também passa a ser definido como uma pessoa jurídica, o que significava estar submetido ao Direito. As questões políticas e administrativas também se sujeitam a formas jurídicas. As técnicas para garantir as autonomias individuais são a da separação de poderes no campo político, o princípio da legalidade na Administração Pública e a declaração de direitos fundamentais.

O Estado de Direito é, portanto, aquele se orienta para a proteção e desenvolvimento das potencialidades humanas. J. J. Canotilho dá a seguinte definição de Estado de Direito:

O Estado de direito é, por último, um Estado de direitos fundamentais. A Constituição garante a efetivação dos direitos e liberdades fundamentais do homem, na sua complexa qualidade de pessoa, cidadão e trabalhador. Neste sentido, o Estado de direito é um 'Estado de distância', porque os direitos fundamentais asseguram uma autonomia perante os poderes públicos. Por outro lado, o Estado de direito é um Estado 'antropologicamente amigo', ao respeitar a 'dignidade da pessoa humana' e ao empenhar-se na defesa e garantia da **liberdade**, da justiça e da solidariedade.⁴³⁵

6.9 Estado de Direito e Democracia

Há uma diferença entre o princípio do Estado de Direito e o princípio democrático, embora os dois sejam classificados como princípios constitucionais estruturantes e haja uma tendência de conjugá-los nas formações políticas ocidentais mediante a adoção da fórmula intitulada "Estado Democrático de Direito".

O Estado de Direito envolve a idéia de limitação do Estado pela proteção reforçada de direitos e liberdades. Há um reconhecimento da

⁴³⁵ CANOTILHO, J. J. *Fundamentos da Constituição*. Coimbra: Coimbra, 1991, p. 83

autonomia individual perante o Estado. A soberania estatal só existe de forma relativa.

O princípio do Estado de Direito (compreendido na cosmovisão jusnaturalista que lhe deu origem) é um regulador moral para a democracia, pois distingue qualidade de quantidade, buscando limites qualitativos para a decisão majoritária. Não havendo limites para a decisão da maioria, a quantidade vira qualidade, já que é valorada positivamente independentemente de qualquer mérito intrínseco.

Numa democracia irrestrita, o coletivo suplanta completamente o individual. Na democracia ateniense, o cidadão tinha liberdade política (liberdade-participação), mas não tinha liberdade individual (liberdade-autonomia). Não é que o grego não tivesse consciência de uma esfera individual livre e independente do Estado, mas é que tal esfera não adquiriu caráter jurídico, não se tornou institucional.

Faltou ao homem antigo uma plena compreensão de si como pessoa no plano jurídico-político. Essa situação parecia necessária em um mundo onde a escravidão era institucionalizada. Na modernidade, porém, embora tenha sido verdade que algumas sociedades tenham adotado por um breve período a escravidão juntamente com a declaração de direitos fundamentais, como o Brasil e os Estados Unidos, era apenas uma questão de tempo para a contradição ser superada pela abolição da escravatura. Obviamente, depois disso, o homem (corrompido segundo o protestantismo) não cessou de reinventar formas de oprimir o seu próximo.

Benjamim Constant diferenciou a liberdade dos antigos da liberdade dos modernos da seguinte maneira:

Entre os antigos, o indivíduo, soberano quase habitualmente nos assuntos públicos, é escravo em todas as suas relações privadas, nada sendo concedido à independência individual, nem no que respeita às opiniões, nem à indústria, nem, sobretudo, no que respeita à religião⁴³⁶.

⁴³⁶ CONSTANT, Benjamim. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, in *Cours de Politique Constitutionnelle*, 2ª ed. Paris, 1872, vol. IV, pág. 242 e segs.

Troelstch comenta:

... Direitos do homem e democracia não coincidem e, por isso mesmo, tampouco se podem explicar historicamente os primeiros com os segundos ou vice-versa. Os primeiros são possíveis sem democracia alguma, com um poder estatal que os reconheça e proteja, como, por outro lado, se pode ter uma democracia terrorista e fanática da igualdade ou vinculada a um dogma, sem nenhuma liberdade de consciência.⁴³⁷

Troelstch lembra que a realeza parlamentarista inglesa da Revolução Gloriosa conheceu os direitos do homem e a liberdade de consciência, mas foi muito limitada quanto à democracia, enquanto os estados da Nova Inglaterra aceitaram o princípio majoritário, mas tiveram certas restrições em relação à liberdade de consciência. Já em Rhode-Island, cuja organização política muito deveu ao pregador batista Roger Williams, prevaleceram as plenas exigências da liberdade de consciência. É bom salientar que os batistas, quacres e metodistas, inspirando-se em idéias democráticas, formaram eficazes associações livres, enquanto o reflexo de suas idéias no campo econômico muito contribuiu para a elevação sócio-econômica das classes média e baixa.

O fato de a idéia de Estado de Direito ter sido desenvolvida principalmente na Inglaterra, onde havia a monarquia e a Câmara dos Lordes, torna clara a distinção entre o Estado de Direito e a democracia. A história mais recente, porém, revela haver uma convergência espontânea do Estado de Direito e da Democracia na mesma direção. Troeltsch observa que para isso acontecer foi necessária a inclusão da conformação democrática da vontade estatal como um direito humano inalienável, o que de modo algum é logicamente necessário⁴³⁸.

André Biéler cita uma afirmação de Calvino mencionadas por Paul Ricoeur segundo a qual *o estado mais desejável é quando os magistrados são eleitos*. No entanto, Biéler lembra que o reformador disse que em certas

⁴³⁷ “*derechos del hombre y democracia, no coinciden y, por lo mismo, tampoco se pueden explicar historicamente los primeros son posibles sin democracia alguna, con un poder estatal que los reconozca y proteja, como por otro lado se puede dar una democracia terrorista y fanática de la igualdad o vinculada a un dogma, sin ninguna libertad de conciencia.*” (TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 65

⁴³⁸ *Op. Cit.*, p. 66.

circunstâncias, quando a democracia está gravemente enferma e corrompida, um governo monárquico e oligárquico, desde que sábio e provisório, é melhor que a anarquia⁴³⁹.

Embora, o Estado de Direito tenha sido a maior preocupação política do protestantismo na sua luta por liberdade religiosa, Biéler observa o papel desempenhado pelo protestantismo no surgimento da democracia moderna:

“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 nações⁴⁴⁰.’”

Daniel J. Eleazar em seu texto intitulado *Grande Projeto de Althusius para uma Comunidade Federal* (publicado em português como uma espécie de introdução à *Política* de Althusius) disse:

A estrada para a democracia moderna começou com a Reforma Protestante no século XVI, em especial entre aqueles expoentes protestantes reformistas que desenvolveram uma teologia e uma política que remeteu o Ocidente de volta aos caminhos do autogoverno popular, com ênfase na liberdade e na igualdade.⁴⁴¹

Em sua obra *Cristianismo e Democracia*, o filósofo católico Jacques Maritain confunde “democracia” com as bases antropológicas do Estado de Direito. Ele entende *democracia* como uma filosofia ou estado de espírito que pode compatibilizar-se com qualquer regime ou forma de governo, desde que compatíveis com a dignidade da pessoa humana. Desse modo, ele pode imaginar um regime monárquico que seja democrático. Apesar disso, Maritain lembra que o dinamismo do pensamento democrático se inclina

⁴³⁹BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 63

⁴⁴⁰BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 65

⁴⁴¹ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 47. Vide ainda *The Political Consequences of the Reformation: Studies in Sixteenth-Century Political Thought*, de Robert Henry Murray (Nova York: Russell and Russell, 1960) e *The Revolution of the Saints: A Study on the Origins of Radical Politics*, de Michael Waltzer (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1982)

espontaneamente para aquela forma de governo baseada na participação popular⁴⁴².

Comentando sobre a luta dos aliados na Segunda Grande Guerra, Maritain observa o seguinte:

O sangue de tantos homens não está sendo derramado para impor a todos os povos a forma de governo democrático. Está sendo derramado para que prevaleça em toda essa consciência da vocação da nossa espécie para realizar, em sua vida temporal, a lei de amor fraterno e a dignidade espiritual da pessoa humana, que é a alma da democracia.⁴⁴³

Embora não se negue a afirmação de Maritain, tornou-se um lugar comum de nosso tempo a crença de que fazer a investidura dos governantes depender do sufrágio é uma das formas mais seguras de garantir o compromisso de eles respeitarem os direitos fundamentais.

Num Estado Democrático de Direito, a *vontade geral* (expressa no Parlamento) também se encontra vinculada aos direitos fundamentais, verdadeiros limites pré e meta-estatais. Assim, os fundamentos do Estado Democrático de Direito são a soberania popular e a consagração dos direitos e garantias fundamentais.

No governo puritano estabelecido na Inglaterra após vitória do exército de Cromwell, vemos o significado da democracia para aqueles protestantes:

A mudança na filosofia de governo de Cromwell, ocorrida desde o ano anterior, também é sintomática da evolução do pensamento político inglês como um todo, que vinha desde 1649. Originalmente, os que ocupavam o poder, na nova Comunidade, tendiam a definir o regime segundo os termos de um contrato baseado no consentimento popular. Sugeriu-se que o rompimento do acordo no qual a autoridade do rei estivera alicerçada – em consequência de seus erros – teria levado à perda de tal consentimento. Daí a instituição de uma nova forma de governo, consistindo no

⁴⁴² MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e Democracia*. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964, p. 41, 42

⁴⁴³ MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e Democracia*. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964, p. 44. É interessante notar que até mesmo um filósofo católico como Maritain é capaz de reconhecer a influência protestante nas progressivas conquistas do Estado de Direito: “*Não coube a crentes inteiramente fiéis ao dogma católico, coube a alguns racionalistas proclamarem na França os direitos do homem e do cidadão. Coube a alguns puritanos darem na América o último golpe à escravidão.*”

Parlamento – com apenas uma Câmara – e seu órgão executivo, o Conselho de Estado. Os créditos desse governo fundamentavam-se na lei de janeiro de 1649, que estabeleceu o poder supremo da Câmara dos Comuns, independentemente da supervisão de um soberano ou da Câmara dos Lordes. Aqueles que apoiavam a Comunidade sustentavam que o Parlamento herdara legalmente o consentimento popular para governar que antes pertencia ao monarca. Em 1651, em sua *First Defence of The People of England* [Primeira Defesa do Povo da Inglaterra], Milton afirmava que a Comunidade, incapaz de transformar-se em tirania, era superior à monarquia.⁴⁴⁴

A herança democrática na Idade Média foi preservada em pequenas comunidades rurais ou urbanas, mas era sempre controlada pelas grandes monarquias reais ou imperiais. Esse modelo não gerou nenhuma das grandes democracias ocidentais. Além disso, era acompanhado, por vezes, da servidão e, mais tarde, do regime censitário.

Com a Reforma e depois dela, a Europa passa a ser palco de formas de governo forjadas a partir das mentalidades protestantes e das estruturas democráticas de suas igrejas. Onde prosperam maiorias ou fortes minorias protestantes, instalam-se regimes liberais e democráticos (repúblicas ou monarquias parlamentares): Berna, Bale e Genebra (a partir do século XVI), assim como Inglaterra (século XVII) e, depois, Holanda, EUA e países nórdicos.

Raymond Aron, em seu livro *As Etapas do Pensamento Sociológico*, explica o pensamento de Tocqueville desenvolvido em *Democracia na América*⁴⁴⁵. Para Tocqueville, a sociedade americana soube unir o espírito de religião ao espírito de liberdade. A sua tese fundamental é que a liberdade tem como condição os costumes e as crenças, sendo a religião o fator decisivo na formação dos costumes. Há uma necessidade de disciplina moral inscrita na consciência para garantir a realização das leis nas sociedades igualitárias que querem se autogovernar. Assim, a oposição entre religião e liberdade foi causa da precariedade do futuro da liberdade na França, enquanto a conciliação protestante entre religião e liberdade foi o segredo do sucesso americano em manter as liberdades conquistadas. Os fundadores da Nova

⁴⁴⁴ FRASER, Oliver. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 408

⁴⁴⁵ ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.333-337

Inglaterra eram ao mesmo tempo sectários ardorosos e inovadores exaltados. *É o despotismo que pode prescindir da fé, não a liberdade.*

Aron cita o seguinte trecho da obra de Tocqueville:

Assim, no mundo moral tudo está classificado, coordenado, previsto, decidido antecipadamente. No mundo político, tudo é agitado, contestado, incerto. No primeiro, temos a obediência passiva, embora voluntária; no outro, a independência, o desprezo pela experiência e a inveja de toda a autoridade. Em lugar de se prejudicar, estas duas tendências, aparentemente tão opostas, concordam uma com a outra, e parecem prestar-se um mútuo apoio. A religião vê na liberdade civil um nobre exercício das faculdades do homem; no mundo político, um campo concedido pelo Criador aos esforços da inteligência. Livre e poderosa na sua esfera, satisfeita com o lugar que lhe é reservado, ela sabe que seu império é ainda mais firme, porque reina com as suas próprias forças e domina sem apoio nos corações. A liberdade vê na religião uma companheira de lutas e triunfos, o berço da sua infância, a fonte divina dos seus direitos. Considera a religião como a salvaguarda dos costumes; os costumes como a garantia das leis e o penhor da sua própria duração⁴⁴⁶.

O protestantismo inglês e norte-americano orientou a moral religiosa para dar suporte social à democracia através da conciliação do princípio da liberdade com o princípio da responsabilidade. André Biéler⁴⁴⁷ explica que o ensino protestante acerca do *chamamento individual* endereçado por Deus a *cada indivíduo*, sem a mediação de uma hierarquia clerical, fez de cada indivíduo uma pessoa única. Dentro desse contexto, entretanto, o homem fica responsável diante de Deus. Assim, a liberdade apregoada pelo protestantismo não é uma liberdade incondicional, mas, uma liberdade submissa, uma liberdade comedida e controlada, proveniente de uma emancipação espiritual pela conversão.

A responsabilidade individual conferida diretamente a cada crente faz dele um *delegado* da autoridade divina na igreja e na sociedade. Isso se constitui num princípio fundamental para a construção da vida em comum. A *autoridade* comunicada diretamente por Deus ao povo é delegada, de baixo

⁴⁴⁶ ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 334-335

⁴⁴⁷ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 51

para cima, às autoridades humanas, na medida da vocação que lhes é concedida.

Na visão calvinista, é dever das autoridades manter um nível de moral na sociedade correspondente ao Direito Natural, assim como cabe a igreja orar pelas autoridades para cumprirem sua missão. O protestantismo, entretanto, se situou na linha do pensamento de John Wiclif, o qual, no século XIV, se opôs tanto a uma negação do Direito Natural como a uma tendência de absorver a ordem natural dentro da sobrenatural, promovendo, assim, um retorno às concepções da patrística e da igreja primitiva⁴⁴⁸.

⁴⁴⁸ SCHÜLER, Oswaldo. *John Wiclif e a dissolução do Universalismo Medieval*. Canoas: ULBRA, 2002, p. 82

7 O PROCESSO CIVILIZADOR, O ESTADO MODERNO E O PROTESTANTISMO

Gabriel Tarde afirmava que o grande erro do pensamento ocidental foi ter partido do verbo *ser*, em vez do verbo *ter*. Para ele, do princípio *eu sou* não se pode deduzir outra existência senão a minha, daí a negação da realidade exterior. Do postulado *eu tenho*, por sua vez, eu deduzo a minha existência e a realidade além de mim. Todo conteúdo da noção de ser é a noção de ter, mas a recíproca não é verdadeira. A partir dessas conclusões que aproximam o pensamento sociológico da psicologia, Tarde definiu o movimento da civilização como um processo de constituição de novas relações, no caso, as de *dupla face* (possuidor/possuído):

O que é a sociedade? Do nosso ponto de vista, poderíamos defini-la como a posse recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um. A posse unilateral do escravo pelo senhor, do filho pelo pai ou da mulher pelo marido no velho direito, é tão-somente um primeiro passo rumo ao liame social. Graças à crescente civilização, o possuído torna-se cada vez mais possuidor, e o possuidor, possuído; até que, pela igualdade de direitos, pela soberania popular, pela troca equivalente de serviços, a antiga escravidão, tornada mútua, universalizada, faça de cada cidadão ao mesmo tempo o senhor e o servidor de todos os outros.⁴⁴⁹

Norbert Elias explicou o processo civilizador⁴⁵⁰ como sendo responsável pela gênese de uma determinada configuração social (uma economia psíquica com seus ideais de legitimação) da qual surgiram os Estados nacionais e a politização do mundo social. Dentro desse processo, a parlamentarização garantiria a pacificação das relações internas nos Estados,

⁴⁴⁹ TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. Trad. Tiago Seixas Themudo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 85,86.

⁴⁵⁰ ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. 2. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: J. Zahar Ed., 1993, p. 193-297

enquanto a diplomacia fomentaria relações amistosas no plano internacional⁴⁵¹.

Como é perceptível o processo civilizador desemboca na democracia e no Estado de Direito. É caracterizado pela racionalização do Estado, pelo aumento da participação popular e pelo reconhecimento paulatino da autonomia individual no plano interno. No plano externo, pelo fomento de relações de coordenação (e não de dominação).

7.1 Processo Civilizador e Paz

De acordo com o pensamento hobbesiano, a boa sociedade seria aquela que supera o estado bélico de natureza para alcançar a paz mediante a politização. A política, como forma racional de regular as diferenças na vida social, seria o contrário da guerra. Assim, para superar a tensão entre os estamentos sociais, o Estado Moderno passa a monopolizar o uso legítimo da força.

A política vai substituindo a violência e o sistema representativo de partidos passa a ser o mecanismo utilizado para que os cidadãos resolvam suas diferenças. As guerras passam a ser vistas como momentos extraordinários e as sociedades que praticam a vindita como sendo imperfeitas.

Lutero foi um dos que procurou fomentar essa busca pela paz no plano internacional. Em 1527, ele ameaçou o príncipe-eleitor, dizendo que, juntamente com Melancton, abandonaria a Universidade de Wittenberg se ele tomasse parte de uma tencionada guerra preventiva. Como resultado disso, a expedição militar não teve lugar. Em 1542, Lutero impediu que o príncipe-eleitor João Frederico dirigisse seu exército contra Halle para impor seu direito sobre o condado. Helmar Junghans diz que *com isso seguiu sua convicção de que o ofício da pregação teria de contribuir para que a paz fosse preservada, a qual, para ele, era o maior bem da terra*⁴⁵².

⁴⁵¹ O teólogo protestante Hugo Grócio é considerado o pai do Direito Internacional. Na sua obra *De Jure Belli ac Pacis* analisa o direito dos tratados (II. XV) e o direito diplomático (II. XVIII), além de tratar de questões relativas à competência territorial (II. II – IX) e à responsabilidade internacional (I. II. X – XVII).

⁴⁵² JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p.56

Lutero disse aos cristãos:

Ora, isso equivale a dizer que devemos abrir mão de nosso direito por amor à paz, [...] Pois mais importa a paz do que o direito, e mais: **os direitos são estabelecidos por causa da paz** (GRIFO NOSSO).⁴⁵³

Com respeito à democracia, reconhecemos ser verdade que, no século IV a.C., ela já era conhecida em Atenas. Jean Pierre Vernant comenta o seguinte sobre a *palavra*, o principal instrumento da democracia ateniense:

O que implica o sistema da 'polis' é primeiramente uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder. Torna-se o instrumento político por excelência, a chave de toda autoridade do Estado, o meio de comando e de domínio sobre outrem.⁴⁵⁴

Os atenienses conduziam seus negócios por intermédio do discurso, através da persuasão, e não por meio da violência. No plano internacional, entretanto, as cidades gregas viviam em guerras com os "bárbaros" e entre si. A democracia, por outro lado, era vista como apropriada aos gregos, mas não aos outros povos. A liberdade política ou liberdade-participação (poder deliberativo) era reconhecida aos cidadãos (desse conceito estavam excluídos os estrangeiros, os escravos e as mulheres), mas não era reconhecida a liberdade-autonomia, ou seja, a afirmação do indivíduo perante o Estado (os direitos individuais).

No Estado Moderno, entretanto, a paz passa a ser um valor positivo e universal, muito embora não seja absoluto, pois a pacificação não é um processo unidirecional. A violência também integra o processo civilizatório ao servir de instrumento para estabelecer as fronteiras territoriais e a unidade nacional. Dentro desse processo, acontecem algumas situações que podem perpetuar a violência como o desejo nacionalista de ampliar fronteiras e as revoluções que pretendem alterar a ordem social.

⁴⁵³ WA Br 6, 260, 24s; 261, 39-44 (1903). *Apud* JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p. 58

⁴⁵⁴ *As Origens do Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1977, p.33.

O processo civilizatório permitiu a elaboração de um projeto de paz a ser realizado pela democracia e pela diplomacia, estimulou o desenvolvimento e impôs limites à guerra por meio do conceito racional de guerra justa. Márcio Diniz explica:

“Nos tempos antigos, a participação direta no poder, enquanto ofício supremo dos indivíduos, condicionava todas e quaisquer possibilidades da vida comunitária, e influenciava a formação de todas as instituições sociais. A modernidade, no entanto, permite ao indivíduo permanecer politicamente anônimo e não exercer, diretamente, uma influência nas relações políticas; ele se contenta apenas com a segurança das suas atividades e com a garantia de que não sofrerá nenhum impedimento em suas pretensões de livre desenvolvimento de sua personalidade. Mas isso só se tornou possível porque o Estado moderno não é um Estado belicoso. Os indivíduos não constituem famílias isoladas, nem as nações são, umas perante as outras, inimigos potenciais. O Estado moderno assumiu uma opção em favor da paz e do estímulo ao trabalho, à indústria e ao comércio.⁴⁵⁵”

7.2 Influências Protestantes

É oportuno lembrar que os herdeiros da Reforma calvinista estão na origem de três grandes revoluções caracterizadoras do processo civilizador que instaurou o mundo moderno: a primeira grande revolução democrática ocidental (na Grã-Bretanha), a primeira revolução anticolonial (nos Estados Unidos da América) e a primeira revolução industrial (Grã-Bretanha).

No plano individual, o auto-controle passou a ser sinônimo de saúde mental, havendo uma tendência para estimular a disciplina da vida afetiva. Essa perspectiva é derivada do ascetismo intramundano do protestantismo. Ela projeta-se no campo profissional e político, o que se pode ver pela instrução que Lutero deu a cada estamento a partir de sua visão teológica do mundo. Isso aconteceu não só em prédicas e cartas, mas também por meio de escritos especiais.

