

## ENTREVISTA COM RICHARD ALLEN LEBRUN

INTERVIEW WITH RICHARD ALLEN LEBRUN

No período de 16 de agosto a 29 de setembro de 2005, Richard Allen Lebrun, Professor Emérito da Universidade de Manitoba, Winnipeg, Canadá, Mestre e Doutor em História, importante biógrafo do pensador Joseph de Maistre, esteve no Brasil a convite do Grupo de Pesquisa “Religião: Teoria e Experiência”, do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUCSP, como pesquisador visitante com o apoio da FAPESP. Nesta ocasião, o Professor Lebrun falou a respeito de seu trabalho, abordou o tema religião, especialmente a católica, as relações entre Igreja e Estado, além de comentar sua experiência no Brasil, em entrevista gentilmente concedida a Élcio Verçosa Filho, doutorando em Ciências da Religião na PUCSP, membro do grupo de pesquisa acima mencionado e colaborador da Revista Agnes.

Dr. Richard Allen Lebrun, Professor Emeritus of the University of Manitoba, Winnipeg, Canada (and biographer of Joseph de Maistre), spent the period from 16 August to 29 September 2005 as a guest of the Grupo de Pesquisa: “Religião: Teoria e Experiência”, in the Post-graduation Programme for Religion Science, from the Catholic University in São Paulo (PUCSP). Offering a “programmed activity” (a “short-course”), he spoke of approaches to religious issues, especially Catholicism, particularly with respect to relations between church and state. In this interview by Élcio Verçosa Filho, a doctoral candidate in Religion Science at PUCSP and regular contributor to Agnes, Professor Lebrun discusses these issues as well as his views on some of the current controversies within Catholicism and his experience in Brazil.

*A (AGNES): Professor Lebrun, o senhor poderia nos falar um pouco a respeito da sua trajetória pessoal e acadêmica?*

Eu nasci em 1 de outubro de 1931 numa fazenda nas cercanias de Milton, uma pequena cidade da Dakota do Norte. Filho mais velho de uma família de sete, tenho dois irmãos (um fazendeiro aposentado e outro advogado) e quatro irmãs casadas. A maior parte da minha educação básica se deu numa escola paroquial católica perto de Langdon, Dakota do Norte. Depois de concluir o ensino médio em 1949, freqüentei a Universidade St. John’s, uma instituição beneditina localizada no estado de Minnesota, onde me graduei em História. No final do meu terceiro ano de graduação, tomei parte num programa de intercâmbio na Europa. Além dos estudos realizados em Vienna, o programa nos levou (um pequeno grupo de estudantes católicos) para uma longa viagem

pela Itália, Norte da África, Espanha, Portugal e França, uma experiência que serviu para intensificar e aprofundar o meu interesse em história.

Depois da graduação, servi durante três anos na Marinha dos Estados Unidos. Era 1953, a Guerra da Coreia ainda estava em curso e o alistamento obrigatório também. Minhas opções eram servir durante dois anos no Exército (e, provavelmente, ser mandado para a guerra) ou me apresentar como voluntário para três anos de serviço em algum outro segmento das forças armadas. Então, escolhi servir como oficial na inteligência aérea e depois como analista de radar em bases da Marinha americana situadas nas Bermudas e na Flórida. Em ambos os postos, minha função era orientar os pilotos antes e depois das missões.

Terminado o serviço militar obrigatório, com apoio financeiro da “Lei do Recruta” (G.I. Bill – que fornecia bolsas de estudos para veteranos de guerra) e uma concessão da Wodrow Wilson Fellowship, fiz meu mestrado em história na Universidade de Minnesota, concluindo-o em 1957. O doutorado<sup>1</sup>, também em História, só foi concluído em 1963, quando eu já ensinava na Universidade de Ottawa, no Canadá. Em 1966, fui contratado pelo Departamento de História da Universidade de Manitoba, em Winnipeg, onde ensinei até a minha aposentadoria em 1998.

*A: Como foi para o senhor ter crescido num ambiente católico no interior dos Estados Unidos?*

A população da comunidade rural em que cresci (Cavalier County, Dakota do Norte) era bastante heterogênea étnica e religiosamente (várias denominações e seitas cristãs, mas sem judeus). Era quase toda branca, embora existissem algumas famílias mestiças de sangue indígena. Ali os católicos formavam um grupo significativo, com sua própria Igreja e escola paroquial. Eu certamente era consciente da minha identidade católica, mas jamais me senti discriminado por isso. Um dos meus melhores amigos, na época do ensino médio, era um protestante que freqüentava a escola pública, e eu

---

<sup>1</sup> Sobre Joseph de Maistre, cuja tese foi publicada sob o título *Throne and Altar: The Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1965.

também tive, no decorrer dos anos, muitos outros amigos protestantes. Porém, quando chegou a hora de entrar para a Universidade (e eu fui o primeiro da minha extensa família a conseguir isso), naturalmente escolhi uma instituição católica em vez de uma das universidades públicas estaduais. Meus pais eram católicos praticantes e, nessa época, meu pai era um fazendeiro próspero que tinha condições de arcar com as anuidades de uma instituição privada.

*A: Fale-nos, em particular, como o senhor veio a se interessar pelo pensamento conservador.*

Meu interesse pelo pensamento conservador começou quase que por acidente. Já durante os meus anos de graduação, eu nutria um grande interesse por história medieval; não tendo, entretanto, proficiência no latim, mas conhecendo um pouco de francês, escolhi estudar história européia e história francesa em particular. Na época em que tive que escolher o tema da minha pesquisa de doutorado, já estava casado, tinha três filhos (em 1964 já seriam seis), e eram escassas as possibilidades práticas de fazer pesquisas na França. Um dos meus professores, de quem eu tinha assistido um curso avançado de história francesa, sugeriu-me que pesquisasse algo relacionado com história das idéias, de modo que eu pudesse basear minhas investigações em fontes impressas sem ter que viajar à França para estudar. Ele achava que a minha formação católica (incluindo o meu trabalho na Universidade beneditina) e o meu conhecimento do francês me qualificavam para estudar um autor como Joseph de Maistre. Ele insistiu que Maistre era uma figura importante ainda muito pouco investigada por estudiosos de língua inglesa.