Em 1523, Lutero instruiu a autoridade secular a respeito de suas tarefas e limites. Em 1524, fez o mesmo em relação aos comerciantes, e, em 1526, com respeito aos militares. Desde 1524, dirigiu-se aos responsáveis por

⁴⁵⁵ DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *Sociedade e Estado no Pensamento Político Moderno e Contemporâneo*. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 1999, p. 41

escolas, a fim de que as crianças não só aprendessem como conseguir o sustento, mas também como exercer sua profissão, tendo-a como uma tarefa confiada por Deus.

É oportuno lembrar que Lutero não compreendia os estamentos (*Stand*) sociologicamente como classes ou estratos, antes, os relacionava às condições de vida nas quais a pessoa tinha que se afirmar. Um estamento não era, para ele, um *status* social, mas um campo de atividades, podendo a pessoa, inclusive, pertencer a mais de um estamento (ex.: quando alguém é professor e pai de família).

Lutero ressaltava o aspecto funcional, observando a existência de deveres confiados por Deus no respectivo campo de atuação. O trabalho, o estamento e a profissão eram formas de cooperação com Deus. Cada estamento deveria ser enaltecido como uma oportunidade de servir a Deus, razão pela qual era reprovável o desprezo ou a ridicularização de qualquer estamento. Desse modo, Lutero não consolidou uma pirâmide estamental hierárquica, mas a criticou. Nesse ponto, o seu pensamento contribuiu para a futura igualdade entre todos nos direitos políticos e civis.

Vianna Moog⁴⁵⁶ mostra que Calvino também foi um grande defensor da igualdade das profissões. O reformador de Genebra fundamentou essa apologia no capítulo doze da primeira carta aos coríntios. Nesse capítulo, Paulo fala da igualdade de importância das variadas funções que o Espírito Santo distribuiu entre os cristãos na igreja. Calvino comparou a igreja com a sociedade e os dons espirituais com as profissões.

A defesa da dignidade das múltiplas profissões foi um argumento religioso contra a escravidão nos EUA. A hierarquia nas várias modalidades de trabalho foi definitivamente superada na América do Norte com a abolição da escravidão e a onda migratória.

Vianna Moog⁴⁵⁷ cita um episódio que se deu em 1941 nos EUA, no qual um banquete foi realizado para comemorar ao mesmo tempo a chegada

⁴⁵⁶ MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre duas culturas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1957, p. 259

⁴⁵⁷ *Op. Cit.*, p. 260

de um escritor famoso e de um campeão de boxe na Califórnia. Seguem palavras esclarecedoras de Moog acerca da influência do calvinismo nos EUA:

Já agora, portanto, vergonha não será trabalhar nesta ou naquela profissão; vergonha será não fazer uso do dom que o Espírito concedeu. Vergonha é não trabalhar, não ser socialmente útil. Esta a mística que se alastrou por todo país e que, no nivelamento das profissões, e das classes, está sendo levada às últimas conseqüências.⁴⁵⁸

7.3 Estado de Direito e Controle Racional

É dentro do processo civilizador que surge o Estado de Direito. Tal Estado nasce do pacto social materializado na Constituição.

O Estado Absolutista supera as distinções político-estamentais, igualando a todos debaixo do poder do Soberano. O enfraquecimento das monarquias, a ascensão econômica da burguesia e o fortalecimento dos parlamentos garantem o fim do Estado Absolutista. O processo de institucionalização e burocratização do Estado despessoaliza o poder. A igualdade de todos perante o Estado passa a implicar também num feixe de direitos oponíveis pelo cidadão ao Estado. A Constituição inviabiliza o governo absolutista ao instituir o princípio da separação de poderes, possibilitando o auto-controle do poder estatal pelo sistema de freios e contra-pesos. Também funciona como pacto entre a sociedade e o Estado na defesa do indivíduo, estabelecendo os direitos fundamentais e o princípio da legalidade como limites à ingerência estatal.

Há uma despessoalização ou institucionalização do poder estatal. O estado passa a ser uma pessoa jurídica. Acontece uma racionalização da organização política. Márcio Diniz comenta o seguinte:

A idéia de soberania, por sua vez, sofreu um deslocamento do seu centro de gravidade. O poder soberano não mais consistia somente num princípio de unidade interna, mas passou a ser concebido como um poder que, agindo sobre a sociedade, tinha a função de realizar as transformações que ela necessitava para evoluir de um sistema de súditos, classes e ordens para uma comunidade formada de cidadãos ativos. A soberania, pouco a pouco, passou a ser de

⁴⁵⁸ *Op. Cit.*, p. 260

titularidade da nação, a soma de todos os cidadãos, e não mais a pessoa do monarca, mesmo que este, ao lado de outros representantes, pudesse exercê-la por delegação.⁴⁵⁹

A soberania continua a ser a característica de superioridade do poder político, mas passa a ser vista como teleologicamente orientada. O Estado é tido como soberano quanto aos meios, mas não quanto aos fins, pois está vinculado ao compromisso de assegurar os direitos fundamentais dos seus cidadãos, conforme os ditames do pacto constitucional.

O governante não apenas está sujeito às leis divinas e às leis fundamentais do reino, como já reconhecera Jean Bodin⁴⁶⁰, mas também deve prestar contas de sua administração para com a sociedade e para com os cidadãos. Em lugar da teoria teológica que tornava o rei responsável apenas perante Deus, coloca-se o governante responsável diante da sociedade nos termos do pacto social. Os indivíduos passam a ter direitos subjetivos públicos, ou seja, direitos oponíveis contra o Estado, e a sociedade, em face à tirania, terá reconhecido o direito natural de resistência.

Essa concepção acerca de um Estado que governa nos limites de um pacto social que concede direitos aos indivíduos e proteção à sociedade é uma projeção política da teologia do pacto, a qual foi desenvolvida pelos puritanos do século dezessete, embora o seu esboço já estivesse presente no pensamento de João Calvino⁴⁶¹. Reconhecendo esse fato é que John Murray observa que *foi na teologia reformada que a teologia do pacto se desenvolveu*⁴⁶².

De acordo com a teologia do pacto, Deus se obrigava ao cumprimento de suas promessas ao homem quando estivessem presentes certas condições. De acordo com o Velho Testamento, Deus celebrou muitas alianças com Israel. No Novo Testamento, porém, a morte vicária de Jesus conquistou direitos para os homens que viessem a crer nele. Na Nova Aliança, Deus não está obrigado

⁴⁵⁹ DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *Sociedade e Estado no Pensamento Político Moderno e Contemporâneo*. Fortaleza: Universidade de Fortaleza, 1999, p. 28-29.

⁴⁶⁰ Cf. BAKER, Keith Michael. *Soouverainité*. In: *Dictionnaire Critique de la Révolution Française*. FRANÇOIS FURET E MONA OZOUF (org.). Paris: Flammarion, p. 889

⁴⁶¹ MURRAY, John. *O Pacto da Graça – Um EstudoBíblico-Teológico*. Trad. Alaíde Bermeguy. São Paulo: Os Puritanos, 2001, p. 5

⁴⁶² MURRAY, John. *O Pacto da Graça – Um EstudoBíblico-Teológico*. Trad. Alaíde Bermeguy. São Paulo: Os Puritanos, 2001, p. 7e 8.

apenas porque fez promessas, mas em razão de a morte expiatória de Jesus ter sido um fato gerador de “direitos” soteriológicos para os crentes. Todos os pactos estavam ratificados por sinais e símbolos (sacramentos) assim como o pacto sócio-político está assinalado pela existência de uma Constituição.

A teologia do pacto é encontrada nos escritos dos puritanos Cocceius, William Perkins, Henry Bullinger e Ursinus. Ursinus explica o pacto como *uma promessa e acordo mútuo entre Deus e os homens, segundo o qual Deus dá garantia aos homens de que lhes será gracioso e favorável... e, por outro lado, os homens se comprometem a crer e se arrepender*⁴⁶³.

A noção de Aliança – observa Danièle Hervieu-Lèger – mobilizou inúmeras reflexões históricas e sociológicas sobre as contribuições do pensamento judaico-cristão para a emergência do conceito de autonomia da modernidade. No judaísmo, a *aliança (Brith, em hebraico)* colocava o futuro da nação de Israel diante de Deus na dependência das escolhas do povo, o que assegurava o princípio da autonomia da história humana. No cristianismo, a humanidade inteira, e não só uma nação, é alcançada pela aliança. O protestantismo, com sua lógica de universalização e individualização, deu ênfase não só ao aspecto abrangente da aliança, mas também ao modo imediato com que ela alcança o indivíduo, ou seja, sem intermediários nacionais, institucionais ou eclesiásticos. O ensino protestante sobre a fé pessoal se tornou *uma peça mestra do universo de representações de que a figura moderna do indivíduo, sujeito autônomo, que governa a própria vida, emergiu progressivamente*⁴⁶⁴.

De acordo com Troeltsch, o calvinismo formulou sua teologia do pacto a partir das alianças de Deus com Israel no Velho Testamento, observando que no contexto e princípios dessas alianças é que se constituíram os reis e as instituições daquela nação.

Gierke, segundo Troeltsch, observa que a noção de pacto político é proveniente das idéias decorrentes do direito natural calvinista. Assim, a lei natural conduz, pela lógica das coisas, à constituição pactuada e à eleição das

⁴⁶³ *The Summe of Christian Religion*. Trad. Henrie Parry (Oxford, 1601), p. 219. Citado em MURRAY, John. *O Pacto da Graça*. Trad. Alaíde Bermeguy. São Paulo : Os Puritanos, 2001, p. 7 e 8

⁴⁶⁴ HERVIEU-LÈGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido: A Religião em Movimento*. Trad. Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradiva, 2005, p. 40-41.

autoridades, que procedem de Deus como sua causa remota. O sistema representativo era reflexo da constituição eclesiástica sinodal e presbiteriana dos calvinistas. Nesse sistema eclesiástico, havia um colegiado regente composto por eleição. Troeltsch lembra que *corresponde ao calvinismo uma participação destacada na procuração dessa disposição para o espírito democrático*⁴⁶⁵.

Alain Peyrefitte, membro da Academia Francesa, opõe a *sociedade hierárquica e desconfiada* àquela que ele denomina de *sociedade confiável, responsável e contratual*. Os países anglo-saxões ou continentais como a Holanda e a Suíça, influenciados pela Reforma calvinista, são exemplos do último tipo de sociedade. Neles, 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*⁴⁶⁶.

Observe-se a seguinte citação de um texto de Jean Baubérot⁴⁶⁷ feitas por André Biéler:

“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 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.”⁴⁶⁸

J. Baubérot destaca a existência de duas tendências dominantes no seio do protestantismo moderno, ambas provenientes da Reforma: uma privilegiando a liberdade (liberalismo político) e a outra, insistindo na

⁴⁶⁵ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 64-65

⁴⁶⁶ PEYREFITTE, Alain. *Le mal français*. Paris, 1976, p. 173. (In BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 31)

⁴⁶⁷ BAUBÉROT, Jean. In *L’Histoire*, número especial, 135, julho-agosto, 1990

⁴⁶⁸ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 29

importância da justiça e da solidariedade sociais (liberalismo social ou socialismo liberal)⁴⁶⁹.

7.4 Ascetismo Intramundano e sua Projeção Política

A formação do Estado de Direito deve muito ao pensamento protestante, principalmente na sua versão calvinista-puritana, em razão também do que Weber chamou de ascetismo intramundano do protestantismo. Tal ascetismo criou o paradigma do auto-controle racional. O fato de ser intramundano o tirou dos mosteiros e o pôs na vida secular, contexto em que o cristão protestante pretendia glorificar a Deus.

O protestante considera o mundo e suas ordens como dados pela criação, sendo também o terreno natural da ação cristã. O mundo é aceito como o cenário de nossa ação prescrita por Deus tanto quanto aceitamos a chuva e o vento. Dentro do mundo, entretanto, deve haver um exercício metódico de renúncia ao próprio mundo assim como a sua superação. O mundo é negado de dentro, sem ser abandonado por fora. A ênfase em torno da diligência no trabalho está associada com a vocação que cada um deve realizar no mundo para agradar a Deus. A negação do gasto supérfluo tanto revela que o objetivo do trabalho não é o deleite como evidencia a prática do domínio próprio e da disciplina dos desejos.

O protestante foi caracterizado pelo espírito de trabalho incansável, por uma disciplina rígida de vida e pela busca do trabalho pelo trabalho, ou seja, para a mortificação da carne. O trabalho não serviria para a ganância e o consumo, mas para uma ampliação constante do próprio trabalho, o que levava a um investimento sempre novo de capital. Nessa conjuntura, o trabalho se fazia racional e sistemático.

As idéias ascético-religiosas do calvinismo tiveram um desenvolvimento similar nos grupos pietistas e batistas. Esses últimos se excluíram da vida pública para se dedicarem à atividade econômica e à condenação dos deleites mundanos.

⁴⁶⁹ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 29

Uma vez que o secularismo tenha feito esquecer o propósito religioso do trabalho profissional no protestantismo, o modo “protestante” de ativismo empreendedor passou a ter outras inspirações: a glória de Deus foi substituída pelo lucro e a interdição ética do gasto supérfluo passou a ser uma economia para novos investimentos. É aí que Weber enxerga uma ligação entre o protestantismo e o capitalismo incipiente.

O puritano, como asceta intramundano, distingue-se de várias maneiras do místico contemplativo. Ele procura o sentido de sua vocação no mundo, enquanto o outro procura saber o sentido do mundo em que foi vocacionado. O ascetismo ativo do protestantismo ressalta o valor da ação, o fiel como instrumento de Deus. O misticismo enfatiza a possessão contemplativa do sagrado, o devoto como receptáculo do divino.

O puritano não defendia a santificação como uma fuga das atividades seculares, mas procurava servir a Deus através da sua vocação secular. A graça e a natureza deveriam estar intimamente ligadas em vez serem consideradas emanações diversamente escalonadas. Assim, um pastor não servia melhor a Deus que um artesão, caso o último estivesse seguindo fielmente o seu chamado divino no mundo. Esse reconhecimento da dignidade das variadas formas de trabalho inspirou as lutas trabalhistas do metodismo nos séculos XVIII e XIX.

Para o asceta calvinista, a conduta do místico era um gozo indolente do “eu”, enquanto o místico reprovava o calvinista por participar nos processos do mundo.

Weber observou que, segundo Sebastian Franck acertadamente reconheceu, o cristão reformado tinha que ser monge por toda a vida, embora a perseguição dos ideais ascéticos se desse através de ocupações seculares. Isso decorria da necessidade de se provar pela atividade secular a fé de cada um⁴⁷⁰.

Lutero observou a importância da vocação secular ao falar da aceitação do desígnio de Deus para cada um como um sentimento piedoso. Já na concepção puritana, a ênfase foi posta no caráter metódico da ascese

⁴⁷⁰ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 11 ed. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo : Pioneira, 1996, p. 84-85

vocacional⁴⁷¹. O luteranismo tolera o mundo em cruz, dor e martírio, pois entende que essas coisas ajudam a reconhecer a condenação do pecado, levando-nos a humildade. O calvinismo subjuga o mundo para glória de Deus em um trabalho árduo através da autodisciplina. Ambos se entregam a uma finalidade divina e ultramundana do mundo, um padecendo e o outro atuando⁴⁷².

Sobre a visão puritana acerca das riquezas, explica Weber:

A riqueza, desta forma, é condenável eticamente, só na medida que constituir uma tentação para a vadiagem e para o aproveitamento pecaminoso da vida. Sua aquisição é má somente quando feita com o propósito de uma vida posterior mais feliz e sem preocupações. Mas, como empreendimento de um dever vocacional, ela não é apenas moralmente permissível, como diretamente recomendada. A parábola do servo que foi desaprovado por não ter aumentado a soma que lhe foi confiada serve para expressar isso diretamente. Querer ser pobre, como repetidas vezes se disse, equivalia a querer ser doente, era reprovável do ponto de vista da glorificação do trabalho e derogatório da glória de Deus. Especialmente a mendicância dos capazes de trabalhar não constitui apenas um pecado de preguiça, mas ainda, de acordo com a palavra do apóstolo, uma violação do dever de amor ao próximo.⁴⁷³

O puritanismo favorecia a prática da economia por reprovar diversões que serviam para expressão de impulsos indisciplinados ou para despertar o orgulho, além de desprezar o prazer irracional dos jogos.

A Ética Protestante não exige uma separação visível do mundo secular, embora determine o equilíbrio no uso das coisas, a disciplina e o comedimento. O “mundo” que o protestante reprova é, na verdade, uma atmosfera de indisciplinada e abuso dentro da vida natural e social. Seguem as palavras de Billy Graham, um pregador batista muito influente no século XX:

O Dr. W. H. Griffith Thomas disse: ‘Há certos elementos na vida cotidiana que em si não constituem pecado, mas que tendem a induzir ao pecado quando usados em excesso. O abuso significa literalmente o uso excessivo, e, em muitos casos, o uso abusivo de coisas lícitas torna-se pecado. O prazer é lícito, mas seu abuso é ilícito. A ambição é parte essencial de um verdadeiro caráter, mas

⁴⁷¹ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 11 ed. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo : Pioneira, 1996, p. 115

⁴⁷² TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 50.

⁴⁷³ *Op. Cit.*, p. 116

deve se concentrar em objetos lícitos e ser praticada na devida proporção. Nossas atividades diárias, leituras, roupas, amizades e outros aspectos semelhantes da vida são todos lícitos e necessários, mas podem com facilidade se tornar ilícitos, desnecessários e prejudiciais. Pensar nas necessidades da vida é em absoluto essencial, mas isto pode facilmente levar à ansiedade, e, assim como Cristo nos lembra na parábola, as preocupações desta vida sufocam a semente espiritual no coração. Ganhar dinheiro é necessário a subsistência, mas ganhar dinheiro pode degenerar-se em amor ao dinheiro, e, então, a ilusão da riqueza entra em cena e destrói nossa vida espiritual. **Assim, o mundanismo não se limita à classe social, ocupação ou circunstância específica, de modo que não podemos distinguir uma classe de outra e chamar uma de mundana e a outra de não mundana... uma de espiritual e a outra de não espiritual. O mundanismo é um estado de espírito, uma atmosfera e uma influência que permeiam a vida e a sociedade humana como um todo, e é preciso proteger-se deles constante e arduamente.** (GRIFO NOSSO)⁴⁷⁴

Dentro dessa perspectiva de vida, foi que o casamento no protestantismo não ficou sendo algo inferior ao celibato. O casamento atende a um desejo natural, sendo pecaminoso o abuso desse desejo (fornicação e adultério), do mesmo modo que há uma necessidade natural de alimentar-se que pode degenerar pelo excesso no comer (gula).

Esse modelo ético-racional de vida do puritano refletiu-se no campo político através da rejeição do Estado absolutista fundado na **vontade** do soberano. Foi preferido o Estado de Direito, controlado por um pacto **racional**. Segundo Nelson Saldanha, a influência do puritanismo no século XVIII sobre o comportamento dos líderes políticos se refletiu no surgimento da necessidade de uma Constituição escrita que garantisse uma estrutura estável. Saldanha diz que a idéia puritana de um pacto religioso adquiriu forma secular e se ligou aos esquemas republicanos idealizados na literatura política clássica⁴⁷⁵.

Saldanha comenta que o puritanismo teve forte importância no iluminismo inglês e no liberalismo. Ele cita como exemplos uma obra de William Prynne escrita em 1643 sobre o poder do Parlamento, as obras políticas de John Milton e muito mais. Sua conclusão é a mesma que aqui se pretende demonstrar:

Nestes debates ingleses se situa um dado fundamental: o pleito por um documento escrito e unificado (é expressão de Karl Loewenstein)

⁴⁷⁴ GRAHAM, Billy. *Em Paz com Deus*. 3ª ed. Trad. Soraia Guedes. São Paulo: Record, 1995, p. 157

⁴⁷⁵ SALDANHA, Nelson. *Formação da Teoria da Constituição*. 2ª ed. São Paulo: Renovar, 2000, p.63

apto a fundar e limitar o poder político. O espírito puritano, disciplinado na obediência à lei e na severa discussão conceitual, orientou essa exigência em dimensão quase religiosa.⁴⁷⁶

7.5 Controle Racional e Atividades Profissionais

O puritanismo protestante reprovava o egoísmo, o que o levava a estimular a solidariedade, razão pela qual predominaram os minifúndios e fortes laços associativos entre os protestantes que colonizaram os EUA. Qualquer puritano concordaria com as palavras de João Wesley, o famoso pregador inglês do século XVIII, segundo as quais *aqueles que ganham tudo o que podem e poupam quanto podem também devem dar tudo o que podem*⁴⁷⁷.

A observação, todavia, que se fazia era que até as esmolas e a distribuição de riquezas deveria ser racional. A preocupação social se dava num contexto de reflexão. É Weber quem recorda uma proposta do puritano Cromwell ao Parlamento em setembro de 1650: *Reformai, por favor, os abusos de todas as profissões; e se houver alguma que empobrecer a muitos para enriquecer uns poucos, ela não convém à comunidade.*⁴⁷⁸

A proposta de Cromwell evidencia a existência de uma preocupação com uma moral social para as atividades profissionais ao lado daquela moral individual relativa ao trabalho para a glória de Deus. Tal preocupação veio a estar presente muito tempo depois em Durkheim. Para o sociólogo francês, era inadmissível a tese dos economistas liberais segundo a qual a esfera econômica da sociedade se auto-regula por si mesma.

A função econômica, conforme reconhecia Durkheim, havia tido um desenvolvimento que jamais tivera, deixando de ser uma função secundária abandonada às classes inferiores. Diante dela, recuaram as funções militares, administrativas e religiosas. A função científica, por sua vez, tinha o seu prestígio aos olhos da sociedade a depender do serviço prestado às profissões econômicas. Apesar disso, a função econômica continuava a ser uma função social e, como tal, precisava de ordenação ética:

⁴⁷⁶ *Op. Cit.*, p.58

⁴⁷⁷ *Apud* WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 11 ed. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo : Pioneira, 1996, p. 126

⁴⁷⁸ *Op. Cit.*, p. 55

Não é possível que uma função social exista sem disciplina moral. Pois, caso contrário, só há confronto de apetites individuais, e, como eles são naturalmente infinitos, insaciáveis, se nada os regula, não poderiam regular-se por si mesmos.⁴⁷⁹

Durkheim, entretanto, não veria a proposta de Cromwell como apropriada, embora compartilhasse a sua preocupação. É que ele dizia que os grupos interessados, e não o Estado, deveriam funcionar como órgãos reguladores da vida econômica⁴⁸⁰. A sociedade política, por sua vez, seria formada pela reunião de um número mais ou menos considerável desses grupos, chamados de grupos secundários, submetidos a uma mesma autoridade soberana⁴⁸¹. O Estado seria formado pelos agentes da autoridade soberana, o órgão eminente da sociedade política⁴⁸².