*A: De onde vem o seu interesse intelectual pela religião?*

Sem dúvida da minha experiência na Universidade St. John's, onde tive oportunidade de assistir a excelentes cursos de história, filosofia e teologia, ministrados por monges beneditinos extraordinariamente capazes, que se mostravam notavelmente abertos ao que acontecia no mundo fora do mosteiro. Naqueles anos, St. John's era o centro do movimento litúrgico nos Estados Unidos. Nós, alunos de graduação, éramos incentivados pelos monges a ler *América* e *Commonweal*, periódicos católicos progressistas, o primeiro sob direção dos jesuítas, o segundo editado por leigos. Na época, a Universidade também promovia a vinda de estudiosos e palestrantes muito

estimulantes, gente como Dorothy Day e os mais importantes políticos católicos da época.

*A: Como o senhor vê a religião – e especialmente o catolicismo – atualmente na América do Norte (em particular, nos EUA)?*

Eu não moro nos EUA desde a década de 1960. Assim, o meu conhecimento da religião, e do catolicismo em particular, naquele país vem em grande parte de meus estudos de história e das notícias veiculadas pela mídia. O que obviamente chama a atenção, especialmente em comparação com os países da Europa Ocidental, é a porcentagem relativamente alta de americanos que fazem parte de algum tipo de religião organizada. Em muitos aspectos, a história da religião nos EUA é uma história de sucesso. Estudos mostram que na época da Independência (1776), apenas 10% da população (quase toda ela protestante) fazia parte de alguma Igreja. Da Revolução Americana até os anos 1960 essa participação cresceu muito mais rapidamente do que a própria população, chegando a mais de 60%. Embora esse índice tenha diminuído depois, o número de pessoas ligadas a alguma denominação religiosa nos EUA continua alto.

No começo, os católicos formavam apenas uma pequena minoria num país eminentemente protestante. Nos anos 50 do século passado, eles já correspondiam a mais de 20% da população, respondendo por uma enorme rede de escolas, hospitais e outras instituições. Muito deste aumento no número de católicos nos EUA se deve ao fluxo de imigração vindo dos países católicos da Europa, mas nas últimas décadas a maior parte dos imigrantes católicos tem vindo da América Latina. O contexto no qual o catolicismo foi bem-sucedido nos EUA foi o de uma separação completa entre Igreja e Estado e da livre competição entre as Igrejas. Nos EUA a separação entre Igreja e Estado foi possível (tornando-se quase uma necessidade) por dois fatores principais: os grandes espaços territoriais que permitiam aos insatisfeitos se mudar e se estabelecer em outros lugares, e o simples fato da diversidade religiosa da população, que tornou inevitável a adoção de uma política de tolerância, assim como desejável a independência entre as duas esferas. Uma vez que não havia, desde o princípio, uma Igreja estabelecida, e nenhum clérigo tinha como “descansar sobre seus benefícios” (como Adam Smith caracterizava a

situação do clero inglês nessa mesma época), todas as denominações foram obrigadas a competir numa economia religiosa livre e aberta. A Igreja católica, para manter o grande número de católicos que emigravam para os EUA, teve que desenvolver um sistema de paróquias e dioceses adequado às necessidades dos recém-chegados. De modo geral, o catolicismo conseguiu responder à altura ao desafio proposto pelo ambiente americano e floresceu.

O período que começa nos anos 1960 (desde o Vaticano II) tem sido polêmico, tumultuado e pleno de divisões para os católicos americanos. Algumas dessas divisões derivaram da implementação de reformas associadas ao Concílio, ao passo que outras estão relacionadas com alguns desenvolvimentos internos da cultura americana. A minha impressão é de que existe uma grande diversidade no catolicismo americano atual, com uma clara divisão entre católicos tradicionais (que olham para o passado) e liberais, e muitas paróquias e dioceses cheias de saúde e vitalidade espalhadas pelo país ao lado de outras que parecem bastante disfuncionais. Assim, no que diz respeito ao simples fiel, depende muito de onde ele vive. Os atuais bispos americanos, em grande parte nomeados por João Paulo II, deixam muito a desejar, em minha opinião. Muito freqüentemente se preferiu escolher para as dioceses homens fiéis à orientação do papado, clérigos mais interessados numa carreira bem-sucedida do que nos novos desafios pastorais, que não conseguem assumir de maneira efetiva sua missão de liderança. Em particular, a maneira inepta pela qual muitos bispos americanos vêm administrando o escandaloso problema do abuso sexual de crianças pelos sacerdotes tem afastado muitos católicos da Igreja. A crescente escassez de vocações também está se tornando um problema cada vez mais sério, e parece haver certa relutância em experimentar novas estratégias pastorais, como a ordenação de homens casados, por exemplo.

Apesar das diferenças históricas, a situação atual da religião (e do catolicismo) no Canadá não é muito diferente da situação americana. A imigração e a grande presença da mídia americana vêm influenciando intensamente os acontecimentos no Canadá. Em nossos grandes centros urbanos (Toronto e Vancouver, especialmente), imigrantes não-europeus (vindos da Ásia, da África e da América Latina) quase igualam o número de canadenses de descendência européia. O Canadá está rapidamente se

transformando numa sociedade multi-étnica e multi-religiosa. Felizmente, até agora, estes grupos têm se mostrado capazes de conviver em paz.

Minha impressão é a de que os católicos canadenses conseguiram atravessar as transformações trazidas pelo Vaticano II menos divididos e com discórdias muito menos sérias do que nos EUA. Por razões que eu não sei explicar, o Vaticano tem sido muito mais feliz aqui em suas nomeações episcopais. No Canadá houve casos de abuso sexual cometidos por padres, mas em geral eles foram resolvidos com muito mais efetividade e rapidez. Os bispos canadenses são geralmente queridos e altamente respeitados por suas comunidades. Eu admiro enormemente o atual bispo de Winnipeg, James Weisgerber, que vem demonstrando uma liderança exemplar, tanto no plano nacional quanto no internacional, trabalhando no sentido de uma maior transparência na condução da Igreja em assuntos financeiros e outros.

*A: E nas sociedades contemporâneas de maneira geral?*

Quanto a isso, eu me sinto relutante em comentar porque esta não é uma área de minha especialidade. No entanto, sinto-me inclinado a concordar com sociólogos americanos como Rodney Stark e Anthony Gill, que defendem a tese de que por muito tempo os sociólogos (e muitos outros cientistas), fortemente influenciados pela Ilustração, demonstraram a tendência de supor ingenuamente que a religião iria se tornar irrelevante na vida das pessoas e simplesmente desaparecer. Não é isso o que está acontecendo, e é bastante improvável que venha a acontecer. Os seres humanos sempre se perguntarão sobre as grandes questões a respeito do propósito da vida, da possibilidade de vida depois da morte e outras questões relacionadas ao sentido do sofrimento, à justiça, etc., e é evidente que algumas dessas perguntas exijam respostas sobrenaturais. Como escreveu o papa João Paulo II (1994, p. 78): “Os homens procuram as religiões para resolver os mistérios da condição humana, que hoje, como em tempos passados, pesam sobre o coração das pessoas.” Como dizem Stark e Gill, ao formular seu entendimento da função da religião, as religiões produzem compensadores gerais de conteúdo sobrenatural, com “compensador” sendo definido como “a crença de que uma recompensa será obtida num futuro distante ou em algum outro contexto que não pode ser verificado imediatamente” (GILL, 1998, p. 56). O conteúdo sobrenatural

é o traço distintivo dos compensadores religiosos, e as igrejas são as únicas organizações especializadas em compensadores sobrenaturais. Eu creio que esses sociólogos estão certos ao sugerir que, enquanto houver uma demanda por compensadores sobrenaturais, a religião continuará sendo importante na sociedade.

*A: O senhor é biógrafo de Joseph de Maistre, decerto o mais competente do ponto de vista acadêmico. Fale-nos um pouco sobre o seu contato com o pensamento do excêntrico conde savoiano, assim como sobre a experiência de ter pesquisado em detalhe a sua vida e escrito a sua biografia (LEBRUN, 1988).*

De algum modo, eu terminei dedicando grande parte da minha carreira acadêmica ao estudo da vida e da obra de Joseph de Maistre (1753-1821). Além da biografia e de vários outros livros e artigos sobre diversos aspectos do seu pensamento, eu trabalhei muito na tradução da sua obra para o inglês com o objetivo de torná-la mais acessível ao mundo anglo-saxão. Seria possível perguntar o porquê, dado o caráter quase acidental da minha apresentação a essa figura. Eu diria que a razão principal foi o fato de ter me fascinado por ele, tanto como uma personalidade inteligente e interessante quanto como um maravilhoso estilista da língua francesa, e também porque, para mim, ele demonstrou ser uma introdução estimulante ao mundo intelectual da Ilustração francesa. Eu descobri que gostava de ler os textos dele, e que me atraía o desafio de tentar entender a razão pela qual ele reagiu de modo tão hostil às idéias da Ilustração e da Revolução Francesa, uma herança tão querida e cultivada na França e nos Estados Unidos, assim como no mundo ocidental de uma maneira geral.

Diante disso, quem foi Maistre e o que o leitor deve saber sobre a sua vida? O conde Joseph de Maistre foi um importante teórico da contra-ilustração, cujos escritos serviram de inspiração para pensadores da cepa de Saint-Simon, Auguste Comte e Charles Maurras, inspirando também gerações de monarquistas franceses e católicos ultramontanos. Apesar de francês na língua e na cultura, e de ter escrito toda a sua obra nesse idioma, Maistre nunca foi um cidadão da França. Nascido em 1753, em Chambéry, capital da Savóia, então um Estado do reino de Piemonte-Sardenha, Maistre permaneceu a vida inteira um súdito da Casa de Savóia. Educado pelos jesuítas na escola

local (*Collège*), ele graduou-se em Direito pela Universidade de Turim. Seguindo a carreira de seu pai, serviu no Senado (uma alta corte equivalente aos *parléments* franceses), tendo assumido o cargo em 1788. Logo depois da invasão francesa em 1792, Maistre fugiu de Chambéry para atuar como diplomata piemontês em Lausanne (1793-97) e São Petersburgo (1803-17). Sua carreira jurídica chegou a incluir um período como Regente (chefe do Sistema Jurídico) da ilha de Sardenha (1800-1803) e outro como Regente da Grande Chancelaria (Ministro da Justiça) de todo o reino (1818-21).

A despeito da carreira como magistrado e de ter herdado uma rica biblioteca jurídica de seu avô materno, os diários de Maistre e sua correspondência sugerem que, desde muito cedo, ele estava muito mais interessado em temas amplos de natureza humanística relacionados à filosofia, teologia, política e história, do que em questões estritamente legais. Além do seu francês nativo, e do grego e do latim que aprendeu a dominar como parte de uma excelente educação clássica, Maistre era capaz de ler em inglês, italiano, espanhol, português e alemão (este último com dificuldade). Os seus diários e obras testemunham um grande conhecimento do Antigo e do Novo Testamento, dos padres da Igreja, dos autores clássicos gregos e latinos, dos autores da Renascença e do século XVII e de todas as figuras relevantes da Ilustração européia.

É verdade que muito pouco na vida de Maistre antes de 1789 permitia prever sua emergência como uma grande figura da reação. De 1774 a 1790, ele fez parte de lojas maçônicas em Chambéry e esteve associado com uma linha mais esotérica e *iluminée* da maçonaria de rito escocês na cidade vizinha de Lyon. Estas relações com a franco-maçonaria podem parecer estranhas para um futuro apologista do catolicismo, mas, na época, estes clubes eram não raro freqüentados por padres, bispos e nobres católicos. As lojas forneciam oportunidades para um jovem ambicioso fazer amizades úteis para o futuro na carreira e para a discussão de reformas políticas. Além disso, as doutrinas místicas difundidas nos círculos maçônicos que Maistre freqüentava lhe pareciam um contrapeso providencial ao racionalismo e irreligião de seu tempo.

Observador atento e simpático dos acontecimentos na França durante os anos que precederam a Revolução, Maistre encarava os magistrados

dos parlamentos franceses como os proponentes naturais de uma reforma moderada, aprovando seus esforços para forçar o rei a convocar os Estados-Gerais. Inicialmente simpático às possibilidades de reforma, há indícios de que ele tenha inclusive pensado em candidatar-se a uma cadeira nos Estados-Gerais, sendo provavelmente elegível para o cargo, uma vez que possuía propriedades além da fronteira com a França. Seja como for, Maistre logo ficou desiludido com as notícias que chegavam de Versailles. Ele se opôs à reunião das três ordens numa única câmara (a proposta de adoção do “voto por cabeça”, sem diferenciação proporcional entre nobreza, clero e terceiro estado) e, em meados de julho de 1789, já previa que um verdadeiro dilúvio de males se seguiria a essa decisão. Mas o que parece ter sido decisivo para colocar Maistre contra a Revolução foi a legislação da noite de 4 de agosto de 1789. Em setembro daquele ano sabemos que ele já estava pensando em escrever contra os recentes desenvolvimentos.