7.6 Controle Racional e Política

No campo político, o ensino protestante concernente à disciplina racional como caminho de santificação, bem como sobre a salvação como uma experiência individual, foi laicizado, fazendo brotar o Estado de Direito, regulado pela Constituição e reconhecedor dos direitos individuais da pessoa humana. J. J. Gomes Canotilho comenta: *O Estado de Direito é um Estado constitucionalmente conformado. Pressupõe a existência de uma Constituição e a afirmação inequívoca do 'princípio da constitucionalidade'*⁴⁸³.

Calvino disse acerca das autoridades governamentais:

Elas não devem governar em interesse próprio, mas para o bem do público; tampouco são imbuídas de poder ilimitado, mas daquele que é restrito para o bem-estar de seus súditos.⁴⁸⁴

⁴⁷⁹ DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 14.

⁴⁸⁰ *Op. Cit.*, p.42 e 43.

⁴⁸¹ *Op. Cit.*, p. 63

⁴⁸² *Op. Cit.*, p. 67

⁴⁸³ CANOTILHO, J. J. *Fundamentos da Constituição*. Coimbra: Coimbra, 1991, p. 82

⁴⁸⁴ CALVINO, João. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1947, p. 481

Antes de Calvino, Lutero já tinha mencionado a necessidade de o governo está adstrito aos limites da lei, levando em conta a inclinação do homem para o pecado:

A justiça e a sabedoria do nosso governo terreno tem de ser estudada e controlada. Seria uma coisa boa se o imperador, o príncipe ou um senhor fossem, por natureza, sábios e capazes de julgar o direito pelo coração... Mas porque tais são aves raras e o exemplo deles perigoso como, igualmente, pelo bem daqueles que são incapazes de fazer essas coisas por natureza, é melhor que o governo se apóie nas leis comuns que estão escritas de modo que possa haver a maior estima e respeito e não sejam necessários nem milagres nem dons especiais.⁴⁸⁵

É interessante que foi no governo puritano de Cromwell que foi promulgado, em 16 de dezembro de 1633, o *Instrument of Government*, contendo 42 artigos. Esse documento é considerado a primeira Constituição escrita que apareceu no mundo, em bases modernas, sendo, portanto, de caráter nacional e limitativo, e servindo, depois de padrão ao constitucionalismo americano de descendência inglesa⁴⁸⁶.

O governo constitucional de Cromwell era um reflexo da ética adotada em sua própria vida. John Milton explicou:

Antes de mais nada ele adquiriu o governo de si mesmo e sobre si mesmo alcançou as mais extraordinárias vitórias de tal sorte que desde o primeiro instante em que enfrentou o inimigo extremo já era um veterano combatente, profundo conhecedor das exigências e armadilhas de guerra.⁴⁸⁷

Em 1659, um homem chamado Fletcher testemunhou que Cromwell vivia *nas condições de um príncipe com a moderação de um homem privado*, enquanto Lucy Hutchinson, uma oponente do Lorde Protetor, admitiu

⁴⁸⁵ WA 30, II, 558 (Sermon on Keeping Children in Scholl, 1530). Ver a citação em WINGREN, Gustaf. *A Vocação Segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 161-162.

⁴⁸⁶ MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *Hermenêutica e Unidade Axiológica da Constituição*. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 171. Vide BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros, 1993, p. 68

⁴⁸⁷ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p.17.

que a sua grandeza natural fez com que ocupasse muito bem o lugar que usurpara⁴⁸⁸.

O grande defensor do liberalismo político foi um protestante de formação puritana: John Locke. O liberalismo jurídico, por sua vez, foi teorizado por um protestante formado dentro do pietismo luterano: Immanuel Kant.

Segundo Günther Roth⁴⁸⁹, Weber entendia ser o puritanismo o antecessor do liberalismo e individualismo moderno. Havia um conteúdo político nas lutas por liberdade religiosa empreendidas pelos puritanos. De acordo com Weber, a afirmação bíblica de que *importa antes obedecer a Deus que aos homens*, cujas raízes já se encontravam no judaísmo, foi bem compreendida pelos puritanos, tornando-se um elemento criativo na sociedade ocidental. É por este caminho que Weber procura mostrar a grandeza das instituições políticas inglesas, chegando mesmo a confessar o seguinte acerca da Alemanha e de si próprio numa carta endereçada a Adolf Harnack no começo de 1906:

O fato de a nossa nação jamais ter sido formada na escola do protestantismo ascético é a fonte de tudo que eu odeio nela e em mim mesmo.⁴⁹⁰

Sobre as palavras de Weber citadas acima observa Jessé Souza:

Essa impressionante confissão não é um dado isolado no contexto da obra weberiana. Bem ao contrário, ela é um resumo de toda uma concepção de mundo que está na base dos temas que comandaram a curiosidade de Max Weber. De início ela significa uma relativização da contribuição francesa para o racionalismo ocidental. A Revolução Francesa, apesar do alvoroço que provoca, não se compara a uma verdadeira revolução da consciência como a do protestantismo ascético. Instituições não se derrubam pela violência ou pelo sangue da vingança e do ressentimento. Uma real mudança intitucional advém da **conversão dos corações e mentes das pessoas**. Isto tem tudo a ver com o método compreensivo da metodologia weberiana, com o interesse histórico e genético de sua sociologia e com o potencial heurístico da racionalização religiosa ...⁴⁹¹

⁴⁸⁸ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 478.

⁴⁸⁹ ROTH, Günther & LEHMANN, Hartmut. *Weber's Protestant Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

⁴⁹⁰ *Apud* ROTH, Günther & LEHMANN, Hartmut. *Weber's Protestant Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 85

⁴⁹¹ WAIZBORT, Leopoldo (org.) *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo: EDUSP, 2001, p. 76-77.

7.7 Associativismo

Sérgio Buarque de Holanda afirmou que os católicos espanhóis e portugueses antipatizavam as doutrinas protestantes que desprezavam o livre-arbítrio humano e as obras meritórias como caminho de salvação. No protestantismo sempre se ensinou a total depravação do homem não redimido⁴⁹², de modo que não era concebível salvação senão pela iniciativa e graça de Deus. Os espanhóis e portugueses, por outro lado, nunca se sentiram à vontade em um mundo onde os méritos e as recompensas individuais não encontrassem pleno reconhecimento.

A visão religiosa ibérica também desfavorecia ao espírito associativo presente entre os protestantes, pois a igualdade na dependência de Deus aproximava os protestantes, enquanto a procura de reconhecimento para os méritos criava um tipo de individualismo desinteressante à comunidade. Sérgio Buarque de Holanda comenta o seguinte sobre a mentalidade dos espanhóis e portugueses:

Foi essa mentalidade, justamente, que se tornou o maior óbice, entre eles, ao espírito de organização espontânea, tão característica de povos protestantes, e, sobretudo, de calvinistas. Porque, na verdade, as doutrinas que apregoam o livre-arbítrio e a responsabilidade pessoal são tudo, menos favorecedoras da associação entre os homens. Nas nações ibéricas, à falta dessa racionalização da vida, que tão cedo experimentaram algumas terras protestantes, o princípio unificador foi sempre representado pelos governos. Nelas predominou, incessantemente, o tipo de organização política artificialmente mantida por uma força exterior, que, nos tempos modernos, encontrou uma das formas características nas ditaduras militares.⁴⁹³

Sérgio Buarque de Holanda entende que uma digna ociosidade sempre pareceu mais excelente aos espanhóis e portugueses do que a luta pelo pão de cada dia. Assim, enquanto os protestantes exaltavam o esforço manual, as nações ibéricas se colocavam no ponto de vista da Antiguidade

⁴⁹² Trata-se da corrupção extensiva e não na corrupção intensiva. Isso significa que, embora o homem não faça todo o mal que pode (corrupção intensiva), ele não faz todo o bem que deve (corrupção extensiva). Não há faculdade no homem que não tenha sido atingida pelo pecado.

⁴⁹³ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 37-38

Clássica segundo o qual isso pertencia ao homem-escravo e não ao homem-livre.

Também se compreende que a carência dessa moral do trabalho se ajustasse bem a uma reduzida capacidade de organização social. Efetivamente o esforço humilde, anônimo e desinteressado é agente poderoso da solidariedade dos interesses e, como tal, estimula a organização racional dos homens e sustenta a coesão entre eles. Onde prevaleça uma forma qualquer de moral do trabalho dificilmente faltará a ordem e a tranqüilidade entre os cidadãos, porque são necessárias, uma e outra, à harmonia dos interesses. O certo é que, entre os espanhóis e portugueses, a moral do trabalho representou sempre fruto exótico. Não admira que fossem precárias, nessa gente, as idéias de solidariedade.⁴⁹⁴

A visão protestante favoreceria mais a solidariedade espontânea que a ibérica, a qual, por sua vez, só conseguia manter a ordem pela centralização excessiva do poder, uma herança política proveniente das formas de organização adotadas pelos jesuítas e pelo Santo Ofício⁴⁹⁵.

No protestantismo, portanto, foram firmadas não apenas as bases dos direitos individuais, mas também dos coletivos. Destaque houve para a liberdade de associação, um direito individual de expressão coletiva.

A mentalidade associativista dos protestantes justifica a ampla aceitação que as teorias contratualistas tiveram entre os puritanos e os huguenotes. Segundo Locke, o pacto social permite a transferência do monopólio da coação ao Estado sob o compromisso de o ente público máximo ser o guardião dos direitos individuais. Quando o Estado não cumpre a sua parte no pacto, a sociedade tem direito de resistência.

Pensadores de herança protestante, como Hugo Grócio, Locke e Kant, foram todos contratualistas. J. J. Rousseau, o famoso contratualista democrático, se orgulhava de ser um cidadão de Genebra. Ele disse o seguinte acerca do reformador protestante João Calvino:

Os que consideram Calvino como simples teólogo conhecem mal a extensão de seu gênio. A redação de nossos sábios editos, em que ele teve importante participação, fazem-lhe tanta honra quanto sua

⁴⁹⁴ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.39

⁴⁹⁵ BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 39

instituição. Seja lá qual for a revolução que o tempo venha a introduzir em nosso culto, enquanto o amor da pátria e da liberdade não se extinguir entre nós, jamais a memória desse grande homem deixará de constituir uma benção.⁴⁹⁶

7.8 Mecanicismo e Organicismo

Os mecanicistas foram os teóricos que conceberam a sociedade como o resultado do contrato social. Para tais pensadores, a sociedade é fruto de uma associação de indivíduos (atomismo) criada por deliberação racional para superar o estado de natureza. Os mecanicistas geralmente possuem uma tendência democrática, sendo Thomas Hobbes, defensor de um contratualismo autoritário, uma exceção a essa regra.

Em oposição ao mecanicismo, há o organicismo. Dentro dessa visão, a sociedade teria uma formação natural e espontânea. Ela não seria definida como uma comunhão de interesses, mas como um corpo determinado pela diversidade de necessidades. Assim, enquanto o mecanicismo toma o contrato de uma sociedade civil ou comercial como paradigma, o organicismo vale-se da família como referencial de sua concepção social.

O mecanicismo é uma teoria filosófica, enquanto o organicismo é uma teoria sociológica. A teoria mecanicista predominou entre os protestantes como uma hipótese racional para conceber um Estado de Direito de inclinação democrática. André Biéler comenta o seguinte sobre a República constituída pela Revolução Puritana na Inglaterra:

Historiadores ingleses chamam essa primeira revolução de 'Guerra Civil', reservando o termo 'Revolução' para os acontecimentos que se desenrolam 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

⁴⁹⁶ ROUSSEAU, J. J. *Contrato Social*. Trad. Antônio de Pádua Donesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 49

Parlamento, eleitas pelo povo e representando o povo, tem 'o poder supremo' na nação⁴⁹⁷.

Ferdinand Töennies distinguiu sociedade de comunidade. A última era uma formação natural e orgânica que resultava de laços afetivos. Era anterior à primeira. A sociedade, por sua vez, era fruto de uma associação racional de indivíduos que queriam atingir os mesmos fins. A comunidade seria um organismo, enquanto a sociedade seria uma organização.

Durkheim dividia a solidariedade social em mecânica e orgânica. Inversamente à relação suposta por Toennies entre comunidade (orgânica) e sociedade (mecânica), Durkheim concebia a solidariedade mecânica como anterior à orgânica.

A solidariedade mecânica seria uma solidariedade por semelhança que caracterizaria de forma marcante as sociedades primitivas. Dela resultaria o Direito repressivo com sanções pessoais. A solidariedade orgânica é fruto da divisão do trabalho social. Está simbolizada por um Direito integrativo com sanções patrimoniais.

Segundo Durkheim, a divisão do trabalho social permitiu o reconhecimento do valor da pessoa humana. Ele diferencia a solidariedade resultante da divisão social do trabalho da solidariedade por semelhança, dizendo:

Bem diverso é o caso da solidariedade produzida pela divisão do trabalho. Enquanto a precedente implica que os indivíduos se assemelham, esta supõe que eles diferem uns dos outros. A primeira só é possível na medida em que a personalidade individual é absorvida na personalidade coletiva; a segunda só é possível se cada um tiver uma esfera de ação própria, por conseguinte, uma personalidade.⁴⁹⁸

O protestantismo calvinista, dentro desse contexto do mecânico e do orgânico, é paradoxal. Para entendê-lo, é preciso distinguir formação e vida da sociedade. É suposta uma **formação** mecânica da **sociedade política** como condição racional para um Estado de Direito, que, sendo laico, garante a

⁴⁹⁷ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Paulo Monoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 81

⁴⁹⁸ DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 108.

liberdade religiosa. Por outro lado, a valorização das múltiplas profissões pela sua associação com uma vocação divina a ser realizada no mundo, favoreceu a uma concepção orgânica da **vida da sociedade civil**. Abraham Kuyper diz que o calvinismo defendia a vida orgânica da sociedade e o caráter mecânico do governo⁴⁹⁹.

A Reforma, ao atribuir valor moral às atividades terrenas, deu significado religioso ao trabalho secular cotidiano. Weber comenta:

Em tal ponto, não há mais dúvida de que essa qualificação moral da atividade terrena foi uma das elaborações mais cheias de conseqüências do Protestantismo, e especialmente do próprio Lutero, a ponto disso já constituir um lugar comum⁵⁰⁰.

O emprego mais humilde foi considerado um chamado de Deus para o bem da sociedade, conforme a interpretação dada ao versículo vinte e quatro do capítulo sete da Primeira Carta de Paulo aos Coríntios. Desse modo, a ocupação secular não era um simples meio de ganhar dinheiro, mas um ato de serviço a Deus.

A *vocação* na interpretação protestante era uma categoria de vida capaz de servir ao bem-estar dos outros, de modo que a devoção ao ofício pudesse ser vista como manifestação de amor. Ela não se limitava à ocupação profissional, mas incluía também as ordens biológicas (pai, mãe e filho), envolvendo, portanto, tanto as esferas do lar como a dos ofícios. Segundo esse ensino, Deus operava no mundo através das “ordens” (do casamento, da escola, do governo, etc.). Até os que não seguiam o evangelho estariam servindo a Deus nesses *estados*, ainda que não o soubessem.

Na visão luterana, a vocação pertence a este mundo, não ao céu; ela se dirige diretamente ao próximo, não a Deus. Agricultores e pescadores, assim como os homens que manuseiam ou comercializam os gêneros da criação, entregam as dádivas de Deus ao próximo, mesmo quando não têm o objetivo de servir. Há, portanto, uma conexão entre a obra de Deus na criação e sua obra através dos ofícios. A vocação, no entanto, assim como toda boa

⁴⁹⁹ KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa, Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 98.

⁵⁰⁰ WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Trad. M. irene de Q. f. Szmrecsányi, Tomás J. M. K. Szmrecsányi. 11ª ed. São Paulo : Pioneira, 1996, p. 54

obra, não tem valor nenhum no céu, perante Deus. As boas obras e a vocação (que devem ser expressões de amor) existem em função da terra e do próximo, não em função de Deus e da eternidade. O próximo é que precisa de nossas boas obras, não Deus. É a fé que Deus quer. A fé se eleva para o céu, ou seja, entra em um reino diferente, na eternidade.

A direção da vocação é para baixo, onde somos cooperadores de Deus na área da *libertas in externis* (liberdade nas coisas externas). A *cooperatio* acontece no reino terreno, onde nossas obras são feitas para benefício do próximo. Ao se elevar para Deus, porém, o homem é passivo e receptivo, pois a servidão da vontade prevalece. A fé ascendente recebe o que Deus faz (*operatio Dei* – operação de Deus), não havendo, portanto, cooperação.

De acordo com as convicções protestantes, não adianta alegar fé entre os homens se ela não for manifesta por obras. Também não adianta alardear a realização de obras diante de Deus, pois Ele não precisa delas. É preciso ter cuidado para dar a cada um o que é seu. Ao próximo não podemos recusar as obras e a Deus não podemos negar a fé. Por outro lado, a fé não justificará nossa indiferença perante o próximo e as obras não nos permitirão vanglória diante de Deus.

O indivíduo está **só** diante de Deus (céu) através da fé, mas, no reino terreno, está sempre **in relatione**, sempre vinculado ao outro. Sobre a terra (*super terram*), ocupa uma grande variedade de ofícios ou estados enquanto diante da face de Deus no céu (*in coelo coram deo*) afirma sua individualidade.

Na outra vida, não haverá cônjuges ou filhos. Também não existirão os ofícios. Lá todos serão iguais. O reino da fé é o reino da igualdade. Quando alguém se volta para Deus em oração, não se apóia em seu *estado*. A pessoa não está *in relatione*. Cada qual está sozinho perante Deus. É por isso que os que gozam de preeminência nessa vida precisam se humilhar quando praticam atos de culto. Não podem alegar sua condição terrena diante de Deus.

A visão luterana das vocações, tomada do ponto de vista sociológico, mostra a importância das funções sociais (ênfase do organicismo)

sem fazer desaparecer a individualidade dos sujeitos que as exercem (ênfase do mecanicismo). Nesse aspecto, percebe-se uma aproximação do pensamento teológico de Lutero com o pensamento sociológico (não teológico) de Simmel.

Simmel distingue três *a priori* sociológicos da associação. Frédéric Vandenberghe os denomina de *a priori* da estrutura, *a priori* do papel e *a priori* da individualidade⁵⁰¹.

O *a priori* da estrutura coloca a sociedade como um sistema objetivo de posições sociais funcionalmente interconectadas. O *a priori* do papel é o corolário do *a priori* da estrutura, pois a pessoa é identificada com uma rede viva de funções pelo papel social que assume frente aos outros. No *a priori* da individualidade, por sua vez, a tendência à associação é compensada pela tendência ao isolamento. Essa última é o complemento necessário do *a priori* do papel, corrigindo o excesso de sociologismo que pode se vincular a ele. O indivíduo é sempre mais do que membro da sociedade, pois jamais desaparece totalmente atrás de seu papel.

Dentro dessa mesma perspectiva, também se expressa Peter L. Berger:

Por outro lado, há sempre elementos da realidade subjetiva que não se originaram na socialização, tais como a consciência da existência do próprio corpo do indivíduo anteriormente e à parte de qualquer apreensão dele socialmente apreendida. A biografia subjetiva não é completamente social. O indivíduo apreende-se a si próprio como um ser ao mesmo tempo interior e exterior à sociedade⁵⁰².

Berger reforça sua posição associando-a a afirmação de Simmel segundo a qual a auto-apreensão do homem se dá como sendo simultaneamente a sociedade interna e a externa. Faz também alusão ao conceito de “excentricidade” de Plessner⁵⁰³.

⁵⁰¹ VANDENBERGHE, Frédéric. *As Sociologias de Georg Simmel*. Trad. Marcos Roberto Flamínio Peres. Bauru, SP: Edusc, 2005, p. 98-100.

⁵⁰² BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 179-180

⁵⁰³ BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 180

A dialética entre mecanicismo e organicismo na compreensão protestante do homem e de suas relações na vida social também deriva da projeção de uma certa concepção evangélica de igreja na sociedade. Examinemos, por exemplo, os congregacionais e os batistas. Eles criam, juntamente com todos grupos reformados, na distinção entre igreja invisível e igreja visível. A igreja invisível é um organismo - o corpo místico de Cristo - ao qual estão ligados todos os verdadeiros crentes por uma união espiritual com Cristo. No corpo de Cristo, cada membro (crente) teria uma função específica para cujo desempenho o Espírito Santo concedia dons. Para fazer manifesta em uma localidade a igreja mística, os cristãos deveriam se associar voluntariamente numa congregação (igreja visível). A voluntariedade da associação (pacto), característica de uma concepção mecanicista, era especificamente defendida pelos congregacionais e batistas. Nessas denominações, havia o que Weber colocou na sua categoria sociológica de *seita*, distinta de sua categoria de *igreja*:

O caráter 'associativo compulsório' da Igreja, principalmente pelo fato de alguém ter 'nascido' nela, é responsável por sua estrita diferenciação de uma mera 'seita', cuja principal marca distintiva reside, na verdade, em seu caráter 'associativo voluntário', pois admite em suas fileiras somente aqueles que têm as qualidades religiosas requeridas⁵⁰⁴.

7.9 A Divisão do Trabalho Social e a Racionalidade Protestante

Durante a Reforma, foi muito comum comparar a distribuição de dons e funções entre os crentes no "corpo de Cristo" (igreja), retratada pelo apóstolo Paulo na sua carta aos coríntios, com a realização zelosa das múltiplas vocações seculares, tendo em vista a glória de Deus e a "saúde" da sociedade.

André Biéler⁵⁰⁵ menciona como a fé reformada reabilitou o comércio anteriormente menosprezado na sociedade medieval. Ele explica

⁵⁰⁴ WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, Gerard Georges Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002, p. 113.

⁵⁰⁵ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 130-131.

que, na ótica de Calvino, todos são convocados a uma missão particular. Isso coloca uns na dependência dos outros no que respeita ao trabalho e aos serviços. A divisão do trabalho era vista como um desígnio de Deus para estimular a solidariedade entre os homens. Essa solidariedade implica troca permanente entre os indivíduos e reciprocidade de serviços. O comércio, assim compreendido, era sujeitado a uma ordem moral. A ganância e a desonestidade eram reprovadas, pois era ressaltado o fato de cada um estar cumprindo uma vocação diante de Deus.

Os protestantes reformados poderiam muito bem concordar a afirmação de Durkheim:

Numa palavra, por um de seus aspectos, o imperativo categórico da consciência moral está tomando a seguinte forma: **Coloca-te em condições de cumprir proveitosamente uma função determinada.**⁵⁰⁶ (GRIFO NOSSO)

O processo social é um processo de diferenciação que gera a divisão do trabalho. Partindo de uma unidade originária, simples e indiferenciada, se caminha para uma diferenciação, mas a nostalgia da unidade original conduz a uma antecipação utópica de reconciliação e integração (unidade complexa)⁵⁰⁷. Assim, o homem diferencia-se da natureza pelo trabalho que exerce sobre ela e distingue-se dos outros homens pela divisão do trabalho.

Durkheim entendia que a divisão do trabalho social é um fenômeno ligado à moral. Ela fomenta o reconhecimento da dignidade individual da pessoa humana e a solidariedade social. *Já que a divisão do trabalho se torna a fonte eminente da solidariedade social, ela se torna, ao mesmo tempo, a*

⁵⁰⁶ DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 6

⁵⁰⁷ Em obra por nós já publicada, aplicamos esse princípio ao desenvolvimento dos princípios jurídicos. Do valor do homem (dignidade humana, dignidade da pessoa humana) surgem direitos diferenciados (à vida, à liberdade, à imagem, à livre opinião, assim como os direitos sociais, etc). Esses direitos estão muitas vezes em colisão no caso concreto, o que reclama um princípio hermenêutico de integração – o princípio da proporcionalidade. (Vide MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *Hermenêutica e Unidade Axiológica da Constituição*. 3ª ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 203-207). Leopoldo Waizbort explica que, segundo Simmel, “a cultura é o caminho de uma unidade fechada, passando pela multiplicidade que se desdobra rumo a uma unidade desdobrada.” (WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 294).

*base da ordem social*⁵⁰⁸. Onde a sociedade é uma massa indiferenciada, a paixão triunfa sobre a razão. O grupo é o referencial de valor, esmagando a importância do indivíduo. Os sentimentos coletivos são móveis incitantes da violência. O sociólogo francês nota que as paixões conduzem à violência e a violência desperta forças homicidas. Por esse motivo, Kant procurou afastar a paixão da moral. O ato moral lhe parecia um ato da razão. Obviamente, é impossível uma sociedade sem paixões e, logo, sem homicídios, mas ressaltar o valor do indivíduo e da razão humana é imprescindível à saúde social.

Nos países protestantes, por exemplo, onde se ressalta com maior ênfase o valor do indivíduo e das diversas funções sociais, o número de homicídios é mais reduzido que nos países católicos. Durkheim constata o fato:

Sabe-se que o protestantismo é uma religião muito mais individualista do que o catolicismo. Cada fiel realiza sua fé mais livremente, dependendo mais de si mesmo ou de sua reflexão pessoal. O resultado é que os sentimentos coletivos comuns a todos os membros da Igreja protestante são menos numerosos e menos fortes ou, pelo menos, tomam necessariamente o indivíduo por objeto. Ora, a aptidão para o homicídio é incomparavelmente mais forte nos países católicos do que nos países protestantes. Em média, os países católicos da Europa fornecem 32 homicídios por um milhar, os países protestantes nem 4. Os três países que, desse ponto de vista, estão à frente de toda a Europa são não apenas católicos, mas fundamentalmente católicos: a Itália, a Espanha e a Hungria.⁵⁰⁹

Dentro do Processo Civilizador, pode-se fazer uma articulação entre a evolução das estruturas sociais e os comportamentos individuais. Assim, onde a divisão das funções está pouco desenvolvida e não há a monopolização do exercício da violência física, os vínculos de dependência entre os membros da sociedade são menores. Nos lugares em que o protestantismo triunfou, todavia, as funções foram cada vez mais diferenciadas, aumentando as relações de dependência. Nesse tipo de sociedade, a

⁵⁰⁸ DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. Trad. Eduardo Brandão. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 423.

⁵⁰⁹ DURKHEIM, Émile. *Lições de Sociologia*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 165. Em sua obra sobre *Suicídio*, Durkheim observou uma taxa maior de suicídio nos Estados protestantes alemães que nos Estados católicos. Isso provavelmente se deu porque o católico busca sentido para sua vida na instituição religiosa a que está filiado, a qual goza de estabilidade histórica. O protestante, por sua vez, como enfatiza a fé pessoal e um relacionamento direto com Deus para dar sentido à vida, entra em crise existencial sempre que essa fé está ausente.

incapacidade de reprimir as paixões leva a uma marginalização, ou seja, compromete a própria existência social do indivíduo. É nesse contexto que vai surgindo *o homem civilizado, senhor de suas emoções e capaz, em um mundo cada vez mais complexo, de harmonizar suas ações com as dos outros*⁵¹⁰.

De acordo com Georg Simmel, há duas formas de individualismo: o quantitativo e o qualitativo⁵¹¹. O primeiro ressalta a independência individual (liberdade-autonomia) e a igualdade de todos. O segundo está relacionado com a diferença, especificidade e singularidade pessoal. Na cidade grande, o individualismo quantitativo é expresso na livre concorrência, enquanto o individualismo qualitativo revela-se na divisão do trabalho. Em seus embates com o Estados absolutistas, o protestantismo defendeu o individualismo quantitativo, e, na forma de organização da sociedade, fez apologia do individualismo qualitativo. O primeiro devia orientar a relação Estado-indivíduo, enquanto o segundo deveria modelar a relação sociedade-indivíduo. Em livro de nossa autoria, fazemos a distinção entre o que é chamado de *dignidade humana* e o que se denomina de *dignidade da pessoa humana*. O primeiro referencial axiológico trata do homem abstrato (individualismo quantitativo) e o segundo referencial trata do homem concreto (individualismo qualitativo). Na referida obra, desenvolvemos ainda uma exposição teórico-filosófica das raízes protestantes desses dois paradigmas éticos⁵¹².

7. 10 Vocação e Dignidade Individual no Protestantismo

Lutero insistia consideravelmente no caráter situacional da vocação. Cada um receberia uma graça especial para o seu peculiar estado de vida. A própria ética não se limitava a regras fixas, mas implicava na capacidade de encontrar pela fé e pelo amor aquilo que convém a cada situação. Por este motivo, ele recomendava a leitura do saltério em lugar do estudo das lendas sobre os santos. Os santos seriam exemplos de fidelidade

⁵¹⁰ LALLEMENT, Michel. *História das Idéias Sociológicas: De Parsons aos Contemporâneos*. Petrópolis : Vozes, 2004, p. 242.

⁵¹¹ SIMMEL, Georg. *Die beiden Formen des Individualismus*. In *Das freie Wort*, Frankfurt, ano 1, 1901-2, pp. 397-403.

⁵¹² MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *Hermenêutica e Unidade Axiológica da Constituição*. 3^a. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004, p. 123-143

às suas tarefas, mas deveríamos mostrar a **nossa** fidelidade em **nossas próprias tarefas**⁵¹³.

O reformador alemão fazia um juízo negativo sobre a *imitatio*. Imitar seria copiar algum padrão de ação independente da época e do lugar. Ele opunha vocação à imitação. A vocação seria uma participação do homem na liberdade criativa de Deus⁵¹⁴.

Enquanto, para Lutero, o nivelamento de todos diante de Deus (céu), acima e além das variadas funções terrenas, fazia surgir a noção de igualdade entre os homens, a forma singular de exercício de cada vocação era a base da dignidade individual.

O equilíbrio entre igualdade e individualidade, por sua vez, refletir-se-ia juridicamente no par justiça-equidade. A justiça é a exigência de tratamento igualitário. Já a equidade, por sua vez, é aquela brandura ou moderação da ação mediante a qual temos de tratar com os outros nas suas situações particularizadas. Dentro dessa ótica, a lei deveria ser moderada pelo caráter vivo e sempre mutável da circunstância à luz da qual uma conduta deve ser julgada⁵¹⁵.

Para Lutero a atividade de julgar é uma arte que consiste em ponderar a firmeza da lei com a habilidade de fazer exceção onde ela é exigida. Por este motivo, Salomão pediu a Deus um coração sábio, pois governar sabiamente vai além de todos os livros e mestres. A administração moderada da lei é aquela que concilia o amor cristão (*Liebe*) e justiça natural (*natürlich Recht*)⁵¹⁶.

A posição luterana acerca do papel da equidade na decisão dos juizes refletiu-se em nações protestantes como a Inglaterra e os EUA. Enquanto na França pós-revolucionária adotou-se uma visão exagerada do princípio da separação de poderes desenvolvido por Montesquieu, nos países

⁵¹³ WINGREN, Gustaf. *A Vocação Segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 193-194.

⁵¹⁴ WINGREN, Gustaf. *A Vocação Segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 184 e 243.

⁵¹⁵ WINGREN, Gustaf. *A Vocação Segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 164.

⁵¹⁶ WINGREN, Gustaf. *A Vocação Segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006, p. 165.

anglo-saxões esse princípio foi equilibrado pelo princípio dos freios e contrapesos.

Na visão predominante na França à época do surgimento do Código Civil Napoleônico, o poder judiciário foi considerado politicamente nulo. O juiz foi tido como um mero técnico, sendo a decisão judicial vista como simples subsunção de fatos a normas mediante um raciocínio silogístico. Quando o juiz ia além da interpretação literal da norma, sua decisão era invalidada pela corte de cassação composta por membros do parlamento.

Na Inglaterra e nos Estados Unidos, a partir de normas legais ou consuetudinárias, bem como dos princípios de Direito natural, concedia-se ao juiz maior liberdade para amoldar o fato nos dispositivos através de um juízo de equidade. Nos EUA, foi desenvolvido pioneiramente o sistema difuso de controle de constitucionalidade pelo qual o julgador poderia substituir a lei pela construção pessoal de um novo juízo normativo quando constatasse o descompasso entre o preceito legal e a Constituição no caso concreto. Percebe-se, pois, que o Estado de Direito “Protestante” era diferente do Estado que surgiu na França como resultado da Revolução.

Weber comenta que *nem toda autoridade válida é necessariamente de um caráter abstrato*⁵¹⁷, pois podemos falar de autoridade relacionada a situações concretas. Embora de forma limitada, onde predomina o modelo jurídico anglo-saxão, os juízes gozam de tal autoridade.

7. 11 Processo de Humanização no Campo Político e Penal

Antonia Fraser comenta que *o puritanismo na prática representou um avanço da humanidade*. Isso porque a pena capital durante o governo de Cromwell acontecia apenas para casos de assassinato e traição, o que representava a superação de uma situação anterior em que o enforcamento se dava por qualquer motivo tolo⁵¹⁸.

⁵¹⁷WEBER, Max. *Conceitos Básicos de Sociologia*. Trad. Rubens Eduardo Ferreira Frias, Gerard Georges Delaunay. São Paulo: Centauro, 2002, p. 64.

⁵¹⁸FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 481.

Durante o Protetorado de Cromwell, em razão da instabilidade política porque passava uma Inglaterra que acabara de sair de uma guerra civil, os que faziam críticas desonrosas, públicas e constantes ao governo eram presos. Cromwell, entretanto, se recusava a processá-los, pois o julgamento lhes importaria em pesadas penalidades. A prisão sem julgamento era uma forma de salvá-los de si mesmos⁵¹⁹. Por amor ao contraditório, entretanto, ele os mandava chamar com o objetivo de persuadi-los a mudar o modo de pensar por meio de diálogos. Nesses colóquios, ele mostrava *o controle de um verdadeiro cordeiro diante desses acerbos censores, um grande mérito, principalmente em comparação a outros supremos donos do poder*⁵²⁰.

Durante o Protetorado, por influência do próprio Cromwell, Arise Evans e Walter Gosteld, autores de panfletos que elogiavam a monarquia de Carlos Stuart (o rei deposto), não foram punidos. Quando foi encontrado um poema que depreciava o Protetor (“O caráter de um protetor”) e o levaram a Cromwell, ao contrário de uma reação explosiva, ele olhou para o papel e, conforme o testemunho de um amigo, ficou *rindo como sempre o fizera antes em face de panfletos que o criticavam em termos pessoais*⁵²¹.

Embora fosse um general que liderou tropas em batalha, Cromwell, em razão de sua ética racional, sabia ser piedoso com os vencidos, cavalheiro para com as mulheres, sensível para com as crianças e humano para com os soldados. Como parlamentar, agiu como porta-voz dos pobres agricultores. Quando assumiu o governo britânico, foi considerado o protetor dos fracos⁵²².

Quando o parlamento venceu a guerra contra o monarca em solo inglês, Cromwell, durante um significativo período de tempo, fez tudo para evitar a pena capital sobre o rei. Defendeu que as sanções deveriam ser legais, não aplicadas em meio a disputas, e somente por quem de direito⁵²³. Na

⁵¹⁹ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 481.

⁵²⁰ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 482. Em certa ocasião, Cromwell sofreu de profundas dores na bexiga. O cirurgião londrino James Moleynes o atendeu, curando da pedra que o incomodava. Por ser partidário da causa realista, o medicou recusou os honorários em sinal de protesto ao novo regime. Pediu apenas um copo de vinho para fazer um brinde ao rei Carlos. Oliver não se ofendeu, mas disse: *Deixem-no em paz, é louco, não vou pagar com o mal o bem que me fez*. No dia seguinte, ele enviou mil libras ao médico, pedindo que as aceitasse *em nome do rei Carlos*. (FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 562).

⁵²¹ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 556

⁵²² Até mesmo o padre espanhol Las Casas, reconhecendo a solidariedade de Cromwell com os sofredores, dedicou-lhe concretamente uma obra. (FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 460).

⁵²³ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 235

primeira semana de funcionamento do Tribunal de Justiça, quando foram discutidos os procedimentos judiciais que seriam adotados no julgamento do monarca, ele fez um discurso a favor de uma audiência pública, o que foi recusado⁵²⁴. Discursou várias vezes a favor da razão, contra a força bruta. Defendia fervorosamente a elaboração de um pacto legal entre o povo (representado pelo parlamento) e o rei. Com a ajuda de Lambert, chegara mesmo a formular propostas desse acordo para proteção dos direitos e liberdades do povo, a fim de assegurar uma paz duradoura na Inglaterra. Após tê-las lido, Berkeley (que assessorava o rei) disse ao monarca que as considerava surpreendentemente moderadas⁵²⁵.

Dirigiu palavras duras contra o monarca, mas não se ligou aos que reivindicavam abertamente o fim da monarquia⁵²⁶. Tendia para a conciliação. Estava entre aqueles que viam a possibilidade de um esquema de governo sob um membro mais jovem da família real⁵²⁷. Somente depois de inúmeras negociações frustradas com um rei inconciliável, foi que Cromwell concluiu que a providência divina desejava a pena capital para o monarca. Recusou toda proposta de execução do rei em benefício próprio até concluir que tal sentença era uma necessidade⁵²⁸.

Durante o governo de Cromwell, os judeus e estrangeiros foram bem acolhidos em solo britânico, sendo incentivado o livre comércio de estrangeiros na nação. No campo das relações políticas internacionais, é oportuno lembrar que havia pelo menos trinta embaixadores estrangeiros na Inglaterra em 1655⁵²⁹.

Oliver procurou fazer uma Liga Protestante de Nações para ajudar os cristãos reformados que eram perseguidos em outros países, embora não tenha conseguido êxito em tal empreendimento⁵³⁰.

Quando o católico duque de Sabóia desencadeou uma política de violenta repressão aos cristãos valdenses, perpetrando crueldades e

⁵²⁴ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 285.

⁵²⁵ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 218-219.

⁵²⁶ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 242.

⁵²⁷ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 244.

⁵²⁸ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 281

⁵²⁹ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 533

⁵³⁰ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 539

desumanidades que impressionaram a Europa, Cromwell fez um apelo a favor dos sofrendores valdenses do Piemonte. As igrejas inglesas pintaram o interior dos templos de vermelho para não se esquecerem do que acontecia aos valdenses. O Protetor enviou um comissário especial para a Suíça, onde já estavam presentes dois agentes. Esse comissário (Samuel Morland) intercedeu pelos valdenses com apelos humanitários. Paralelamente a isso, Oliver iniciou uma coleta pública em favor dos valdenses, encabeçando a subscrição com uma doação de pessoal de duas mil libras. As contribuições chegaram a quinhentas mil libras⁵³¹.

Antonia Fraser faz o seguinte comentário sobre as preocupações humanitárias de Cromwell no campo internacional:

Às alegações de que as finanças do Protetorado não permitiriam gastos demasiados respondia-se que Cromwell desejava 'ir além dos limites; em novembro seu cuidado centrava-se na distribuição dos recursos, a fim de que alcançassem os mais carentes.⁵³²

Oliver também interveio na causa dos protestantes perseguidos da Boêmia, concitando-os a uma *fratres unitatis* (unidade fraternal), insistindo para que o perseguido Comenius e os seus companheiros se fixassem na Irlanda, onde seriam consolados pelas angústias que haviam sofrido. Comenius foi um famoso filósofo da educação que chegou, inclusive, a propor um plano para sintetizar a ciência universal durante o tempo em que o Parlamento e o Protetor ouviram inúmeras propostas de aperfeiçoamento do ensino universitário⁵³³. Hugh Trevor-Roper diz que os ideais de Cromwell, bem como suas "ilusões", com respeito à reforma educacional eram os mesmos de Hartlib, Dury e Comenius.⁵³⁴ Apesar de deixar transpirar em seus escritos uma rejeição pessoal do calvinismo, Trevor-Roper admitiu:

Essa convicção dos contemporâneos de que o calvinismo, por mais intelectualmente reacionário que fosse, era aliado político necessário do progresso intelectual, é mostrada mais claramente pela atitude dos precursores católicos romanos do Iluminismo. Jacques-Auguste

⁵³¹ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 529-530

⁵³² *Op. Cit.*, p. 529

⁵³³ FRASER, Antonia. *Op. Cit.*, p. 535 e 604

⁵³⁴ TREVOR-ROPER, Hugh. *A Crise do Século XVII*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 404

de Thou era um bom católico que viveu e morreu na profissão de sua fé. Mas foi também, como ele observava, dedicado à verdade histórica, e historicamente via os huguenotes como defensores da reforma e do progresso erasmianos. Por isso foi denunciado a Roma... para De Thou, mesmo o Iluminismo católico dependia da ajuda da resistência calvinista⁵³⁵.

7.12 Considerações sintéticas

Os protestantes dos séculos XVI-XVIII acreditavam que cada função social tinha seus limites e sua esfera, inclusive, a função de governo. Defendiam a solidariedade através da sacralização das vocações no plano social, bem como a legitimidade e a constitucionalização do poder no plano político. A ética racional vigente para a vida individual do crente deveria também reger a sociedade e o Estado. Disso tudo, é possível perceber a ampla contribuição que a Reforma trouxe para o *Processo Civilizador* e, por consequência, para a formação das condições de surgimento do moderno Estado de Direito.

⁵³⁵ TREVOR-ROPER, Hugh. *A Crise do Século XVII*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 339

8 O FENÔMENO DA SECULARIZAÇÃO

O Estado de Direito é caracterizado hoje por não ser um Estado confessional, mas laico. Embora os protestantes o tenham defendido com argumentos teológicos, o Estado de Direito, dentro de seu próprio espírito, caminhou em direção a um governo político livre de compromisso institucional com qualquer igreja específica. A propaganda explícita dos grupos protestantes sectários (“uma igreja livre em um Estado livre”) denunciava essa crença.

A laicização estatal não significava para os protestantes a apologia de um Estado anti-religioso. A convivência pacífica do Estado laico com a sociedade religiosa se faz notória no ambiente evangélico quando fazemos a comparação do Estado de Direito na Inglaterra e nos EUA com o Estado de Direito de matriz anticlerical na França revolucionária.

O Estado laico é fruto do processo de secularização. Ao longo deste capítulo, mostraremos a diferença entre secularização e secularismo. O protestantismo em sua versão ortodoxa teve participação na secularização, mas abjurou o secularismo.

8.1 Secularização e Secularismo

A secularização é o processo mediante o qual certos setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. A sua manifestação começou pela expropriação das terras da Igreja e pela separação entre a Igreja e o Estado⁵³⁶.

É oportuno que principiemos pela distinção entre os termos *secularização* e *secularismo*.

⁵³⁶ “Secularização foi, em primeiro lugar, um termo de direito: significava a transferência de uma realidade qualquer da autoridade ou do domínio da igreja para o domínio do Estado ou de entidades não-religiosas. Foi só recentemente que a palavra mudou radicalmente de significação e passou da linguagem do direito para a da teologia.” (COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 14)

Secularização é o processo social no qual certas funções anteriormente associadas com a igreja são assumidas por agências governamentais. Nesse sentido, por exemplo, se pode dizer que a chegada da Reforma em Genebra através de Calvino acelerou a secularização, pois certas tarefas sociais antes empreendidas pela igreja foram entregues ao conselho municipal.

Secularismo é uma ideologia que visa eliminar a religião da arena pública. A secularização da academia, por exemplo, não implica necessariamente em sua adesão à ideologia secularista⁵³⁷.

José Comblin comenta que a Conferência Mundial *Igreja e Sociedade* organizada por protestantes em Genebra em 1966 fez alusão a distinção entre *secularização* e *secularismo* a fim de aprovar a primeira e rejeitar a segunda. Já a 4ª Assembléia do Conselho Ecumênico das Igrejas realizado por protestantes em Upsal no ano de 1968 preferiu referir-se ao “sentido positivo” e “sentido negativo” da secularização. As palavras mudaram, mas não o sentido da dicotomia⁵³⁸. Peter L. Berger, seguindo uma distinção equivalente fala em secularização das instituições e secularização da consciência⁵³⁹.