Assim, na época em que o exército revolucionário francês invadiu a Savóia, em setembro de 1792, a oposição intelectual de Maistre à Revolução em todas as suas obras estava firmemente sedimentada. Ele imediatamente fugiu para o Piemonte com a sua mulher e filhos, constituindo-se no único senador savoiano a tomar essa atitude extrema. Maistre ainda voltou brevemente a Chambéry em janeiro de 1793, em parte para tentar proteger as suas propriedades do confisco, em parte porque Turim parecia relutante em premiar a sua lealdade com uma posição apropriada no Estado. Não obstante, Maistre logo descobriu que não agüentaria viver sob o novo regime patrocinado pelos ideais e práticas revolucionárias franceses, e fugiu de novo, desta vez para a Suíça, onde iniciou sua carreira de escritor contra-revolucionário.

O primeiro esforço de Maistre nesse campo, suas *Quatro cartas de um monarquista savoiano a seus compatriotas*, publicadas clandestinamente em 1793 na Savóia ocupada, revelou em toda a sua força o dilema de um monarquismo puramente político numa época de revolução democrática. Enquanto, de um lado, o autor reclamava que a lealdade política tinha se tornado uma questão de cálculo, ao invés de um instinto, como costumava

ser, ele não podia, do outro, deixar de apelar precisamente para o interesse próprio de seus compatriotas. No texto, Maistre rogava a seus leitores que julgassem a folha de serviços prestados pela Casa de Savóia, exortando os compatriotas savoianos a “amar seu soberano como amam a própria *ordem*, com toda a força da sua inteligência”. Naturalmente, esse argumento é uma expressão do mesmo racionalismo que acabara de repudiar a ordem anterior que ele defendia.

Maistre rapidamente abandonou a análise puramente política em favor de uma interpretação providencial dos acontecimentos, que começou a ser desenvolvida no verão de 1794. Não obstante, foi a publicação das *Considérations sur la France*, no começo de 1797, que anunciou ao mundo a sua nova explicação teológica da Revolução Francesa e estabeleceu sua reputação como o mais importante defensor da aliança entre monarquia e religião que caracterizava o Antigo Regime. Em *Considerations*, Maistre atribuiu um significado cósmico à Revolução, proclamando que jamais em outra época tinha sido tão palpável a ação da Providência nos negócios humanos. Naturalmente, ele não foi o primeiro a elaborar uma interpretação providencial da Revolução. A tradição judaico-cristã apresentava uma longa lista de precedentes que qualificavam a visão de uma catástrofe como aquela como obra da Providência divina, e diversos autores monarquistas já tinham lançado mão deste tema clássico. Maistre, porém, apresentou a teoria com inigualável sofisticação, força e clareza. Ao interpretar o que estava acontecendo ao mesmo tempo como um castigo divino e um meio providencial para a regeneração da França, Maistre foi capaz de condenar a Revolução e as idéias que ela encarnava, tratando-a como um prelúdio necessário para a restauração da monarquia dos Bourbon. Com as *Considerations*, o dilema político do monarquista savoiano encontrou sua resolução numa visão religiosa de redenção.

Maistre leu as *Reflections on the Revolution in France*, de Edmund Burke, pouco depois que essa obra foi publicada em 1790, compartilhando da reação profundamente emocional do autor irlandês à violência, imoralidade e ateísmo da Revolução. A obra de Maistre ecoou muitos dos temas burkeanos, incluindo a reverência pelas instituições estabelecidas, a desconfiança em relação às inovações e a defesa do preconceito, da aristocracia e da

*Agnes*, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006

religião estabelecida. Maistre divergia de Burke principalmente em seu providencialismo, assim como em sua obstinada defesa do catolicismo romano tradicional e da autoridade papal.

As obras seguintes confirmaram a tendência e mostraram uma mudança gradual de ênfase da política para questões filosóficas e teológicas mais fundamentais. Seu *Ensaio sobre o princípio gerador das constituições políticas e outras instituições humanas* (escrito em 1807 e publicado em 1814) generalizou os princípios sobre os quais ele tinha fundamentado suas *Considérations sur la France*. Em *Du Pape* (1817) defendeu com vigor a infalibilidade papal como um pré-requisito para a estabilidade política da Europa. Nas *Soirées de São Petersburgo* (publicadas logo depois de sua morte, em 1821), Maistre explorou uma ampla gama de questões filosóficas e teológicas em forma dialógica, ao mesmo tempo em que, num apêndice a essa obra intitulado *Esclarecimento sobre os Sacrifícios*, desenvolveu suas idéias sobre o sofrimento e a violência na condição humana. Por fim, o *Exame da Filosofia de Bacon* (inédito até 1836) identificava as origens do cientificismo e ateísmo da Ilustração nas obras científicas do ilustre chanceler inglês.

Maistre já foi muito criticado pelo extremismo de suas opiniões, em particular por suas reflexões acerca do papel social do carrasco, sobre a guerra e a violência. Seja como for, suas especulações sobre esses temas foram certamente originais: rejeitando aquilo que ele reputava serem as formas ingênuas de racionalidade propostas pela Ilustração, Maistre buscou compreender as dimensões violentas e irracionais da vida política e social. Apesar do choque que as suas teorias causam em muitas pessoas, parece-me que ele deveria ser visto como um inovador teórico da violência ao invés de um de seus proponentes.