O eixo em torno do qual gira a idéia de secularização (positiva) é a liberdade. A partir da autonomia do temporal e da liberdade religiosa, o homem pode escolher sem constrangimentos externos o sistema de idéias religiosas que pretende adotar. Dentro de uma sociedade em constantes mutações é reconhecida também ao homem a sua liberdade de mudar. Assim, o homem é considerado livre e responsável por suas escolhas, não sendo sua responsabilidade dispensada por nenhum sistema metafísico ou religioso que venha fazer escolhas por ele.

O secularismo, por sua vez, faz do *secular* um valor que deve ser absolutizado. Em razão disso, é que os protestantes o vêem como uma supressão da liberdade concedida pela secularização. Por conferir a um

⁵³⁷ MCGRATH, Alister. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. Trad. Hope Gordon Silva. São Paulo: Shedd Publicações, 2007, p. 15 e 208.

⁵³⁸ *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 19-23

⁵³⁹ BERGER, Peter L. *Rumor dos anjos*. Trad. Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 23

determinado dinamismo, a uma força criada ou a um aspecto do mundo, um caráter absoluto, o secularismo é considerado pelos protestantes como uma forma de idolatria⁵⁴⁰.

O protestantismo contribuiu significativamente para o processo de secularização, o que se pode notar ao fazer uma simples comparação de sua índole religiosa com a do catolicismo⁵⁴¹. A Reforma diminuiu o número de sacramentos e rejeitou seu elemento mágico, além de condenar as imagens como objeto de culto. Isso serviu para eliminar os resquícios de uma concepção religiosa cosmológica herdada da Idade Média⁵⁴², bem como para libertar a arte de fins exclusivamente religiosos. Importantes líderes protestantes estiveram à frente de movimentos que viam na separação entre a Igreja e o Estado o caminho para assegurar a liberdade religiosa. Os que favoreceram a uma maior proximidade entre a igreja e o Estado tomaram essa postura mais por razões estratégicas contra o catolicismo do que por convicção doutrinária.

O movimento puritano defendia a secularização do mundo pelo cristianismo sem que o próprio cristianismo fosse modificado, ou seja, secularizado. Por esse motivo, condenavam a “constantinização” da igreja⁵⁴³. Para eles, a igreja anglicana, na medida em que se tornara estatal, promovia a sacralização do Estado enquanto ela mesma se secularizava. Contra isso, os puritanos preferiam defender a dessacralização do mundo e a santificação da igreja. Essa foi a razão de os protestantes ortodoxos do século XX terem combatido o liberalismo teológico como uma redução do cristianismo a uma filosofia idealista, assim como a de terem desconfiado do “Cristianismo social” pelo fato de querer reduzir a fé a uma filantropia ou à assistência social. Ao mesmo tempo, eles fizeram oposição às intervenções de Hitler para limitar a autonomia da igreja.

⁵⁴⁰ COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 129

⁵⁴¹ “Inúmeras são as teses que fazem da Reforma um dos pontos de partida dos tempos modernos com sua emancipação da política, da economia, etc., seja para alegrar-se com isso, seja para lamentar-se.” (COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 47)

⁵⁴² Durante a Idade Média, o cristianismo foi reduzido às categorias da antiga visão cósmica das religiões orientais.

⁵⁴³ A partir do século IV, o imperador Constantino deu início a um processo de revestimento religioso de um sistema político-social e de uma civilização.

O protestantismo dos séculos XVI e XVII foi definido pela luta contra a sacralização do temporal no campo político e, desse modo, pela não secularização da igreja:

É interessante observar que a censura de secularização do Cristianismo foi feita, sobretudo, por protestantes. Os autores católicos julgavam favoravelmente a cristandade medieval e as monarquias modernas e falam antes em 'sacralização do temporal' do que em secularização do Cristianismo, duas facetas do mesmo fenômeno⁵⁴⁴.

A defesa da dessacralização do temporal não significa que o protestante classifique as esferas da vida naquelas que pertencem a Deus e nas que não pertencem. Para o protestante, nenhuma região do mundo deve ser posta a parte, separada do profano. O cristianismo deve santificar o profano ao mesmo tempo em que continua a respeitar seu caráter de profanidade. Dir-se-á, portanto, santificar e não sacralizar. Santificar significa colocar em relação com Deus. A mensagem da reforma ensinava que toda atividade humana deveria glorificar a Deus, mas isso não significava que a igreja deveria tutelar tudo. Era atribuída ao homem responsabilidade pessoal e direta diante de Deus, ou seja, sem a mediação da igreja, em cada esfera da vida. As atividades consideradas seculares eram santificadas pelo desejo pessoal de glorificar a Deus, independentemente de uma coloração eclesiástico-institucional. Dentro desse quadro, quando a fé protestante perdia sua força no coração das pessoas, a secularização tendia para o secularismo.

Nós podemos dizer que o catolicismo, quando perdia o fervor, mantinha sua aparente força através da sua cultura religiosa incrustada nas instituições sociais, enquanto o protestantismo, quando “esfriava”, tinha poucos refúgios para simular sua sobrevivência. A religião católica, sendo eminentemente sacramentalista, tornava o princípio de renovação “rotinizado”, para usar um termo sociológico weberiano. O que no protestantismo deveria ser uma experiência espiritual se transformava num rito ou numa instituição para o católico, ou seja, em continuidade em lugar de descontinuidade. O protestantismo, por sua vez, sendo uma religião cuja ênfase recaía sobre uma

⁵⁴⁴ COMBLIN, José. *Mitos e realidades da secularização*. São Paulo: Herder, 1970, p. 74

experiência de conversão, tinha sua influência e vigor a depender de episódios históricos de profundo despertar religioso, o que os próprios protestantes até hoje chamam de *avivamentos*.

No campo científico, pode-se dizer que a fé reformada libertou a ciência das amarras teológicas, possibilitando a liberdade do conhecimento científico, valor imprescindível ao Estado de Direito. Descartes, por exemplo, precisou deixar a França católica para encontrar abrigo seguro entre os protestantes da Holanda, muito embora o calvinista Voetius tenha feito críticas ao seu pensamento.

Na Idade Média, a Igreja Católica Romana submeteu o estudo da natureza à perspectiva religiosa através da teologia natural. O romanismo valorizava a natureza e a tradição como caminhos para o conhecimento de Deus. Lutero não deu importância para a teologia natural chamada por ele de *teologia da glória*. Na visão do reformador alemão, o conhecimento de Deus vindo pela natureza não é um conhecimento pessoal e redentor. Além disso, estava sujeito a desvios, pois a *queda do homem* havia debilitado a razão natural para assuntos espirituais e a própria natureza estava desordenada pelos efeitos cósmicos do pecado original. Ainda era acrescentado a isso o fato de a *teologia da glória* promover a vaidade humana, pois os que a ela se dedicavam tinham em elevada estima a sua própria capacidade cognitiva para desvendar assuntos relativos à divindade.

Lutero afirmou ser a Bíblia a única regra confiável de fé e prática. A revelação escrita seria a autoridade final em assuntos espirituais. O conhecimento de Deus se daria por intermédio de Cristo e dos fatos da redenção (encarnação, morte, ressurreição e ascensão). Isso seria a *teologia da cruz*.

Libertando a natureza de servir a um propósito imediatamente religioso, Lutero contribuiu para a livre pesquisa no campo das ciências naturais. Colin Brown explicou:

Tendo achado Deus em Cristo através da Escritura, os reformadores não tinham interesse na teologia natural medieval. Para muitos, isto significava que podiam parar de olhar para a natureza em busca de

provas de uma realidade além dela; podiam estudá-la e apreciá-la por amor a si mesma, como criação de Deus.⁵⁴⁵

De acordo com Troeltsch, foi no campo da ciência que a Reforma mais se destacou como uma precursora do mundo moderno⁵⁴⁶. O individualismo religioso protestante de convicção pessoal fundiu-se com a consciência científica e com a liberdade de pensamento. Os centros de ensino sofreram uma secularização jurídica. A censura passou das autoridades eclesiásticas para as estatais. Nessas últimas, os teólogos só tinham uma representação. Assim, a ciência pode marchar por seu próprio interesse, gozando de independência.

O protestantismo também fomentou o espírito crítico na história. Para examinar os “desvios da tradição católica das raízes bíblicas do cristianismo”, o protestantismo investigou a história eclesiástica com as forças do exame científico e com a crítica filológica. Esse princípio crítico se estendeu do campo religioso para os demais campos, tornando-se, na expressão de Troeltsch, um princípio de clareza intelectual e reflexão consciente⁵⁴⁷.

De certo modo, o protestantismo também contribuiu para libertar a arte do jugo religioso imposto por instituições eclesiásticas. A pintura religiosa, por exemplo, em razão de ser associada à idolatria, foi desestimulada, criando uma rica oportunidade para o desenvolvimento de uma pintura secularizada. Greg Johnson, um teólogo calvinista contemporâneo, explica o seguinte sobre a “secularização” protestante:

É certo que a arte seja **secular**. **Secular** não significa **irreligioso**, mas **temporal**, que acontece neste século, agora, termo procedente do latim **saeculum**, que significa um longo tempo. Depois da Reforma Protestante, quando a vida secular foi novamente reconhecida como um chamado de Deus, vemos o ressurgimento de temas seculares nas artes. De fato, eles aparecem primeiramente na Holanda calvinista, onde Rembrandt pintou temas religiosos como **A volta do filho pródigo** e as **Três cruces**, e também arte secular, como **Carne de vaca pendurada no açougue** ou **Lição de anatomia do Dr. Tulp**. A arte não tem necessariamente que

⁵⁴⁵ BROWN, Colin. *Filosofia e Fé Cristã*. Trad. Gordon Chow. São Paulo: Vida Nova, 1989, p. 32.

⁵⁴⁶ TROELTSCH, E. *El protestantismo y el mundo moderno*. 3ª ed. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967, p. 82.

⁵⁴⁷ *Op. Cit.*, p. 83.

apresentar um tema religioso para ser cristã. Tudo na vida é dado por Deus e, portanto, digno de contemplação.⁵⁴⁸

O protestantismo, por não defender uma religiosidade de modelo sacerdotal, não fez depender a espiritualidade de formas artísticas. Esse fato contribuiu para que não se desenvolvesse uma pintura ou arquitetura protestante num sentido mais estrito, o que, entretanto, não lhes inibiu o progresso, mas, antes, possibilitou sua autonomia. A arte podia servir a outros propósitos que não o imediatamente religioso.

Na perspectiva da Reforma, a dependência da religião de elementos estéticos significa que ela se encontra num nível inferior, pois a arte é sempre incapaz de expressar a verdadeira essência do sagrado. A religiosidade madura é aquela que se eleva das emoções estéticas para as puramente espirituais.

O protestantismo representa um esforço para libertar o culto de formas sensitivas a fim de encorajar uma vigorosa espiritualidade. O impulso artístico, porém, não deve ser restringido, mas, sim, transferido para outras áreas. Conforme Von Hartmann:

É a religião espiritual pura que com uma mão priva o artista de sua arte especificamente religiosa, mas que com a outra lhe oferece em troca um mundo todo para ser religiosamente animado.⁵⁴⁹

Durante o Protetorado do puritano Oliver Cromwell na Inglaterra, a sua mesa e suas vestes eram sempre marcadas pela simplicidade, mas não faltou uma boa apreciação da música. A corte do Protetorado tinha noites musicais com muita freqüência. Os puritanos não aceitavam a música instrumental na igreja, pois queriam que os cânticos de adoração a Deus não fossem distraídos por nada. No entanto, os puritanos apreciavam a música para deleite no contexto doméstico. Puritanos famosos, como Bunyan e Milton, amavam a música instrumental. Isso contribuiu muito para o desenvolvimento

⁵⁴⁸ JOHNSON, Greg. *O Mundo de acordo com Deus*. Trad. Onofre Muniz. São Paulo: Editora Vida, 2006, p. 112

⁵⁴⁹ *Apud* KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa, Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002, p. 167.

da arte musical fora do contexto eclesiástico. Antonia Fraser comentou o seguinte acerca disso:

Já foi mencionado que os puritanos foram cruelmente caluniados em épocas posteriores, com a acusação de terem sido hostis à música como uma forma de arte. A verdade é exatamente o oposto: embora inimigos da música nas igrejas, eles se demarcavam por um particular amor pela música doméstica. E o resultado paradoxal mas feliz da abolição da música religiosa no período do Interregno foi o **marcante desenvolvimento secular dessa arte.**⁵⁵⁰ (GRIFO NOSSO).

Antonia Fraser observa que, durante o Protetorado, a publicação de canções e melodias, geralmente para consumo doméstico, cresceu acentuadamente. O violino alcançou popularidade nunca antes conhecida como instrumento musical.

Durante a ascendência política dos puritanos, apenas o teatro sofreu restrições na Inglaterra, embora não tenha sido extinto. Isso ocorreu em razão da desconfiança da atmosfera potencialmente obscena do palco e não pela reprovação da representação de uma peça. As restrições ao teatro também se deviam ao rebaixamento moral a que as mulheres eram submetidas nas apresentações.

O protestantismo não condenava as artes, mas procurava definir seu lugar nas esferas da vida, bem como delimitar os limites do seu domínio. Por outro lado, no ensino reformado, as artes não são procedentes da graça especial (redenção) e, logo, não precisam ter origem em cristãos para serem legítimas. Elas decorrem da graça comum (criação) presente em todos os seres humanos, são dons naturais, não têm necessidade de se revestir de caráter eclesiástico. Os calvinistas estavam prontos a reconhecer que a Providência havia escolhido Israel para nos trazer a religião, os gregos para nos presentear com a filosofia e a arte e os romanos para nos darem o Direito. A renascença, por exemplo, foi encorajada como um movimento divinamente ordenado. Na visão protestante, a ciência não deve descansar até ter pensado todo o cosmo com profundidade, a religião não deve se aquietar

⁵⁵⁰ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 456.

enquanto não impregnar cada esfera da vida humana e, assim também, a arte não deve desprezar nenhum departamento da vida.

Com respeito à dança, ela não foi condenada em si mesma pelos puritanos, embora se reprovasse a lascívia nela introduzida. A poesia e a literatura de uma maneira geral encontraram amplo apoio e desenvolvimento no governo de Cromwell. Um regime que empregou três grandes poetas, não podia ser contrário à arte literária. Vários escritores apoiavam o regime: John Milton, James Harrington, Aubrey, Robert Boyle, Dryden, o jovem John Locke e Edmund Waller. Antonia Fraser faz a seguinte observação sobre esse período:

Embora fosse uma época de censura das notícias pelo governo, claramente não foi uma época onde se tivesse a intenção de praticar os preceitos da censura literária; mais marcante ainda foi a atitude geral dos escritores na Comunidade, de que o próprio Cromwell poderia ser visto como um benevolente tribunal de apelações.⁵⁵¹

Esse potencial secularizador do protestantismo conviveu paradoxalmente com o seu fervor religioso. Ele possui raízes remotas na religião dos hebreus e origina-se da tradição bíblica.

8.2 Prenúncios judaicos

A religião monoteísta dos israelitas foi precursora do protestantismo no seu potencial de secularização. Como é sabido, os israelitas romperam com as religiões fundadas na ordem cósmica. Isso se demarca simbolicamente na saída de Abraão da Mesopotâmia (e, conseqüentemente, do ambiente da religião dos caldeus) e no êxodo do Egito (que era um centro de uma religiosidade cósmica) sob a liderança de Moisés. Houve um *desencantamento do mundo* (Weber) ao se atribuir ao homem regência sobre a natureza, conforme se diz no livro do Gênesis. Isso, porém, não significava a possibilidade de pilhagem da criação divina pelo homem, pois embora o *desencantamento* caracterizasse a relação do homem com a natureza, o primeiro também devia estar pessoalmente relacionado com Deus. No plano ético, a condição do homem para com Deus implicava em o ele ter de prestar

⁵⁵¹ *Op. Cit.*, p. 461.

contas ao Ser Supremo do que fazia em relação à natureza e aos outros seres humanos.

O Antigo testamento postula um Deus que se encontra fora do cosmo. O único Deus, pessoal e transcendente, é absolutamente distinto da natureza, tendo-a criado do nada. O Deus de Israel é o *Deus vivo* que atua historicamente e possui rigorosas exigências. Ele se vincula ao seu povo “artificialmente” por meio das alianças, e não naturalmente.

Deus exige sacrifícios, mas não depende deles. Escolheu Israel, mas podia rejeitá-lo. Escolheu reis, quando o seu povo lhe foi fiel, mas não fez da monarquia uma instituição divina como entendiam os egípcios.

Os profetas hebreus faziam advertências ao povo para que fossem fiéis à aliança e reprovavam as tentativas de manipulações mágicas da divindade.

Os três traços marcantes da religião israelita eram transcendentalização, historicização e racionalização ética.

Peter L. Berger nota a existência de um potencial de secularização na religião bíblica:

Não é preciso dizer que, nas páginas precedentes, não foi nossa intenção dar uma descrição resumida da história da religião israelita. Tentamos apenas dar algumas indicações de que o ‘desencantamento do mundo’, que criou problemas nômicos singulares para o Ocidente moderno, tem raízes que antecedem bastante à Reforma e ao Renascimento, os quais são tidos comumente como seus marcos iniciais. Tampouco é preciso dizer que aqui não podemos tentar relatar a maneira pela qual a potencialidade de secularização da religião bíblica, combinada a outros fatores, desabrochou no Ocidente.⁵⁵²

Entre os hebreus, também começa a se desenvolver a noção de individualidade pessoal. O homem aparece como agente histórico e não como uma vítima do destino nos termos idealizados nas tragédias gregas. Os homens são vistos como seres únicos e distintos, capazes de realizar grandes feitos dentro do plano de Deus.

⁵⁵² BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 1985, p. 133.

Para os israelitas a vida humana era sagrada em razão de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus. O criminoso que tivesse muitas posses não poderia fugir da pena simplesmente pagando uma indenização para a vítima. Um rico que matasse um escravo teria que pagar com a própria vida pelo crime cometido. A compensação financeira era admitida em crimes *culposos* (resultantes de negligência, imprudência ou imperícia), mas não em crimes *dolosos* (intencionais). A Aliança de Deus com Israel atribui significativa importância para a vida humana, muito mais do que para a propriedade. A própria escravidão era limitada a até seis anos, a menos que o escravo decidisse servir ao seu senhor de livre vontade pelo resto da vida. Por outro lado, ninguém era considerado escravo por natureza, mas era colocado nessa condição em decorrência de uma dívida ou de crime contra o patrimônio.

8.3 Catolicismo Romano

O cristianismo primitivo era herdeiro da perspectiva profética do Antigo Testamento. Enfatizava a responsabilidade individual e a vida comunitária. Zelava pela simplicidade religiosa e antipatizava o formalismo institucional do judaísmo existente na época.

A institucionalização da religião cristã dentro de um império de antecedentes pagãos levou a uma mistura de conceitos evangélicos com conceitos gentílicos. Surgia o Catolicismo **Romano** e a Cristandade medieval. Peter L. Berger observa o seguinte:

Diríamos, na verdade, que o catolicismo teve êxito em restabelecer uma nova versão de ordem cósmica numa síntese gigantesca da religião bíblica com concepções cosmológicas não-bíblicas⁵⁵³.”

Segundo Peter L. Berger, os sistemas mitológicos se caracterizam por tentarem eliminar de uma forma primitiva as inconsistências e conservar o universo teoricamente integrado. Diferentemente dos conceitos mitológicos, os conceitos teológicos estão mais distantes do nível ingênuo,

⁵⁵³ *Op.Cit.* p. 134,

sendo dotados de maior grau de sistematização teórica. O pensamento mitológico estabelece uma linha de continuidade entre o mundo humano e o mundo dos deuses, enquanto o pensamento teológico procura mediar a relação entre esses dois mundos precisamente porque estão separados. O universo simbólico do catolicismo medieval foi conservado pela coexistência interativa entre a mitologia ingênua das massas e uma complexa teologia das elites intelectuais⁵⁵⁴. Por *universo simbólico*, Berger entende um corpo de tradição teórica que integra diferentes áreas de significação e abrange a ordem institucional em uma totalidade simbólica, ou, ainda, a *matriz de todos os significados socialmente objetivados e subjetivamente reais*⁵⁵⁵.

O Catolicismo cria uma rede de intercessores (santos) que unem os dois mundos (o de Deus e o dos homens). Os sacramentos deixam de ser símbolos para se tornarem elementos substancialmente mágicos. Surge o ensino acerca da transubstanciação na missa. A cruz vira amuleto, a água benta se torna mágica, os vivos celebram missas pelos mortos.

Berger entende que o catolicismo representou um obstáculo ou um retrocesso ao processo de secularização, embora tenha preservado o seu potencial secularizante ao conservar o cânon bíblico. Sobre a Reforma, ele testemunha:

A Reforma protestante, contudo, pode ser compreendida como uma poderosa reemergência precisamente daquelas forças secularizantes que tinham sido 'contidas' pelo catolicismo, não apenas voltando ao Antigo Testamento nesse processo, mas indo decisivamente além dele.⁵⁵⁶

A observação de P. L. Berger talvez explique porque o catolicismo foi sempre cruel com os judeus, perseguindo-os tanto através das cruzadas como através da inquisição.

Inspirados pelo papa Urbano II (1096), os cruzados mataram judeus por todos os lugares onde passaram. Os Concílios de Viena (1311), Zamora (1313) e Basileia (1431-33) fortaleceram o anti-semitismo como

⁵⁵⁴BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23^a ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 151-152.

⁵⁵⁵BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23^a ed. Petrópolis: Vozes, 1985, p. 132.

⁵⁵⁶*Op. Cit.*, p. 137

doutrina oficial da Igreja Católica Romana. O papa Eugênio IV (1431 – 1447) estabeleceu a inelegibilidade dos judeus para qualquer cargo público e o impedimento de eles herdarem propriedades dos cristãos. Entre o século VI e o século XX, foram publicados mais de 100 documentos eclesiásticos anti-semitas.

Na dominação católica medieval, os judeus foram expulsos de quase todos os países da Europa. Eles somente conseguiram sobreviver através guetos.