*A: Em poucas palavras, qual foi a imagem do homem e do escritor que o senhor viu emergir de seus estudos?*

O que eu descobri em meus estudos sobre a vida e a obra de Joseph de Maistre foi um homem de grande lealdade, coragem e integridade. Ele demonstrou sua crença na monarquia e sua lealdade pessoal à Casa de Savóia abandonando sua posição e suas propriedades por ocasião da invasão francesa

de 1792, assim como pelo contínuo serviço prestado ao seu governo em cargos diplomáticos e jurídicos durante o resto da sua vida. Tudo isso ele fez à custa de muito sofrimento pessoal – compensações inadequadas por parte do governo, separação forçada de sua família por mais de uma década em São Petersburgo, mal-entendidos e falta de gratidão por parte dos burocratas de Turim, que ou não entendiam, ou não gostavam da verve e da ironia que marcavam a sua correspondência diplomática. Da mesma forma, ele parece ter sido um marido dedicado e fiel num tempo em que essa prática era pouco usual nos meios aristocráticos que frequentava. Com certeza foi um pai atencioso, imensamente preocupado com a carreira do seu único filho e com as possibilidades de casamento das outras duas filhas. Maistre tinha um grande dom para a amizade, formando relações estreitas com homens e mulheres das mais diversas nacionalidades e filiação religiosa; sua enorme correspondência privada testemunha o calor dessas amizades. Eu não tenho qualquer dúvida de que ele foi um católico devoto, plenamente convencido da verdade de sua religião, de sua contribuição às grandes realizações da civilização européia, assim como de sua importância vital para a sobrevivência desta.

Maistre não era filósofo ou teólogo profissional. Ele também não foi um acadêmico e, ainda assim, seus escritos mostram uma ampla erudição, uma imensa curiosidade a respeito de todo tipo de coisas; eles mostram também que Maistre tinha, sobretudo, o hábito da erudição, em geral citando as fontes de memória com precisão. Seus escritos não eram, naturalmente, discursos secos e sisudos. Ele escrevia para ser lido e para persuadir. Ao defender apaixonadamente as causas nas quais acreditava, Maistre utilizava de bom grado todos os recursos retóricos que tinha à sua disposição. Deve-se lembrar que ele estudou para ser advogado, que foi treinado para dar sempre o melhor na defesa de qualquer questão em debate. A sua correspondência pessoal mostra que muito da veemência do seu estilo era devida a um artifício literário consciente. Uma carta para um amigo, escrita em 1793, mostra a etiqueta literária que ele adotava no discurso público:

Você já teve a oportunidade de ver que sempre que falo em público eu assumo um tom afirmativo e de confiança; em minha opinião é um dever agir assim e eu jamais o violei. Que assim seja se você confia em mim;

porém, nas comunicações privadas, tomemos cuidado com esses sistemas definitivos que nos levam a ver como leprosos aqueles que têm a infelicidade de não pensar como nós.<sup>2</sup>

Suas notas pessoais revelam que Maistre nutria dúvidas a respeito de algumas das idéias propagadas por figuras respeitadas em seu tempo como Descartes e Malebranche; no entanto, ele evitava com cuidado criticá-las publicamente. Ao mesmo tempo, ainda que sentindo grande admiração por Bossuet na questão específica do Galicanismo, que Maistre julgava extremamente perigosa para a saúde da religião na França, ele não hesitou em publicar (em *De l'Eglise Gallicane*) uma crítica pungente às opiniões do grande bispo francês. Em resumo, levando em conta o método literário adotado conscientemente por Maistre, eu não vejo razão para duvidar de sua honestidade e integridade intelectual.

*A: Quais são, em sua opinião, os “mitos” mais persistentes a perseguir a reputação de Maistre, em particular aqueles que o senhor gostaria de ver desacreditados pelo seu trabalho sobre ele?*

Os “mitos” que perseguem a reputação de Maistre são antigos. Já em 1852, um comentarista observava que “por um partido ele tem sido vilipendiado como apologista do carrasco, advogado da Inquisição, adversário da liberdade de pensamento, virulento detrator de Bacon, amigo dos jesuítas e deturpador inescrupuloso da verdade em benefício de seus próprios propósitos” (*Edinburgh Review*, p. 290). Pode-se acrescentar a essa lista de epítetos infamantes a noção de que Maistre advogava o absolutismo ou a tirania, a alegação marxista de que ele nada mais era do que um defensor dos interesses de classe e, mais recentemente, a sugestão feita por uma dupla de escritores, um inglês e um americano (Norman Hampson e Stephen Holmes), de que seu notório fascínio pela guerra e pelo derramamento de sangue é um sintoma de insanidade mental. Exceto pelo fato de que ele foi efetivamente um amigo dos jesuítas (terrível defeito!), eu tenho a esperança de que o meu trabalho tenha ajudado a desmontar todos esses mitos, ou pelo menos a inserir

---

<sup>2</sup> Carta a Vignet des Etoles (MAISTRE, 1884, p. 58).

num contexto compreensível aqueles aspectos do pensamento de Maistre que podem ter fundamentado as diversas percepções negativas a respeito dele.

*A: Nesse mesmo contexto, recentemente o senhor publicou uma análise particularmente equilibrada e até generosa daquele que talvez seja o texto mais polêmico de Maistre, as Cartas sobre a Inquisição Espanhola, onde ele minimiza (às vezes com alguma propriedade, como o senhor demonstra) e busca justificar os mal-feitos da Inquisição Espanhola. Qual foi a recepção desse seu artigo? O senhor acredita que é preciso coragem para ser justo com Joseph de Maistre?*

Aparentemente, o artigo sobre a defesa que Maistre faz da Inquisição espanhola foi aceito sem controvérsia. Pelo menos eu não tenho notícia de nenhuma reação negativa. Eu acho que é significativo o fato de Philippe Berthelet (2005) ter escolhido incluir esse texto em seu vasto “Dossier H” sobre *Joseph de Maistre*. Nunca achei que fosse preciso ter uma coragem especial para falar de qualquer aspecto de Joseph de Maistre que meus estudos me levassem a abordar.

*A: E, ainda assim, tem-se a impressão de que o senhor se refere às opiniões dele como se elas precisassem ser desculpadas ou relevadas como, por exemplo, quando, numa resposta anterior, o senhor citou a carta em que ele fala ao Barão des Etoles a respeito do contraste entre a sua maneira de falar em público e nas comunicações de ordem privada, uma confissão bastante reconfortante para qualquer pesquisador de seu pensamento, uma vez que ela pode ser – como de fato foi – “usada” para desculpar muitas das suas opiniões. Ademais, como pesquisador de Joseph de Maistre, sempre achei difícil abordar de maneira justa e equilibrada as idéias mais polêmicas do autor, uma sensação que me parece reforçada pela grande variedade de análises tendenciosas, equivocadas, injustas ou francamente “míticas” do homem e sua obra proferidas por comentadores e estudiosos das mais variadas extrações nos últimos duzentos anos. O senhor ainda acha que não é preciso coragem para ser justo com ele?*

É uma questão de coragem ou de honestidade intelectual? Parece-me ser da essência da atividade intelectual analisar o trabalho dos comentaristas que vieram antes de nós e, sempre que as evidências e/ou a nossa própria perspectiva pareça exigir-lo, contestar as suas interpretações. É claro que a gente faz isso sabendo que as nossas próprias interpretações também estão

sujeitas à contestação e à crítica, proferidas seja com base no surgimento de novas evidências, seja a partir de perspectivas teóricas diferentes das nossas. Eu sou da opinião otimista de que, a longo prazo e como consequência do debate intelectual, atingimos gradualmente um melhor entendimento tanto das pessoas que viveram no passado quanto dos desenvolvimentos históricos de uma maneira geral.

*A: Como o senhor descreveria o efeito de Maistre sobre as suas próprias idéias, depois de tanto tempo em contato com ele?*

Estudar Maistre certamente me desafiou a ler e reler os autores mais importantes da Ilustração Francesa, e estou certo de que o meu entendimento (e minha atividade docente) da história intelectual do período foi aprofundado e enriquecido por essa experiência. Quanto ao efeito de Maistre sobre as minhas próprias idéias, já não estou tão certo. Tenho em alta conta alguns de seus *bons mots* e aprecio a sabedoria de algumas de suas reflexões. Uma que eu sempre cito é o seu comentário, no contexto da defesa da Inquisição Espanhola, de que “nada humano é perfeito, e não há instituição que não esteja sujeita a algum abuso”. Mas Maistre certamente não me “converteu” a nada. Durante toda a minha vida, sempre fui um católico praticante, e os meus estudos na graduação me levaram a valorizar as contribuições do cristianismo para a civilização européia. Com o tempo, vim a entender e valorizar o monarquismo de Maistre (que, na realidade, era bastante moderado), mas eu permaneci inabalável em minha crença de que o moderno governo constitucional e representativo é, em geral, superior à monarquia, que ele respeita mais a dignidade humana, que ele é totalmente consoante com os ensinamentos do cristianismo, e que realmente representa mais a realização do que a derrocada da tradição cristã. Talvez seja possível dizer que eu estou mais para discípulo de Félicité de Lamennais do que de Joseph de Maistre.

*A: A propósito, conhecendo o senhor, percebe-se (por favor, corrija-me se o entendi mal) que as suas opiniões sobre as mais variadas questões (éticas, políticas, religiosas, etc) podem ser descritas como “liberais” ou “católico-liberais”, como mostra a sua última resposta. Como o senhor conseguiu conservá-las depois de tantos anos de convivência com um “bicho-papão” do pensamento liberal – para usar a sua própria expressão no artigo Maistre in the Anglophone world (2001, p. 286)*

– como *Joseph de Maistre*? O senhor começou com uma perspectiva conservadora e depois foi evoluindo na direção de uma posição mais liberal?

Eu não vejo porque alguém que pode ser descrito como “liberal” ou “católico liberal” não possa apreciar, e mesmo admirar, um escritor que viveu e militou num mundo e num contexto muito diferente do nosso. A tradição católica é certamente muito ampla, com espaço para muitos temperamentos e escolas de pensamento divergentes, uma tradição que não parou de evoluir em toda a sua longa história. Por exemplo, enquanto o papa Pio IX provavelmente concordava com Maistre a respeito da necessidade vital da monarquia para a civilização europeia, o papa João Paulo II não pensava da mesma forma. Durante muito tempo, a Igreja aceitou (para dizer o mínimo) a escravidão e a pena capital, ao passo que hoje em dia condena ambas as práticas. Como assinalou o cardeal John Henry Newman, o próprio Maistre foi, de fato, um dos primeiros a reconhecer o caráter evolutivo do Cristianismo e seus ensinamentos.

Eu não me vejo como se estivesse evoluído de uma posição conservadora para uma mais liberal na minha trajetória. Desde o tempo em que freqüentava a universidade, acho que as minhas atitudes e crenças correspondem em grande parte à corrente principal do catolicismo norte-americano. Recebi com alegria a chegada do Concílio Vaticano II e a maioria das reformas por ele introduzidas. Tentei durante todo esse tempo permanecer informado tanto a respeito dos pronunciamentos oficiais do papado e do magistério da Igreja quanto sobre os autores católicos contemporâneos. Em meus estudos sobre a história do catolicismo sempre me pareceu que, a longo prazo, a Igreja respeita os resultados do trabalho intelectual e encoraja aqueles que buscam a verdade de boa vontade. Em perspectiva histórica não é incomum encontrar certa tensão entre o magistério e os maiores teólogos da época. Num certo sentido, fazer teologia é sempre uma empresa arriscada, na medida em que o teólogo tenta servir de ponte entre as injunções do ensinamento tradicional e a cultura da época ou, em outras palavras, na medida em que ele busca encontrar maneiras de “traduzir” o ensinamento tradicional para fórmulas que façam sentido num mundo em rápida mutação. Alguns podem se perder nessa tentativa, mas, pessoalmente, tenho mais confiança no trabalho intelectual responsável do que na censura – aquele me parece um meio mais efetivo de proteger a verdade do que esta.