Em um tratado rabínico erudito sobre o Holocausto, foi dito o seguinte sobre o comportamento do Vaticano em relação aos judeus durante e após a Segunda Grande Guerra:

Além do mais, durante o Holocausto, o Vaticano esquivou-se de protestar contra o assassinado, ficando à parte, resgatando apenas alguns judeus. Até hoje o Vaticano nega aos estudiosos o completo acesso aos documentos desse período. Entretanto, ficou comprovado que o Vaticano estava entre os primeiros do mundo a saber sobre o genocídio, e nada fez para liberar informações (ver **The Terrible Secret** [O Terrível Segredo], de Walter Laquer)... É difícil evitar a conclusão de que a inércia do papa tenha significado sua aprovação... Mesmo que a Igreja tenha se envolvido em atividades isoladas de resgate, o motivo parece ter sido levar os judeus resgatados ao seio do cristianismo. Milhares de crianças judias foram levadas aos mosteiros e, após a guerra, muitas não foram devolvidas ao seu povo e à sua fé, mesmo após os seus pais terem implorado pela devolução delas.⁵⁵⁷

Diferentemente disso, a posição dos protestantes puritanos para com os judeus foi favorável. Na década de 1650, no governo de Oliver Cromwell, os judeus receberam permissão de retornar à Inglaterra, pois o ódio medieval aos judeus havia provocado a expulsão deles da Grã-Bretanha em 1290, no reinado de Eduardo I.

Devido à influência puritana, muitos cristãos ingleses começaram a enxergar um futuro para os judeus e para Israel como nação⁵⁵⁸. Alguns puritanos *chegavam a acreditar que as tribulações que se abateram sobre a*

⁵⁵⁷ RABBI YOEL SCHWARTZ e RABBI YTZCHAK, Shoah. *A Jewish perspective on tragedy in the context of the Holocaust* (Mesorah Publications, Ltd., 1990), p. 159-161. *Apud* HUNT, Dave. *A Mulher Montada na Besta*. Vol. I. Trad. Mary Schultze, Jarbas Aragão. Porto Alegre: Actual, 2001, p. 270.

⁵⁵⁸ ICE, Thomas. *Controvérsia por Sião: sionismo e anti-sionismo cristão*. Trad. Lucília Marques Pereira da Silva. Porto Alegre: Actual Edições, 2004, p. 16

*Inglaterra durante a Guerra Civil foram, em parte, um castigo de Deus pelos maus-tratos infligidos aos judeus em épocas passadas*⁵⁵⁹.

Muitos ministros e pregadores puritanos defenderam a recondução dos judeus à sua terra como algo que lhes era assegurado pela Bíblia. O R e v. Francis Kett escreveu sobre isso em 1585, tendo sido por esse motivo levado à fogueira em 14 de janeiro de 1589. Thomas Draxe escreveu sobre o mesmo assunto em 1608. Thomas Brightman (1552-1607) e Joseph Mede (1586-1638), dois gigantes do protestantismo inglês, defenderam a futura restauração de Israel como cumprimento das profecias bíblicas. Henry Finch (1558-1625) foi preso sob o governo de Jaime I por defender a restauração nacional de Israel.

Comenius, Hartlip e Dury, que eram “os três filósofos da Revolução Puritana” conforme Hugh Trevor-Roper, se revelaram profundos filossemitas. Acerca de Comenius e seus amigos, diz o historiador inglês:

Para ele, como para Hartlip e Dury, a paz universal significava paz entre os não-católicos – unidade dos protestantes, recepção aos judeus – e o meio de buscá-la era por “modelos”.⁵⁶⁰

Sobre os puritanos da América colonial, Carl F. Ehle Jr. comenta o seguinte;

A primeira importante escola de pensamento da história americana a defender uma restauração nacional dos judeus à Palestina surgiu com a primeira geração nascida no Novo Mundo, no final do século XVII, em que Increase Mather teve papel proeminente. Os homens que defendiam essa idéia eram puritanos [...]. Daquela época em diante, pode-se dizer que a doutrina da restauração tornou-se endêmica na cultura americana.⁵⁶¹

O irmão de Plymouth Joop Westerville tem lugar de destaque no monumento israelense em memória aos “Justos das Nações” por ter sido um

⁵⁵⁹ TOON, Peter. *The Question of Jewish Immigration*. In: Peter Toon, ed., *Puritans, the Millenium and the Future of Israel: Puritan Eschatology 1600-1660* (James Clarke & Co., 1970), p. 116

⁵⁶⁰ TREVOR-ROPER, Hugh. *A Crise do Século XVII*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Toopbooks, 2007, p. 367.

⁵⁶¹ EHLE JR., Carl F. *Prolegomena to Christian Zionism in América Concerning the Doctrine of the Restoration of Israel*. Tese de Doutorado na Universidade de Nova York, 1977, sumário. *Apud* ICE, Thomas. *Controvérsia por Sião: sionismo e anti-sionismo cristão*. Trad. Lucília Marques Pereira da Silva. Porto Alegre: Actual Edições, 2004, p. 42

dos líderes da resistência à perseguição nazista contra os judeus. A família de Corrie Ten Boom (autora do best-seller “O Refúgio Secreto”), protestante, é símbolo de ativismo em defesa dos judeus na Holanda durante a II Guerra Mundial. É interessante observar que o sionismo judaico inspirou-se nos escritos do sionista protestante William Blackstone (1841 – 1935).

É verdade que a posição tão favorável aos judeus dos grupos calvinistas e anabatistas não foi claramente assumida por Lutero em sua velhice. Em idade avançada, devido a muitas enfermidades, Lutero era muito irritadiço. Ele vinha combatendo de maneira intensa a prática da usura em seus sermões e escritos. Naquele tempo, a usura era considerada ilegal, mas os judeus a ensinavam nas sinagogas, adotando-a em seus negócios clandestinos. Lutero, em razão dessa prática, tinha os judeus como praticantes de delitos, gananciosos e oportunistas. Ele já vinha desgostoso com os judeus pela prática obstinada da usura quando o conde Wolf Schlick procurou o reformador em 18 de maio de 1542 com um escrito judaico que injuriava Maria, a mãe de Jesus⁵⁶². Em janeiro de 1543, Lutero reage contra os judeus num longo panfleto intitulado *Sobre os judeus e suas mentiras*⁵⁶³. Nesse panfleto, embora Lutero não se oponha aos judeus por motivos raciais (como fizeram os nazistas), ele condena a prática da usura, os negócios clandestinos e outros delitos. Ele recomenda a expulsão dos judeus como solução extrema, mas não que sejam mortos. No caso de não haver expulsão, diz que seus bens devem ser confiscados por terem sido adquiridos ilicitamente e que os jovens judeus devem ser forçados a ganhar o pão com o trabalho, embora com isso não queira sugerir o trabalho humilhante. É bom salientar que esse panfleto de Lutero não foi polêmico-doutrinário, nem procurou estabelecer um programa geral de tratamento dos judeus, mas se refere a uma situação específica na Alemanha.

Lutero acreditava que a expulsão dos judeus de sua terra havia sido um castigo de Deus. Isso, entretanto, não representava uma posição pretensiosa a favor dos cristãos, pois a invasão dos turcos no Império Romano

⁵⁶² JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Leticia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p. 110

⁵⁶³ WA 53, 527, 7-527, 31

da Nação Alemã também foi vista como um castigo de Deus, razão pela qual ele conclamava os seus contemporâneos ao arrependimento. Lutero dizia que, se os cristãos não honrassem a Palavra de Deus, poderia sobrevir a eles um castigo maior do que o que foi dado aos judeus. É interessante que na sua obra *Sobre os judeus e suas mentiras*, considerada muito dura pelo que foi mencionado no parágrafo anterior, Lutero disse que não escrevia com alegria e que rogava a Deus que desviasse sua ira dos judeus por amor de Cristo⁵⁶⁴.

Alguns consideram *Sobre os judeus e suas mentiras* como sendo fruto de caduquice do velho e, agora, rabugento reformador. O fato é que, apesar de tudo, Lutero foi muito mais tolerante com os judeus do que os líderes católicos, incluindo o próprio humanista Erasmo de Roterdã. Em 1523, por exemplo, Lutero publicou o escrito *Que Jesus Cristo foi um judeu nato*⁵⁶⁵. Nessa obra, é combatida a forma como os católicos queriam converter os judeus pela força. É dito que, pela lei do amor, se deve aceitá-los amigavelmente. Lutero escreve: *Se alguns são obstinados, que há nisso de especial? Nós também não somos...*⁵⁶⁶. Ele afirma que os líderes católicos trataram os judeus como se fossem cachorros e não seres humanos; nada mais fizeram que recriminá-los e tomar-lhes a propriedade. Contra qualquer discriminação racial aos judeus, Lutero disse:

E mesmo que nos gloriemos por nosso estado, contudo somos gentios, ainda assim. Os judeus, porém, são do sangue de Cristo; nós somos cunhados e estrangeiros, eles são amigos de sangue, primos e irmãos de nosso Senhor. Por isso, se pudéssemos nos gloriar no sangue e na carne, os judeus estariam mais próximos de Cristo do que nós. [...]Peço, portanto, a meus estimados papistas, quando estiverem cansados de me acusar de ser um herege, que comecem a me acusar de ser um judeu.⁵⁶⁷

Em um sermão de 1519 sobre a contemplação do santo sofrimento de Cristo, Lutero se opôs a uma contemplação do sofrimento de

⁵⁶⁴ D. MARTIN LUTHERs Werke [Abreviado WA], kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, 1983, (WA 53, 541, 11-24)

⁵⁶⁵ Esse escrito foi traduzido de imediato para o espanhol por judeus residentes na Espanha e contemporâneos de Lutero! (ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 267)

⁵⁶⁶ D. MARTIN LUTHERs Werke [Abreviado WA], kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, 1983, (WA 11, 336, 22-34, especialmente 33s).

⁵⁶⁷ D. MARTIN LUTHERs Werke [Abreviado WA], kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, 1983, (WA 11, 314-316)

Cristo que acarretasse a ira contra os judeus e Judas⁵⁶⁸. Compôs um hino no qual explicava que Jesus não foi morto pela multidão de judeus, mas pelos pecados de nós todos⁵⁶⁹. Quando o teólogo católico João Eck insultou André Osiander (1498-1552), o reformador de Nuremberg, por ele haver defendido os judeus, chamando-o de “protetor dos judeus” e “pai dos judeus”, também disse que ele era *o fruto mais recente do tronco de Lutero*⁵⁷⁰. Lutero foi alvo de desconfiança de Erasmo e Eck por ter tido bons diálogos com judeus a fim de influenciar a reforma universitária que criou a cadeira de Hebraico em Wittenberg⁵⁷¹.

O que parece é que Lutero adotou uma posição ambígua em relação aos judeus que o colocou entre o catolicismo e o calvinismo. O primeiro adotou uma posição de intolerância, enquanto o segundo assumiu uma atitude de abertura e aceitação.

8.4 O Protestantismo

O protestantismo compartilhou com o judaísmo a crença na transcendência de Deus. Os reformadores não apenas enfatizavam a diferença entre Deus e o mundo por Ele criado *ex nihilo*, mas também apregoavam a distância entre Deus, que era absolutamente santo, e o homem, totalmente depravado por conseqüência do pecado original. Deus era o *totalmente outro* diante de uma humanidade decaída e destituída da glória de Deus. Quebrava-se a ponte natural entre o céu e a terra. O homem se encontrava, então, em um mundo solitário. O objetivo de tal ensino, conforme Peter L. Berger, não era despir o mundo da divindade, mas ressaltar a majestade de Deus, bem como a sua manifestação soberana e misericordiosa para salvar o homem caído⁵⁷².

⁵⁶⁸ D. MARTIN LUTHERs Werke [Abreviado WA], kritische Gesamtausgabe, Hermann Böhlau, 1983 (WA 2, 136, 3-10)

⁵⁶⁹ ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994, p. 261

⁵⁷⁰ JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p. 109

⁵⁷¹ JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001, p. 109

⁵⁷² *Op. Cit.*, 125

Desse modo, a salvação do homem só era possível pela intervenção sobrenatural de Deus, ou seja, pela sua livre graça. Os canais de mediação entre o divino e o humano foram reduzidos. Só Jesus Cristo era intercessor, só a Bíblia era fonte de revelação autorizada, somente por meio da fé em Cristo podia haver salvação. Os sacramentos eram valorizados mais por sua natureza simbólica (palavra visível) do que pela associação a um acontecimento mágico.

O canal de relacionamento entre o homem e o sagrado se estreitou excessivamente ao limitar-se à Palavra de Deus contida na Bíblia. Bastaria o rompimento desse canal de mediação para se abrirem às comportas daquilo que os protestantes chamaram de aspectos negativos da secularização. A força do protestantismo dependia da manutenção do prestígio da Palavra de Deus.

No catolicismo, a encarnação de Cristo e a Bíblia vinculam-se à instituição eclesiástica de modo a divinizá-la. Através da transubstanciação, o sacerdote julga poder trazer o Cristo encarnado para renovar o seu sacrifício na missa. Em relação à Bíblia, a Igreja Católica se propõe a ser sua intérprete infalível. A Reforma negou a transubstanciação, além de ensinar que o valor do sacramento está na fé daquele que o recebe. Defendeu o livre exame das Escrituras (o que não significa a validade de qualquer interpretação). Afirmou a falibilidade da instituição eclesiástica, razão pela qual ela deveria ser julgada pela Bíblia e, se fosse o caso, reformada.

De certo modo, o protestantismo também desvinculou a família da instituição eclesiástica, embora a tenha mantido vinculada às exigências da moral cristã. Apesar da forte ética familiar da fé reformada (procriação e educação de filhos para a glória de Deus como fins do casamento, visão da prole como benção de Deus, temperança matrimonial, fidelidade, etc), nela se suprime o caráter sacramental do matrimônio. O casamento passa para o campo das relações morais interpessoais (lei natural).

O que se pode perceber é que o protestantismo não é mantido por uma vigilância externa nem por uma despersonalização que dilua o indivíduo na estrutura eclesiástica. A sua sobrevivência depende da fé e do fervor pessoal do crente. Quando esses elementos faltam, o declínio da igreja

protestante se torna ostensivo, não podendo ser mascarado. O protestante tem fé e fervor ou não “sobrevive” como protestante. Já o católico, quando perde a fé pessoal, se ampara nos sacramentos e na autoridade da igreja.

Peter L. Berger afirma que o protestantismo despiu-se do mistério, da magia e do milagre⁵⁷³. Essa afirmação, todavia, merece considerações, pois é claro e evidente que os protestantes da Reforma acreditavam na ocorrência de milagres. Eles, no entanto, condenavam inúmeras superstições e credices existentes na Idade Média, e viam os milagres como sendo de importância acessória, priorizando a prédica da pura Palavra de Deus.

Quando a tradução da Bíblia para o alemão feita por Lutero saiu do prelo em setembro de 1522, em Wittenberg, ela continha um prefácio no qual Lutero afirmou a superioridade do Evangelho de João sobre os outros Evangelhos do Novo Testamento pelo fato de trazer mais informações sobre o conteúdo das pregações de Jesus do que sobre suas obras, ao passo que os outros evangelistas falam menos sobre suas palavras e mais sobre suas obras. Com este juízo, Lutero estava se contrapondo à tradição medieval⁵⁷⁴.

Para a piedade medieval, os milagres de Jesus tinham uma importância destacada. Inúmeras histórias de milagres dos santos animavam a fantasia dos cristãos na Idade Média. As pessoas viviam sempre na expectativa de vivenciarem algum milagre.

A preocupação da Reforma, por outro lado, foi a de alcançar a resposta para a pergunta acerca da possibilidade de *o homem pecador ser aceito diante de um Deus santo*. O Novo Testamento respondia a essa pergunta, explicando o significado do sacrifício de Cristo. Essa “Palavra” era o coração da Reforma.

Vale principalmente para o protestantismo a conclusão do antropólogo e historiador Mircea Eliade:

De fato, o cristão admite que após a Encarnação o milagre não é tão facilmente reconhecível; o maior ‘milagre’ tendo sido justamente o da Encarnação, tudo o que se manifestara como milagre antes de Jesus Cristo não tem mais sentido nem utilidade após a vinda de Cristo.

⁵⁷³ *Op. Cit.*, 124

⁵⁷⁴ JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p.8

Existe, obviamente, uma série ininterrupta de milagres aceitos pela Igreja, mas todos foram validados enquanto dependentes de Cristo, e não por causa de sua qualidade intrínseca de 'milagre'.⁵⁷⁵

8.5 A Secularização do Político no Protestantismo

Peter L. Berger comenta que o desenvolvimento lógico do potencial secularizante do protestantismo *pode ser visto na doutrina luterana dos dois reinos, na qual a autonomia do 'mundo' secular recebe de fato uma legitimação teológica*⁵⁷⁶.

É interessante observar que, apesar de marcante, a participação direta do protestantismo puritano e sectário no “jogo” político não tem sido freqüente na história. O governo de Cromwell e a luta de Wilberforce pela abolição da escravatura na Inglaterra seriam dois exemplos notáveis. Embora o puritanismo tenha contribuído para infundir o espírito democrático no povo inglês, o governo dos puritanos não durou muito depois da morte de Cromwell, pois os ingleses não estavam tão dispostos a aceitar a disciplina puritana de vida. Hugh Trevor-Roper, um historiador inglês marcadamente anti-calvinista, asseverou que a ironia trágica do protetorado de Cromwell foi que as dificuldades políticas enfrentadas por ele decorreram de suas virtudes. O professor de Oxford explica que Cromwell nunca compreendeu as sutilezas da política, pois sua concepção de governo se identificava com a justiça simples de um magistrado benevolente, sério e rural. Observa que, para Cromwell e os independentes (puritanos não-conformistas), os conselhos privados que se colocavam entre o rei e o Parlamento, garantindo a influência do primeiro sobre o segundo, eram objetos de suspeita. As reuniões políticas de caráter estratégico e as negociações parlamentares tinham cheiro de astúcia de política. Cromwell as considerava como uma interferência ruim na liberdade do Parlamento. Ele esperava que um “Parlamento livre”, guiado apenas por bons conselhos, boas intenções e boa vontade, produziria “boas leis”. Trevor-Roper conclui que Cromwell não teve Paramentos que fossem “seus” como os reis

⁵⁷⁵ ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 170-171

⁵⁷⁶ *Op. Cit.*, p. 136

tiveram antes dele. Ele “não estudara as regras necessárias do jogo”. “A tragédia”, explicou Trevor-Roper, era que “ao passo que eles não acreditavam no sistema, Cromwell acreditava”⁵⁷⁷.

No caso do metodista e abolicionista Wilberforce, ele terminou deixando a carreira política na Câmara dos Comuns, embora não deixasse de lutar contra a escravidão, sendo sempre mencionado como o grande herói dessa peleja.

É importante também lembrar que o objetivo da revolução puritana não foi o de promover a defesa de uma religião específica, mas, sim, assegurar a liberdade dos súditos e a soberania do Parlamento. Os puritanos não queriam depor o rei, mas apenas definir os limites de seu poder em face aos indivíduos e ao povo. Cromwell e seu amigo Ireton tentaram inúmeras vezes um acordo com o rei. Antonia Fraser comenta:

...Tudo isso se inseria no quadro geral de um esforço consciente cujo objetivo era alcançar um acordo com o rei: os dois homens estavam dispostos a apoiar, inclusive, as exigências do soberano, buscando a resolução dos problemas governamentais num contexto monárquico. Sua sinceridade pode ser comprovada pela crescente veemência de Liburne, que os acusava de traição..⁵⁷⁸

Antonia Fraser lembra que Cromwell defendera o monarca perante a Câmara, ao procurar interpretar positivamente suas respostas controvertidas às propostas de entendimento. Ela observa que ele cria que *um monarca devidamente contido poderia deter uma parcela de poder*⁵⁷⁹.

A função do Proterorado de Cromwell foi encarada por ele como uma missão temporária para restabelecer a ordem. Hugh Trevor-Roper entendeu o Protetorado de Oliver Cromwell como sendo um acordo raquítico pelo fato de que o próprio Cromwell não gostava dele. Foi-lhe simplesmente imposto, e ele o aceitou relutantemente. Para Cromwell, explica Trevor-Roper, a queda da monarquia inglesa não decorria de ela ser ruim em si mesma, mas,

⁵⁷⁷ A Crise do Século XVII. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 540-544

⁵⁷⁸ FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 225

⁵⁷⁹FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000, p. 227

sim, de uma política real que importava na traição do povo inglês, na usurpação daquilo que pertencia ao povo⁵⁸⁰.

Sobre Calvino em Genebra, é oportuna a observação do genebrino André Biéler:

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 Genebra⁵⁸¹.

A verdade é que os protestantes quiseram revolucionar a sociedade mais pela voz profética do que militância política. Foi sob esse prisma que Martin Luther King se tornou um campeão na luta pelos direitos civis dos negros e Bonhoeffer ficou conhecido pela sua resistência ao nazismo.

O filósofo católico Jacques Maritain recorda uma ocasião em que teve uma discussão com um *eloqüente e dinâmico teólogo protestante* que era também deputado socialista na Assembléia Francesa: “Se você é tão desprovido de esperança acerca das possibilidades do cristianismo no mundo,” disse-lhe Maritain, “porque se fez socialista?”. O teólogo disse-lhe:

Fiz-me socialista, socialista **protestante**, apenas para protestar contra o mal e a injustiça. Mas não espero nenhuma verdadeira realização cristã na ordem temporal. Não creio que nenhuma civilização cristã seja algum dia possível.⁵⁸²

A crença na fragilidade moral das instituições criadas pelo homem caído leva o protestante a desconfiar da possibilidade de mudanças profundas por intermédio da política, o que não o dispensa de sua missão reformista. O D. M. Lloyd-Jones, conhecido pastor da Capela de Westminster, que procurou restaurar a herança puritana no século XX, disse:

⁵⁸⁰ TREVOR-ROPER, Hugh. *A Crise do Século XVII*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007, p. 401-402

⁵⁸¹ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 73

⁵⁸² MARITAIN, Jacques. *Sobre a Filosofia da História*. Trad. Edgar de Godói da Mata Machado. São Paulo: Editora Herder, 1962, p. 61

Chego agora ao que, para mim, é de muitas maneiras, a questão mais importante. Opino que esta é a principal conclusão a que poderia chegar esta conferência. O cristão nunca deve entusiasmar-se com a reforma ou com a ação política. Isso levanta para mim uma questão relacionada com os homens do século 17 e de outros tempos. É que eles ficaram entusiasmados com estas questões. Meu argumento é que o cristão deve ter, necessariamente, uma visão da vida nesse mundo profundamente pessimista. O homem está 'em pecado' e, portanto, nunca teremos uma sociedade perfeita. Unicamente a vinda de Cristo irá produzir isso.⁵⁸³

Isso explica as constantes manifestações de desconfiança de Lutero em relação aos príncipes protestantes, bem como suas veementes advertências proféticas feitas contra esses homens. Em sua obra intitulada *Tratado do Poder Temporal e dos Limites da Obediência que se lhe deve*, Lutero advertiu os príncipes:

Não se tolerará por muito tempo a vossa tirania e o reinado dos vossos caprichos... Já não viveis mais como outrora em um mundo no qual podíeis tratar as pessoas como animais de caça.⁵⁸⁴

Karl Barth, o mais famoso teólogo protestante do século XX, comentou o seguinte sobre a presença do mal tanto na *ordem* como no *espírito revolucionário*:

O conhecimento do mal que existe na ordem estabelecida, do mal que subsiste nela e que ela sustenta, gera o revolucionário, a pessoa que pensa livrar-se do mal e se dispõe a combatê-lo e a extirpá-lo, isto é, dispõe-se a remover a situação existente que vê como sendo a corporificação da injustiça para, em seu lugar, erigir ordem nova e justa. [...]

O revolucionário se esquece de que ele não é o UM; ele se esquece de que ele não é o 'sujeito' dessa liberdade pela qual tanto anseia; ele não é o Cristo que se defronta com o inquisitor, mas é o próprio inquisitor com quem Cristo se defronta. [...]

...Também ele, com 'sua razão' passa por cima de seus semelhantes; também ele usurpa uma posição que não é dele, que não lhe diz respeito. Também ele visa instalar uma legalidade que é ilegal em sua origem, uma autoridade que não tardará muito a revelar seu verdadeiro caráter tirano⁵⁸⁵.

Arno Froese, que é um teólogo protestante contemporâneo, afirma:

⁵⁸³ LLOYD-JONES, D. M. *Os Puritanos: suas origens e seus sucessores*. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: PES, 1993, p. 351-352

⁵⁸⁴ *Apud* GREINER, Albert. *Lutero*. 2ª ed. Trad. Bertoldo Weber. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 146

⁵⁸⁵ BARTH, Karl. *Carta aos Romanos*. Trad. Lindolfo K. Anders. São Paulo: Novo Século, 1999, p. 738

Se, como cristãos, tomarmos partido político, estaremos participando ativamente no processo político e seremos 'do mundo'. Eu estou totalmente ciente que serei criticado por fazer uma afirmação destas, mas creio que ela é bíblica⁵⁸⁶.

Na verdade, a desconfiança do protestante da política partidária e do próprio homem não significa que ele não acredite que a Igreja tenha um papel a desempenhar na transformação da história. Conforme já foi visto, até mesmo essa desconfiança se refletiu no campo político, legitimando a separação e o controle recíproco de poderes como garantia fundamental da liberdade individual. Nos EUA e na Inglaterra foi desenvolvido um eficaz sistema de *freios e contrapesos* entre os órgãos do Estado, ainda que o princípio da Separação de Poderes não tenha sido neles consagrado de forma expressa. Nesses dois países, o controle do poder se deu não só pela via institucional, mas também pela via social: na Inglaterra, mediante os corpos intermediários, e, nos EUA, através das múltiplas associações. Nessa última nação, a grande força do Congresso não se acha no plenário, mas nas comissões permanentes que investigam os erros e as decisões precipitadas do governo.

O pioneirismo norte-americano no Controle de Constitucionalidade das Leis é também um resultado da desconfiança do homem caído. Enquanto na França se dava à lei uma presunção absoluta de constitucionalidade, revelando uma profunda crença na fidelidade do legislador ao bem comum e à vontade geral, o americano reconhecia a legitimidade do Poder Judiciário para fiscalização do regime de constitucionalidade.

Inúmeros movimentos protestantes estiveram diretamente ligados à luta contra a opressão e a escravidão, bem como articularam uma ampla defesa das liberdades civis. O destaque, porém, é que a tirania foi combatida por ser um pecado e não por motivos políticos. Os reformados tendiam a admitir a necessidade de separação entre a Igreja e o Estado, mas entendiam que o crente e, acima de tudo, os pastores deveriam protestar contra os

⁵⁸⁶FROESE, Arno. *Como a Democracia elegerá o Anticristo*. Trad. Eros Pasquini, Jr. Porto Alegre: Actual, 1999, p. 177

pecados dos governantes. Tal posição fazia lembrar o papel dos profetas no Antigo Testamento.

O sociólogo Peter L. Berger observa o seguinte sobre o profetismo como tradição bíblica:

Pode-se rastrear esse motivo do 'desmascaramento' em toda a tradição bíblica. Ele relaciona-se diretamente à transcendência radical de Deus, e sua expressão clássica está no profetismo israelita. Continua, porém, de várias formas, na história das três grandes religiões da órbita bíblica. Esse mesmo motivo responde pelo reiterado uso revolucionário da tradição bíblica contra o seu (também reiterado) emprego na legitimação conservadora. Da mesma maneira que houve uma série de reis tentando mistificar suas ações com o uso de símbolos bíblicos, houve também Natãs que os desmascaravam como mistificadores humanos em nome da mesma tradição da qual derivavam os símbolos mistificadores.⁵⁸⁷

O protestantismo acredita que quando há um *avivamento* da religião - como aconteceu na Reforma, no puritanismo inglês do século XVII, no movimento metodista inglês do século XVIII, no *Grande Despertar* nos EUA – os valores do evangelho modelam a mentalidade das pessoas, mesmo daquelas que não abraçam a fé. Nessa oportunidade, acontecem muitos melhoramentos no campo político e social.

Dentro de uma perspectiva religiosa, John Armstrong explica:

Carl Thomas está correto em suas avaliações. Quando Deus inunda a igreja com o verdadeiro avivamento, a fé cristã e a prática são radicalmente modificadas. A igreja deixará sua marca na cultura mais uma vez, uma marca que ressalta mais as vidas transformadas do que os programas políticos.⁵⁸⁸

No avivamento até mesmo aqueles que não crêem no Evangelho muitas vezes recebem os benefícios das chuvas de bênçãos, visto que com frequência os problemas sociais são profundamente tratados com um novo zelo. Esses resultados ocorrem porque o Espírito produz o fruto centrado em Deus na vida dos crentes, e isso tem efeito sobre tudo à volta deles.⁵⁸⁹

⁵⁸⁷ *Op. Cit.*, p. 111

⁵⁸⁸ ARMSTRONG, John. *O Verdadeiro Avivamento*. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2003, p. 92

⁵⁸⁹ ARMSTRONG, John. *O Verdadeiro Avivamento*. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2003, p. 288-289

Lutero acreditava que a Palavra de Deus tinha um poder intrínseco de provocar mudanças nas pessoas e na sociedade. Para o reformador, Deus age sempre por sua Palavra, de modo que Ele havia criado o mundo pela Palavra, pela Palavra sustentava a criação e operava mudanças na história. Em Deus, haveria identidade entre o falar e o fazer, enquanto o homem se realizaria como homem quando se tornasse ouvinte da Palavra de Deus. Nesse contexto, a pregação da Palavra de Deus era um instrumento revolucionário. Em um de seus sermões, ele disse: *“Proclamemos, pois, a Palavra e não tentemos fazer nada por nós mesmos”*, acrescentando um pouco adiante: *“Deus, mediante sua Palavra, faria mais que se tu e eu e o mundo inteiro puséssemos em ação toda a nossa força⁵⁹⁰.”*

Lutero interpretou a revolução cultural estabelecida pela Reforma do seguinte modo:

E enquanto eu dormia ou bebia cerveja de Wittenberg com meus amigos, a Palavra de Deus enfraquecia de tal modo o papado como nenhum príncipe ou imperador jamais lhe infligiu tamanhas perdas. Não fiz nada. A Palavra fez tudo.⁵⁹¹

A maior preocupação protestante era que o governo permitisse a livre prédica dos ministros evangélicos. A partir daí, a própria Palavra promoveria a liberdade e a emancipação dos povos. Além disso, faria parte do ministério de pregação instruir todos os estamentos sobre os seus deveres morais para com Deus.

A visão protestante desestimulava as tentativas de a Igreja medir forças com o Estado por meio das mesmas “armas” políticas utilizadas pelo Estado. O Estado intervém na sociedade pela coação (de cima para baixo), enquanto a Igreja o faz pela persuasão evangélica (de baixo para cima). Isso contribuiu para a formação do Estado laico e para a autonomia da política em relação à religião.

O que se pode observar é que as grandes ações do protestantismo na história não aconteceram numa direção que ia do Estado para a Sociedade,

⁵⁹⁰ Citado em GREINER, Albert. *Lutero*. 2ª ed. Trad. Bertoldo Weber. São Leopoldo: Sinodal, 1983, p. 131

⁵⁹¹ Citado em STEPANEK, Sally. *Lutero*. In *Os Grandes Líderes*. Trad. Regina M. Guglielmi. São Paulo: Nova Cultural, 1998, p. 79

mas da Sociedade para o Estado. Billy Graham lembra que um bispo anglicano lhe disse que não conhecia nenhuma organização social na Inglaterra que não tivesse suas raízes em alguma missão evangélica (incluindo a Sociedade Protetora dos Animais!)⁵⁹². Graham ressalta o grande efeito do clamor profético da igreja evangélica para produzir melhoramento dos padrões sociais:

O trabalho infantil foi proscrito. A escravidão foi abolida na Inglaterra, nos Estados Unidos e em outras partes do mundo. O status da mulher tomou um impulso sem paralelo na história, e muitas outras reformas ocorreram... **O cristão deve assumir seu lugar na sociedade com coragem moral para defender o que é direito, justo e nobre.**⁵⁹³

8.6 Clericalização e Cristianização

Na Idade Média, o poder civil só era considerado legítimo quando recebia delegação do poder religioso. A Igreja Romana reivindicava a submissão do poder temporal ao poder espiritual. Depois que a Igreja Romana perdeu sua grande influência que tinha sobre as nações durante a Idade Média, o papa tornou-se chefe de um pequeno Estado (o Vaticano), passando a procurar influenciar politicamente o mundo pela diplomacia. Em 1870, essa dupla soberania (política e religiosa) foi estabelecida pelos Acordos de Latrão, em 1929, assinados pelo ditador fascista Benito Mussolini. O Estado italiano reconheceu a soberania papal sobre o Estado do Vaticano e a independência soberana da santa Sé no âmbito internacional. Desse modo, o Estado do Vaticano é a única Igreja que tem acesso a inúmeras instituições internacionais e que pode fazer valer suas pretensões particulares pela via diplomática, em detrimento das opções das outras Igrejas.

Lutero combateu a afirmação católica de que o poder secular deveria se submeter ao poder eclesiástico em *A nobreza cristã da nação alemã, acerca da melhoria do estamento cristão* (1520) e em *Sobre o papado de Roma, instituído pelo diabo* (1545). Nesse último escrito, Lutero reagiu ao breve de advertência do papa Paulo III contra o imperador Carlos V no qual

⁵⁹² GRAHAM, Billy. *Em Paz com Deus*. 3ª ed. Trad. Soraia Guedes. Rio de Janeiro: Record, 1995, p. 195

⁵⁹³ *Op. Cit.*, p. 187

fora expressa uma vez mais a pretensão de primazia do poder espiritual sobre o poder secular.

Dentro do escopo do Direito Natural e da criação de Deus, Lutero chegou a expressar admiração por vários traços culturais de povos não-cristãos. Utilizou o sistema escolar dos romanos. Chegou mesmo a elogiar a conduta de vida e a forma de governo dos turcos para reprovar ironicamente a indisciplina dos europeus.

Embora Lutero fosse contra a clericalização da sociedade, se opôs a sua descristianização. Em sua visão, porém, a cristianização da cultura deveria se dar, conforme já foi mostrado, pela Palavra e não pela força.

8.7 O Fermento Cristão na Consciência Profana

O filósofo Jacques Maritain, apesar de ser católico, entendia que, se a providência de Deus permitiu a secularização, não se deveria buscar de volta a clericalização da sociedade como existia no período medieval. O pensador francês, entretanto, procurou mostrar a grande influência do trabalho interno do que ele chamou de *fermento evangélico* nas grandes conquistas da civilização ocidental. Para ele, os movimentos e revoluções na história que promoveram a concepção moderna de liberdade, igualdade e justiça se baseavam em princípios cristãos, embora seus promotores e defensores pudessem ignorar suas raízes. A força de tais movimentos estava no sentimento cristão que, embora secularizado, era sua fonte de inspiração.

Maritain lembra uma afirmação de Henri Bérgson feita em seu livro sobre *Lês deux sources de la Morale et de la Religion*, de acordo com a qual a *democracia é de essência evangélica*. Nessa mesma obra, Bérgson afirma que as fórmulas democráticas do mundo moderno devem muito a Rousseau e a Kant. Kant, por sua vez, era devedor do pietismo luterano, enquanto Rousseau era devedor do protestantismo genebrino.

De acordo com Maritain, a democracia ocidental é um dos notáveis frutos do *fermento evangélico*. O reconhecimento desse fato poderia gerar um enorme ganho social, pois levaria a uma reconciliação explícita, com mútuo benefício, entre a inspiração cristã e o princípio democrático. Afinal de contas,

conforme ele acredita, para se ter fé na dignidade da pessoa humana, nos direitos humanos e na justiça, valores espirituais, é preciso uma inspiração heróica como aquela motivada pelo exemplo de Jesus Cristo.

O filósofo francês recorda que o Presidente Roosevelt disse numa mensagem datada de 04 de janeiro de 1939 que as democracias tinham a obrigação de reconstruir sua filosofia moral como condição de sobrevivência. Insistiu que a democracia, o respeito da pessoa humana, a liberdade e a boa-fé internacional tinham na religião seu mais sólido fundamento, ao mesmo tempo em que forneciam à religião suas melhores garantias.

No dia 08 de maio de 1942, Henry A. Wallace, Vice-Presidente dos Estados Unidos, declarou que a idéia da liberdade derivava da Bíblia e de sua extraordinária insistência sobre a dignidade da pessoa humana. Acrescentou a isso que *a democracia é a única expressão política verdadeira do cristianismo*.

Maritain, apesar de ser um pensador católico, cita um país protestante como exemplo paradigmático da aproximação entre o princípio democrático e a herança cristã:

Na América, onde, apesar do poder dos grandes interesses econômicos, a democracia penetrou muito mais profundamente na existência, e onde jamais esqueceu suas origens cristãs, evoca ela um instinto vivo mais forte que os erros do espírito que a parasitavam.⁵⁹⁴

Maritain verifica que o impulso democrático surgiu na história humana como uma manifestação temporal de inspiração cristã. Não se refere ele ao cristianismo como credo religioso, mas como fermento da vida social e política dos povos, como energia histórica em trabalho no mundo. Não é o cristianismo considerado nas alturas da teologia, mas, sim, na profundidade da consciência profana.

A mensagem evangélica, apesar de ser religiosa, possui virtualidades políticas e sociais. Possui uma ação oculta de estímulo até mesmo naqueles que não se professam cristãos, mas estão sob a influência

⁵⁹⁴ MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e Democracia*. 5ª ed. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964, p.39

histórica do cristianismo. Atua por um caminho subterrâneo na consciência profana.

Sob a inspiração evangélica, muitas vezes mal conhecida, mas operante, compreendeu a consciência profana a dignidade da pessoa humana e compreendeu que a pessoa, mesmo fazendo parte do Estado, transcende o Estado pelo mistério inviolável de sua liberdade espiritual e por sua vocação a certos bens absolutos [...] Em consequência do trabalho obscuro de inspiração evangélica, compreendeu a consciência profana que a autoridade dos homens de governo, pelo próprio fato de derivar do autor da natureza humana, dirige-se a homens livres, que não pertencem a senhor algum e só se exerce por força do consentimento dos governados.⁵⁹⁵

Dentro da concepção do famoso filósofo tomista, a democracia é o nome profano do ideal de cristandade. É curioso notar, entretanto, conforme já observado, que os exemplos históricos escolhidos por Maritain são mais ligados à influência do protestantismo que à do catolicismo. Na verdade, a própria tese do “fermento cristão” é originária do protestantismo. Edgar Young Mullins (1860-1928), que foi presidente do Seminário Batista do Sul (EUA), já havia dito anteriormente o seguinte:

...E ainda que o Novo Testamento não se oponha expressamente à escravidão humana, manifesta claramente princípios que em seu devido tempo destruíram a escravidão. Esses princípios eram a liberdade, a igualdade e a fraternidade dos homens em Cristo. [...] Para os princípios do evangelho, que acabamos de mencionar, era inevitável a derrocada do despotismo e do chamado ‘direito divino dos reis’. Mas as forças que haviam de ser empregadas eram mais espirituais do que físicas (II Cor. 10:4). A verdade teria que agir como **fermento** no coração dos homens (Mt. 13:33). O amor e a fraternidade em Cristo são princípios dinâmicos que deverão transformar governos despóticos em democracias.⁵⁹⁶ (GRIFO NOSSO)

Mullins afirma que o cristianismo ressalta os deveres antes dos direitos, além de defender uma filosofia de fraternidade. Segundo o autor, que fala na perspectiva utópica do homem de fé, se o *fermento cristão* se propagasse (o que não se confunde com a mera proliferação de igrejas), os sentimentos de classe e de raça, assim como as formas mesquinhas de

⁵⁹⁵ MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e Democracia*. 5ª ed. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964, p.56 e 59.

⁵⁹⁶ MULLINS, Edgar Young. *A Religião Cristã na sua expressão doutrinária*. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2005, p. 529-530

patriotismo, chegariam ao fim. Sob essa hipótese, a igualdade na oportunidade econômica seguiria inevitavelmente a igualdade no estado civil e político⁵⁹⁷.

André Biéler, um cientista econômico suíço, fez a seguinte observação histórica acerca das relações entre democracia e protestantismo:

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 reformado⁵⁹⁸.

Mullins e Biéler parecem ignorar o fato de nem sempre haver coerência entre as crenças e as práticas, ou, então, pretendem dizer que, quando o protestantismo não leva à democracia, isso ocorre porque houve corrupção da mensagem evangélica. Fica também subtendido em suas afirmações que o conceito de democracia de ambos supõe o Estado de Direito e os direitos fundamentais, já que não houve qualquer relação de dependência entre as democracias orgânicas da antiguidade e o protestantismo.

Nós, porém, devemos distinguir a posição de Biéler da de Mullins. O primeiro, como cientista social, procura apenas explicar as raízes protestantes da democracia que “aconteceu” na história, enquanto o segundo, na condição de teólogo engajado, procura idealizar uma situação utópica prospectiva.

As posições assumidas por Mullins e Biéler devem ser questionadas pelo fato de não levarem em conta a possibilidade de *efeitos perversos*. Além disso, a nossa perspectiva, seguindo Norbert Elias, é a de que uma sociologia dos processos sociais deve construir um modelo que contempla esses processos como decorrendo também de resultados não-planejados, sendo ainda inacabados. Acrescente-se a isso que o conceito de *desenvolvimento de longo prazo*, tão caro a Elias e tão importante para esse trabalho, não se compromete com uma teoria específica do progresso da

⁵⁹⁷ MULLINS, Edgar Young. *Op. cit.*, p. 530

⁵⁹⁸ BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999, p. 50.

humanidade. Todo processo é marcado pela concomitância de integração e conflito, de fluxos e refluxos⁵⁹⁹.

Por tudo que foi dito, é difícil concordar com o caráter definitivo das afirmações de Mullins e de Biéler, mas a constatação histórica que identificaram parece revelar uma tendência que a sociologia não pode desprezar.

⁵⁹⁹ ELIAS, Norbert. *Escritos & Ensaios 1: Estado, Processo, opinião pública*. Trad. Sérgio Benevides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 66-67, 159.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de uma compreensão dialética da relação entre indivíduo e sociedade, como a que foi sustentada por Norbert Elias ou Peter Berger, nós trabalhamos com a premissa segundo a qual a cosmovisão da comunidade religiosa influencia a cosmovisão dos fiéis, enquanto a cosmovisão dos fiéis influencia suas ações na sociedade mais ampla. Há, portanto, uma articulação entre o imaginário individual e o imaginário social, bem como entre imaginário e ação social.

Em um sentido estático, o imaginário foi compreendido como representação (não reprodução) e, em um sentido dinâmico, como a capacidade de alterar imagens existentes e projetar novas imagens. Nesse último sentido, o imaginário expressa sua força revolucionária.

Com Max Weber, aceitamos as crenças como motivos para as ações no mundo, procurando oferecer uma explicação sócio-religiosa para a militância ideológica e política dos protestantes no estabelecimento do Estado de Direito.

Nós vimos que a interferência do imaginário protestante nas ações políticas foi mediada por uma projeção analógica de suas doutrinas religiosas em uma determinada teoria do Estado. Através dessa constatação, examinamos a relação entre o protestantismo e o Estado de Direito a partir de suas homologias. Para atingir esse fim, fizemos um estudo hermenêutico das crenças nucleares da Reforma e analisamos escritos políticos de teóricos protestantes do período de emergência do Estado de Direito.

Entre as crenças protestantes que encontraram ampliação em direção ao cenário político, nós encontramos a justificação pela fé, o livre exame das Escrituras e o sacerdócio universal de todos os crentes.

Pela doutrina da justificação, ensina-se que o homem é justificado diante de Deus pela sua fé pessoal, sem a mediação da instituição religiosa a que ele pertence. Tal ensino, ao ser projetado analogicamente no campo político, permitiu a afirmação do indivíduo perante o Estado, possibilitando a

substituição dos direitos estamentais (hierarquizados) pelos direitos humanos universais.

O ensino do livre exame das Escrituras, por sua vez, ao revelar a competência do crente individual para compreender o desígnio divino, fortaleceu a idéia de autonomia individual, ocasionando a superação teórica do Estado de Polícia de feição paternalista. Nesse Estado, o indivíduo era considerado sem a maturidade necessária para escolher o seu caminho de felicidade, o que o fazia do Estado o intérprete da felicidade social (“Tudo para o povo, mas nada pelo povo”).

A doutrina do sacerdócio universal de todos os crentes, ao extinguir a distinção religiosa entre clero e laicato, foi precursora dos direitos de igualdade, particularmente da igualdade de todos perante a lei.