*Agnes*, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006

*A: Então, o senhor acredita, como eu, que, para elevar o nível do debate e criar um ambiente intelectual mais saudável, deveríamos simplesmente abandonar essas distinções muito marcadas, esses rótulos do tipo “Liberal X Conservador” e começar a pensar “fora” dos rótulos? Isso é algo que sempre me impressiona no debate político e intelectual contemporâneo, especialmente nos Estados Unidos e na Europa: por que se deve aderir completamente a um ou a outro dos lados em disputa, a não ser pelo fato de que essa parece ser a percepção geral do momento? Um “católico liberal”, como o senhor se define, pode defender as mesmas coisas que um liberal ateu? Se alguém é contra a pena de morte, deve necessariamente defender também o direito ao aborto somente porque essa é a “agenda liberal”? Numa palavra, ainda existe espaço hoje em dia para homens de pensamento livre, com opiniões ponderadas e independentes a respeito de cada questão individual, ao invés de “agendas ambulantes”, “homens gerais”, como Maistre costumava dizer, ironizando Rousseau? O senhor não acha que essa uniformidade geral de pensamento (em ambos os lados da extrema polarização) pode ser interpretada como um sinal de totalitarismo em nosso ambiente democrático?*

Com algumas distinções, eu daria uma resposta afirmativa a todas as suas perguntas. Ajudar-nos a pensar “fora dos rótulos” é todo o propósito da educação superior. Em algumas questões, tais como a forma de governo mais apropriada para uma determinada sociedade, não há nenhuma razão que impeça um “católico liberal” de concordar com um “liberal ateu”. No que respeita ao aborto e à pena de morte, entretanto, acredito que a lógica nos leva a esperar que os opositores do primeiro sejam também opositores da segunda. Em toda sociedade sempre haverá forças que conduzem a uma aceitação acrítica de um modo de pensar dominante (seja uma religião ou uma ideologia). Em nosso tempo, a mídia é provavelmente a influência mais importante na formação do “pensamento coletivo”. No entanto, como tanto Maistre quanto Jean-Jacques Rousseau sabiam, essa tendência para a aceitação acrítica de idéias pré-concebidas não é uma coisa inteiramente ruim. Onde não existem opiniões geralmente compartilhadas (pode-se pensar em situações como a da Irlanda do Norte, Líbano e Israel/Palestina) torna-se difícil conviver pacificamente.

*A: Isso é verdade, embora eu ache que Maistre (não sei se é o caso de Rousseau, mas Tocqueville falou sobre a mesma coisa 30 anos depois), em sua polêmica apologia do “preconceito”, esteja se referindo a algo qualitativamente diferente, o senhor não acha? Ademais, este gênero contemporâneo de “pensamento de massa”, como o senhor diz, é mais propenso a dividir que unificar (alguns diriam, de modo bastante paradoxal, que ele é “anti-social”), ao contrário do que queria Maistre e Rousseau. Acho que o fenômeno está mais para a descrição que Bernanos faz do “homem totalitário” do que para aquilo que Maistre tinha em mente com a sua apologia do preconceito. Não se trata, talvez, de “ignorância”, enquanto falta de ilustração, mas antes de um tipo de pensamento pobre e medíocre, possivelmente derivado do próprio projeto da ilustração; talvez não, como o senhor definiu, apenas a aceitação acrítica e “ingênua” (ainda que bem intencionada) de premissas e crenças sem fundamento epistemológico sólido, mas a existência de uma atitude crítica (às vezes compulsivamente “crítica”) de baixa qualidade. O que o senhor acha? Não estamos já numa outra atmosfera?*

É claro que a crítica ou o pensamento de má qualidade sempre será um problema, seja ele derivado da Ilustração ou de qualquer outra fonte. Maistre sabia ser um crítico contundente do pensamento de baixo nível. E, como você sugere, o que ele escreveu em sua defesa do “preconceito” é algo mais próximo daquilo que você descreve como a “aceitação acrítica e ingênua de premissas ou crenças sem fundamento”. Como você sabe, ele também foi um crítico ferrenho da crença ingênua nas constituições escritas, fundamentando a sua crítica, muito justamente, na idéia de que aquilo que é escrito numa constituição é muito menos essencial do que a crença do povo na legitimidade de um dado sistema de governo. Para que um sistema de democracia representativa funcione, a grande maioria das pessoas que vive sob esse sistema tem que aceitar os seus “mores”. Quando, a exemplo do que aconteceu durante grande parte do século XIX na França, um número significativo de pessoas se dedica a derrubar o sistema estabelecido, a instabilidade é o resultado natural. Quando um dos partidos teme que o outro vá destruir o sistema se chegar ao poder, o funcionamento normal da democracia parlamentar se torna praticamente impossível.

*A: A certa altura do seu artigo sobre Secularização, publicado nesta edição da Agnes, o senhor escreve que as modernas sociedades industriais, com a sua dinâmica acelerada, diversidade demográfica e grandes demandas tecnológicas requerem um “nível mais alto de educação geral”. Nós sabemos – e o senhor inclusive escreveu um artigo sobre o assunto: Joseph de Maistre, Cassandre of Science (1969, p. 214-31) – que Joseph de Maistre se opunha radicalmente a um modelo de educação baseado na ciência, o que para ele era a mesma coisa que educação nenhuma. Criticando as idéias da Ilustração acerca da educação assim como o programa educacional napoleônico (os Liceus) que buscou colocá-las em prática, Maistre chega ao extremo de dizer que, a considerar os princípios da Ilustração nesse campo, estaríamos perto de formar “físicos em lugar de homens”. O senhor não acha que o velho conde tem algo a dizer sobre isso? E o senhor não acha que este é um ponto (a idéia Ilustrada, moderna, de formação humana), entre outros, capaz de questionar a percepção geral de que a secularização é simplesmente um “progresso”?*

Não vejo uma contradição significativa entre o reconhecimento de que as modernas sociedades industriais de fato demandam um nível mais alto de educação geral e o reconhecimento de que a crítica maistreana ao cientificismo (que transforma a ciência em ideologia e na fonte única da verdade – o tema do meu artigo que você acaba de citar) tem validade e relevância duradouras, ou o reconhecimento de que ele tinha razão em ser cético quanto à adoção de uma educação baseada exclusivamente na ciência na Rússia do começo do século XIX (o tema de suas *Cartas sobre a educação pública* endereçadas ao conde Razumovski). Concordo com a preocupação dele a respeito da importância de uma educação do “homem inteiro” – formar homens e não apenas físicos. E, certamente, jamais entendi a “secularização” em termos de um simples “progresso”. Uma diferenciação entre as instituições do Estado e da Igreja, entre as instituições da sociedade civil e as comunidades religiosas pode bem ser uma necessidade das sociedades e economias modernas, mas até que ponto ela pode ser qualificada como um “progresso” é uma outra questão. Ao pensar estas questões, acho que ajuda distinguir com bastante clareza a “secularização”, no sentido de uma diferenciação entre as instituições civis e religiosas, do “secularismo”, uma ideologia que defende a exclusão da religião e dos valores religiosos de qualquer papel significativo na competição que se dá entre as idéias no espaço neutro garantido pelo estado laico. Aceitar a “secularização” não implica a aceitação do “secularismo”.