Em Johannes Althusius e John Locke, constatamos o uso da linguagem teológica e da fundamentação bíblica na apologia do Estado de Direito. Nesses autores, identificamos a presença das idéias de limitação de poder, de constitucionalismo, de direitos individuais, do controle recíproco de poderes e do direito de resistência.

O Estado de Direito, ao mesmo tempo constitucionalista, humanista e limitado, encontrou seu berço na Inglaterra. Ele despontou em um ambiente marcado pela luta religiosa dos puritanos por liberdade de crença e de organização religiosa. Ele projetou a dialética puritana concernente ao equilíbrio entre liberdade e disciplina.

Os puritanos, apesar de não serem grupo majoritário da Inglaterra, diante da insatisfação do povo frente à administração real, foram os intérpretes da sociedade inglesa naquele momento histórico. O espírito “heróico” calvinista, bem como a significativa influência no Parlamento, tornaram-se os principais fatores que possibilitaram aos puritanos depor o rei e estabelecer uma República, sendo Cromwell a figura de maior destaque nesses acontecimentos.

Com a restauração da monarquia, os puritanos perderam a influência direta na vida pública inglesa, mas já haviam deixado um novo *habitus* político no povo britânico. Tal fato se fez notório na resistência posterior a novas

investidas absolutistas dos reis e, por fim, na Revolução Gloriosa, oportunidade em que foi estabelecido definitivamente o modelo do Estado de Direito.

Embora tenha havido uma confluência entre Estado de Direito e Democracia no Processo Civilizador, o nosso estudo histórico enfocou especialmente a idéia de Estado de Direito e suas instituições específicas.

Nós identificamos no ascetismo intra-mundano dos protestantes uma dinâmica que muito contribuiu para o Processo Civilizador. Foi nesse ascetismo intra-mundano que Max Weber fundamentou a diligência profissional dos protestantes, bem como os investimentos produtivos decorrentes da interdição moral de gastos supérfluos.

O Processo Civilizador, com a sua disciplina racional e interiorizada dos afetos, possibilitou, em âmbito maior, a redução de conflitos nacionais internos por meio de instituições democráticas e do controle recíproco de poderes, bem como uma maior chance de paz nas relações internacionais por meio da diplomacia. O Processo Civilizador, porém, não é linear e não se submete como instrumento teórico a um modelo teleológico ou metafísico.

De acordo com Durkheim, a divisão do trabalho social criou condições para a valorização da pessoa humana nas sociedades modernas. O protestantismo deu status espiritual às profissões seculares com a sua doutrina das vocações. Isso fortaleceu a divisão do trabalho social e, conseqüentemente, a idéia de dignidade individual da pessoa humana.

O protestantismo defendeu um mecanicismo político e um organicismo social. O Estado nasce do pacto social, ou seja, da vontade racionalmente orientada para interesses comuns, enquanto a sociedade caracteriza-se pela interdependência determinada pela diversidade de papéis.

O Estado de Direito é um Estado laico, embora tenha sido apoiado por argumentos teológicos no princípio. A laicização do Estado de Direito foi processual, mas já pertencia a lógica de seus princípios desde a sua concepção.

O Estado laico é uma manifestação do fenômeno da secularização. O protestantismo, em continuidade com o judaísmo e em oposição ao catolicismo, contribuiu para o avanço progressivo do referido fenômeno. Apesar disso, os protestantes fizeram oposição ao secularismo. A secularização é um

fenômeno institucional, enquanto o secularismo é um fenômeno de consciência. O secularismo procura criar uma estrutura mental que torna a religião desnecessária, bem como procura desqualificar o discurso público que traga pressuposições teológicas. Para o protestantismo, o Estado laico não precisa ser anti-religioso.

Protestantes e católicos defendem que as instituições consideradas emancipatórias no Ocidente são fruto da secularização de concepções cristãs. Pelo que aqui foi examinado, essa posição é historicamente defensável no que respeita ao Estado de Direito, mas não deve ser transformada em fórmula *a priori*, pois cada situação precisa ser analisada contextualmente. Muitos efeitos não planejados ou perversos podem se dar. Além disso, não há sempre a coerência entre crenças e ações humanas. Em suas ações sociais, o homem está marcado por contradições e perplexidades.

BIBLIOGRAFIA (REFERÊNCIAS)

- ALBORNOZ, Suzana. *O enigma da esperança (Ernst Bloch e as margens da História do Espírito)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998
- ALTMANN, Walter. *Lutero e Libertação*. São Paulo: Ática, 1994
- ALTHUSIUS, Johannes. *Política*. Trad. Joubert de Oliveira Brízida. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003
- AMOSSY, Ruth (org.). *Imagens de si no Discurso: a construção do ethos*. São Paulo: Contexto, 2005
- ARAÚJO, Alberto Filipe e BAPTISTA, Fernando Paulo (coord.). *Variações sobre o imaginário*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003
- ARMSTRONG, John. *O Verdadeiro Avivamento*. Trad. Valdemar Kroker. São Paulo: Vida, 2003
- ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 6ª ed. Trad. Sérgio Bath. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- ASSIER-ANDRIEU, Louis. *O Direito nas Sociedades Humanas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000
- BACHELARD, Gaston. *O ar e os sonhos. Ensaio sobre a imaginação do movimento*. Trad. Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2001
- BANISTER, Doug. *A Igreja da Palavra e do Poder*. Trad. Yolanda Krievin. São Paulo: Vida, 2001
- BAXTER, Richard. *Firmes na fé*. Trad. Paulo Anglada. Ananindeua, PA: Knox Publicações, 2009
- BERGER, Peter L. LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Trad. Floriano de Souza Fernandes. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985
- _____. *Rumor dos anjos*. Trad. Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997
- _____. *Perspectivas Sociológicas: Uma visão humanística*. 25ª ed. Trad. Donaldson M. Garschagen. Petrópolis: Vozes, 2002
- _____. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião*. 5ª ed. Trad. José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulus, 2004

BEZA, Theodoro de. *A vida e a morte de João Calvino*. Trad. Waldyr Carvalho Luz. Campinas: LPC, 2006

BIÉLER, André. *A Força Oculta dos Protestantes*. Trad. Paulo Manoel Protasio. São Paulo: Cultura Cristã, 1999

BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*. Trad. Valmireh Chacon e Celeste Aída Galeão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Trad. Celso Castro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. 4ª ed. São Paulo: Malheiros, 1993

_____. *Teoria do Estado*. 3ª ed. São Paulo: Malheiros, 1995

BONHOEFFER, Dietrich. *Life Together*. São Francisco: Harper & Row, 1954

_____. *Resistência e Submissão*. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2003

BONNEWITZ, Patrice. *Primeiras Lições a Sociologia de P. Bourdieu*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Vozes, 2003

BOUDON, Raymond. *Métodos da Sociologia*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves Flores. Petrópolis: Vozes, 1971

BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: Sobre a Teoria da Ação*. Trad. Mariza Câmara. 3ª ed. Campinas: Papyrus, 1996

_____. *O Poder Simbólico*. Trad. Fernando Tomaz. 6ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio. *Raízes do Brasil*. 26ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução em França*. Trad. Renato de Assumpção Faria, Denis de Souza Pinto e Carmen Lídia Richter Ribeiro Moura. Brasília: Editora UnB, 2ª ed., 1997

CALVINO, João. *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1947

CANOTILHO, J. J. *Fundamentos da Constituição*. Coimbra: Coimbra, 1991

CASSIRER, Ernst. *O Mito do Estado*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Códex, 2003

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. Vol II. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. 3a ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999

CASTORIADIS, Cornelius. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Trad. Guy Reynaud. 5a ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982

CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural/ Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Zahar, 2005

CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*. Trad. Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1944

CHEVALLIER, Jean-Jacques. *As Grandes Obras Políticas de Maquiavel a nossos dias*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Agir, 1997

CIPRIANI, Roberto. *Manual de Sociologia da Religião*. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2007

COHN, Gabriel (org.). *Sociologia: Para ler os Clássicos*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2005

COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Trad. S. Duarte. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006

COMBLIN, José. *Mitos e Realidades da Secularização*. São Paulo: Herder, 1970

CRESPIN, Jean. *Tragédia da Guanabara*. Rio de Janeiro: CPAD, 2006

CUCHE, Denys. *A Noção de Cultura nas Ciências Sociais*. 2ª ed. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2002

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987

DEMO, Pedro. *Introdução à metodologia da ciência*. 2ª ed. São Paulo: Atlas, 1987

DE WITT, John Richard/ JOHNSON, Terry L. *O que é Fé Reformada*. Trad. Luciana Heyse. Recife: Os Puritanos, 2001

DINIZ, Márcio Augusto de Vasconcelos. *Sociedade e Estado no Pensamento Político Moderno e Contemporâneo*. Fortaleza: UNIFOR, 1999

DOMINGUES, José Maurício. *Teorias Sociológicas no Século XX*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001

DOUGLAS, Jane Dempsey. *Mulheres, Liberdade e Calvino*. Trad. Américo J. Ribeiro. Manhumirim, MG: Didaquê, 1995

DUNSTAN, J. Leslie. *Protestantismo*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1994

DURAND, Gilbert. *O Imaginário (Ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem)*. 3ª ed. Trad. René Eve Levié. Rio de Janeiro: DIFEL, 2004

DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. 2ª ed. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999

_____. *Lições de Sociologia*. Trad. Mônica Stahel. São Paulo: Martins Fontes, 2002

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad. Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 1991

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*. Vol. II (A Formação do Estado e Civilização). Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1993

_____. *A Sociedade dos indivíduos*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1994

_____. *Os alemães*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997

_____. *Introdução à Sociologia*. Trad. Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1999

_____. *Escritos & Ensaios 1: Estado, Processo, opinião pública*. Trad. Sérgio Benevides. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006

FEDERICO... [et al]; LEOPOLDO WAIZBORT (org.). *Dossiê Norbert Elias*. 2ª ed. São Paulo: Edusp, 2001

FERRAJOLI, Luigi. *Direito e Razão: Teoria do Garantismo Penal*. Trad. Fauzi Hassan Choukr. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2002

FOX, John. *O Livro dos Mártires*. Trad. Doreto de Andrade, Degmar Ribas Júnior. Rio de Janeiro: CPAD, 2001

FRASER, Antonia. *Oliver Cromwell: uma vida*. Trad. Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Record, 2000

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. 4ª ed. Trad. Luís Cláudio de Castro e Costa. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987

GAGNEBIN, Laurent. *O Protestantismo*. Trad. Jorge Pinheiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1997

GAULEJAC, Vincent. *O âmago da discussão: da sociologia do indivíduo à sociologia do sujeito*. Trad. Norma Missae Takeuti. Cronos (Revista do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da UFRN), Natal, RN, v. 5/6, n. ½, jan./dez. 2004/2005

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. [s.t.]. Rio de Janeiro: LTC, 1989

GIDDENS, Anthony. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: UNESP, 1998

GIDDENS, Anthony. TURNER, Jonathan (org.). *Teoria Social Hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: UNESP, 1999

GLASNER, P. E. *The Sociology of Secularization. A Critique of the Concept*. London: Routledge & K. Paul, 1977

GRAHAM, Billy. *Em paz com Deus: o caminho certo para a paz pessoal num mundo em crise*. Trad. Soraia Guedes. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1995

GREEN, J. R. *Short Story of the English People*. Macmillan, 1909

GREINER, Albert. *Lutero*. 2ª ed. Trad. Bertoldo Weber. São Leopoldo: Sinodal, 1983

GROTIUS, Hugo. *O Direito da Guerra e da Paz*. Vol. I. Trad. Ciro Mioranza. Ijuí: Unijuí, 2004

HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia, entre facticidade e validade*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 10ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005

HARRIS, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. Nova Iorque: T. Crowell, 1968

HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. Lisboa: Guimarães Editores, LTDA., 1990

HÉRVIEU-LÉGER, Danièle. *A Transmissão Religiosa na Modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa*. In: *Estudos de Religião – Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, Ano XIV, n. 18, 2000

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o Convertido*. Trad. Catarina Silva Nunes. Lisboa: Gradiva, 2005

HEINICH, Nathalie. *A Sociologia de Norbert Elias*. Trad. Viviane Ribeiro. Bauru: EDUSC, 2001

HILL, Christopher. *O Eleito de Deus: Oliver Cromwell e a Revolução Inglesa*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1998

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

HULSE, Errol. *Quem foram os puritanos?...e o que eles ensinaram?* Trad. Maria Judith Prada Menga. São Paulo: PES, 2004

HUNT, Dave. *A mulher montada na besta*. V. I. Trad. Mary Schultze e Jarbas Aragão. Porto Alegre: Actual, 2001

ICE, Thomas. *Controvérsia por Sião: sionismo e anti-sionismo cristão*. Trad. Lucília Marques Pereira da Silva. Porto Alegre: Actual Edições, 2004

JOHNSON, Greg. *O Mundo de acordo com Deus*. Trad. Onofre Muniz. São Paulo: Editora Vida, 2006

JUNGHANS, Helmar. *Temas da Teologia de Lutero*. Trad. Ilson Kayser, Ricardo W. Rieth, Luís M. Sander e Letícia Schach. São Leopoldo : Sinodal, 2001

JUST, Gustav. *Deus despertou Lutero*. 2^a ed. Trad. Gastão Thomé. Porto Alegre: Concórdia, 2003

LALLEMENT, Michel. *História das Idéias Sociológicas: De Parsons aos contemporâneos*. Trad. Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2004

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Trad. Hélio Magri Filho. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007

LLOYD-JONES, D. M. *Os puritanos, suas origens e seus sucessores*. Trad. Odayr Olivetti. São Paulo: PES, 1993

LOCKE, John. *Carta sobre a tolerância*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, 1987

_____. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil e outros escritos*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994

LÖWI, Michael. *Ideologias e Ciência Social: Elementos para uma análise marxista*. 18 ed. São Paulo: Cortez, 2008

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Trad. Ricardo Gouvêa e Paulo Arantes. São Paulo: Cultura Cristã, 2002

MACEDO, Paulo Emílio Vauthier Borges. *Hugo Grócio e o Direito: O Jurista da Guerra e da Paz*. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2006

MAGALHÃES FILHO, Glauco Barreira. *O Imaginário em As Crônicas de Nárnia*. São Paulo : Mundo Cristão, 2005

MAINGUENEAU, Domingue. *Cenas da Enunciação*. Trad. Nelson Barros da Costa. Curitiba: Criar Edições, 2006

MARITAIN, Jacques. . *Sobre a Filosofia da História*. Trad. Edgar de Godói da Mata Machado. São Paulo: Editora Herder, 1962

_____. *Cristianismo e Democracia*. Trad. Alceu Amoroso Lima. Rio de Janeiro: Agir, 1964

MARSHALL, Thomas H. *Cidadania, Classe Social e Status*. Trad. Meton Porto Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar, 1967

MARTELLI, Stefano. *Geor Simmel e a religiosidade como forma pura das relações sociais*. In: *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*. Ano II, n. 07, Paulinas

MARTELLI, Sefano. *A Religião na Sociedade Pós-Moderna*. Trad. Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulinas, 1995

MARTINHO LUTERO. *Da Autoridade Secular, a obediência que lhe é devida*. Trad. Martin N. Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1979

_____. *Obras Selecionadas*. Trad. Adolpho Schimidt, Eduardo Gross, Elisa L. Schulz, Luís H. Dreher, Walter O. Schlupp. São Leopoldo/ RS: Sinodal, Porto Alegre/RS: Concórdia Editora, 2004, 10 v.

MCGRATH, Alister. *Paixão pela verdade: a coerência intelectual do evangelicalismo*. Trad. Hope Gordon Silva. São Paulo: Shedd Publicações, 2007

MELUCCI, Alberto. *Por uma Sociologia Reflexiva: Pesquisa qualitativa e cultura*. Trad. Maria do Carmo Alves do Bomfim. Rio de Janeiro: Vozes, 2005

MIRANDA, Júlia. *Horizontes de Bruma: Os limites questionados do religioso e do político*. São Paulo: Maltese, 1995

MIRANDA, Júlia. PORDÉUS JR., Ismael. LAPLANTINE, François. *Imaginários Sociais em Movimento: oralidade e escrita em contextos multiculturais*. Campinas: Pontes, 2006

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre duas culturas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1957

MOOG, Vianna. *Bandeirantes e Pioneiros: Paralelo entre duas culturas*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Globo, 1957

MULLINS, Edgar Young. *A Religião Cristã na sua expressão doutrinária*. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Hagnos, 2005

MURRAY, John. *O Pacto da Graça – Um Estudo Bíblico-Teológico*. Trad. Alaíde Bermeguy. São Paulo: Os Puritanos, 2001

NIEBUHR, H. Richard. *As Origens Sociais das Denominações Cristãs*. Trad. Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: ASTE, 1992

NOVAIS, Jorge Reis. *Contributo para uma Teoria do Estado de Direito*. Coimbra: Almedina, 1987

PAIXÃO, Cristiano. BIGLIAZZI, Renato. *História Constitucional Inglesa e Norte-Americana: Do surgimento à estabilização da forma constitucional*. Brasília: UnB, 2008

POUTIGNAT, Phillippe. STREFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade. Seguido de “Grupos Étnicos e suas Fronteiras” de Frederik Barth*. Trad. Elcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Dicotomias Religiosas: Ensaio de sociologia da religião*. Petrópolis: Vozes, 1996

ROTH, Günther & LEHMANN, Hartmut. *Weber’s Protestant Ethic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995

ROUSSEAU, J. J. *Contrato Social*. Trad. Antônio de Pádua Donesi. São Paulo: Martins Fontes, 1989

SALDANHA, Nelson. *Formação da Teoria Constitucional*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Renovar, 2000

SANTORO, Emílio. *Estado de Direito e Interpretação*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2005

SANTOS, Boaventura de Souza. *A Crítica da Razão Indolente: contra o desperdício da experiência*. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2000

_____. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006

SCHELER, Max. *Visão Filosófica do Mundo*. Trad. Regina Winberg. São Paulo: Perspectiva, 1986

_____. *Modelos e Líderes*. Trad. Ireneu Martim. Curitiba: Champagnat, 1998

SCMITT, Carl. *Teologia Política*. Trad. Elisete Antoniuk. Belo Horizonte: DEL REY, 2006

SELLETI, Jean Carlos. GARRAFA, Vonei. *As raízes cristãs da autonomia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005

SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?* Viçosa: Ultimato, 2004

SOUZA, Jessé de. *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000

SIMMEL, Georg. *Sociologia 1. Estudios sobre las formas de socialización*. [s.t.]. Madrid: Alianza Editorial, 1986

_____. *Essays on Religion*. Trad. Horst Jürgen Helle. Yale: Yale University Press, 1997

_____. *Sobre la individualidad y las formas sociales (Escritos Escogidos)*. [s.t.]. Buenos Aires: Universidad Nacional de Guilmes. Ediciones Bernal, 2002

_____. *Questões Fundamentais de Sociologia*. Trad. Pedro Caldas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006

STEPANEK, Sally. *Lutero. (Os Grandes Líderes)*. Trad. Regina M. Guglielmi. São Paulo: Nova Cultural, 1998

TARDE, Gabriel. *Monadologia e Sociologia*. Trad. Tiago Seixas Themudo. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003

THEODORO DE BEZA. *A vida e a morte de João Calvino*. Trad. Waldy Carvalho Luz. Campinas-SP: LPC, 2006

TINDAL, Matthew. *A Pathway into the Holy Scriptures in then Writtings of Tindal*. Londres: Religious Tract Society, s. d.

TOCQUEVILLE, Aléxis de. *O antigo regime e a revolução*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009

_____. *A Democracia na América*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000

- TROELTSCH, E. *El Protestantismo y El Mundo Moderno*. Trad. Eugénio Ímaz. 3ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- _____. *The Social Teachings of the Christian Church*. Vol. II. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1931
- TREVOR-ROPER, Hugh. *A Crise do Século XVII*. Trad. Júlio Castañon Guimarães. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007
- TOURAINÉ, Alan. *Igualdade e Diversidade: o sujeito democrático*. Trad. Modesto Florenzo. Bauru, SP: EDUSC, 1998
- VANDENBERGHE, Frédéric. *As Sociologias de Georg Simmel*. Trad. Marcos Roberto Flamínio Peres. Bauru, SP: Edusc, 2005
- VEITH JR., Gene Edwards. *De todo o entendimento*. Trad. Sachudeo Persand. São Paulo: Cultura Cristã, 2006
- VELASCO, Juan Martin. *Doze Místicos Cristãos*. Trad. Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 2003
- VERDÚ, Pablo Lucas. *O Sentimento Constitucional*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2006
- _____. *A Luta pelo Estado de Direito*. Trad. Agassiz Almeida Filho. Rio de Janeiro: Forense, 2007
- VERNANT, Jean Pierre. *As Origens do Pensamento entre os Gregos*. São Paulo: Difel, 1977
- VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Trad. Kelly Susane Alflen da Silva. Porto Alegre: SAFE, 2008
- WAIZBORT, L. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo: Editora 34, 2000
- WEBER, Max. *Teoria das Ciências Sociais*. Trad. Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Editora Moraes, 1991
- _____. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. Trad. Régis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. 3ª ed. Brasília: UnB, 1994
- _____. *Ciência e Política: duas vocações*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, [s.d.]
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 11ª ed. Trad. M. Irene de Q. F. Szmrecsányi, Tamás J. M. K. Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira, 1996

_____. *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções*. In *Os Economistas*. Trad. Maurício Tragtenberg, Waltensir Dutra, Calógeras A. Pajuaba, M. Irene de Q. F. Szmrecsányi. São Paulo: Nova Cultural, 1997

_____. *Conceitos Básicos de Sociologia*. Trad. Rubens Eduardo Frias, Gerard Georges Delauny. São Paulo: Centauro, 2002

WILLAIME, Jean Paul. *O Protestantismo como objeto sociológico*. In: *Estudos de Religião – Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião*, Ano XIX, n. 18, 2000

WILLES, J. P. *Esino sobre o cristianismo (uma edição abreviada de AS INSTITUTAS DA RELIGIÃO CRISTÃ de João Calvino)*. Trad. Gordon Chow. 2a ed. São Paulo: PES, 2002

WINGREN, Gustaf. *A Vocação segundo Lutero*. Trad. Martinho Lutero Hoffmann. Canoas: ULBRA, 2006