*A: Mais sobre secularização. Tanto no seu artigo para a Agnes quanto nos seminários ministrados aqui na PUC, o senhor aborda a secularização numa perspectiva eminentemente política, a perspectiva histórica das relações entre Igreja e Estado na Europa Ocidental. Partindo de idéias completamente diferentes, esta me parece ser a abordagem proposta pelo filósofo político francês Pierre Manent, que ademais vê algum tipo de necessidade histórica (nesse ponto seguindo de perto, possivelmente, a percepção de Tocqueville) por trás da construção intelectual do Estado Moderno religiosamente neutro, tal como ele foi pensado pela filosofia política moderna no decorrer dos séculos XVII-XVIII. Bem, quando a questão é abordada de um ponto de vista puramente político, parece impossível não enfatizar apenas os “progressos” trazidos pelo surgimento do Estado e de uma cultura religiosamente “neutros”, encarnados em conquistas importantes como a liberdade civil e religiosa, a tolerância, os direitos humanos, a igualdade de todos perante a lei, etc. Entretanto, talvez haja um outro lado da questão. Manent, por exemplo, ao mesmo tempo em que louva esses progressos verdadeiramente importantes no plano político e social, não deixa de apontar (aqui, mais uma vez com Tocqueville) o caráter possivelmente problemático da sociedade moderna no plano ético e espiritual, um fenômeno que viemos a conhecer como “nihilismo” – a falta de conteúdo e orientação ética e espiritual na vida do homem moderno, do cidadão das modernas democracias, especialmente no que diz respeito às relações pessoais e àquelas que, enquanto ser humano, ele deveria ter com as questões últimas da existência, como a vida e a morte e o seu sentido. Como o senhor encara essa questão? O senhor não acha que a neutralidade religiosa do Estado (que obviamente não tem a ver apenas com o Estado, mas também com toda a feição ideológica de nossa sociedade e cultura) pode ter tido algum impacto negativo sobre as perspectivas de sentido do homem moderno? Admitindo, evidentemente, a validade daqueles “progressos” acima mencionados, o senhor acha que nós estaríamos então entre a cruz e a caldeira?*

A sua sugestão, de que a neutralidade religiosa da parte do Estado pode ter causado algum impacto negativo sobre as perspectivas de sentido do homem moderno, tem algum fundamento, mas, levando outras coisas em consideração, eu diria que sua importância é relativamente menor.

Em primeiro lugar, do ponto de vista histórico, o ensinamento e os valores cristãos se disseminaram essencialmente de duas maneiras. Do tempo dos apóstolos até Constantino, o cristianismo espalhou-se através do contato e da persuasão pessoal (uma rede de relacionamentos, na linguagem moderna), *Agnes*, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006

a mesma maneira com que o Protestantismo evangélico foi disseminado nos países latino-americanos nas últimas décadas (cf. MARTIN, 1990), e aquela com que ele vem ganhando terreno atualmente na China (cf. AIKMAN, 2003). A segunda maneira é de cima para baixo, a estratégia adotada na Europa a partir de Constantino (ou pelo menos a partir da época em que o Cristianismo se tornou a religião oficial do Império Romano). Uma importante consequência dos favores que Constantino prodigalizou à Igreja foi a de que as funções eclesiais (o episcopado em particular) logo passaram a ser preenchidas por muitos oportunistas em busca de riqueza e poder. Outra, não menos importante, refere-se à cristianização da Europa nos séculos seguintes que foi, em grande parte, uma questão de converter reis e aristocratas (e assim estabelecer o catolicismo como a única religião no Estado), com pouca atenção sendo dada à evangelização das classes mais baixas, que eram deixadas, em sua maior parte, com uma religião popular que misturava alguns ensinamentos cristãos com muitos vestígios de religiões pagãs. Mais uma vez citando a caracterização de Adam Smith, um número muito grande de integrantes do clero estava contente em apenas “descansar sobre seus benefícios”. A mesma estratégia e as mesmas consequências valem também para a maior parte da América Latina (com a exceção das missões jesuítas) durante todo o período colonial. Atualmente os historiadores reconhecem que a visão da Cristandade (um retrato idealizado de toda uma civilização completamente submissa aos ensinamentos e à autoridade da Igreja) é em grande parte um mito. A Igreja medieval jamais conseguiu resolver o problema das dissensões e heresias (e com grande frequência suas tentativas de suprimir as divergências resultaram em abusos da dignidade humana). Foi somente depois do desafio protestante no século XVI que tanto católicos como protestantes se esforçaram seriamente em evangelizar as massas.

Em segundo lugar, como assinala Anthony Gill, e como é evidente para qualquer um que reflita sobre as relações históricas entre Igreja e Estado, uma acomodação mútua entre Igreja e Estado tem sido a norma no decorrer da história. Gill, supondo a existência de agentes racionais em ambos os lados, e depois de analisar a relação de custo-benefício em ambos os cenários (tanto em teoria quanto na história das sociedades ocidentais), e depois de descrever as diversas maneiras em que essas acomodações tiveram lugar, resume essa relação em duas proposições gerais. Com respeito às vantagens do Estado

num regime de cooperação com a Igreja, ele diz:

Considerando que (1) os Estados buscam minimizar os custos do governo, (2) a legitimação ideológica é a forma mais barata de governar, e (3) os líderes religiosos têm uma vantagem comparativa na produção de normas e valores, os agentes estatais de preferência buscarão cultivar relações com os líderes religiosos. (GILL, 1998, p.54)

E com respeito às vantagens da Igreja num regime de cooperação com o Estado, ele sustenta:

Considerando que (1) os líderes religiosos querem maximizar o número de fiéis, (2) também querem maximizar os seus recursos, (3) os compensadores religiosos são suscetíveis à concorrência, e (4) os bens religiosos são facilmente suscetíveis de apropriação, os líderes religiosos de preferência buscarão a cooperação entre Igreja e Estado. (*ibid.*, p.61).

Neste comércio, e este é o “resultado final” na visão de Gill:

o Estado geralmente se encontra em posição mais vantajosa, dando à Igreja muito menos do que ela gostaria. Religiões de Estado (igrejas estabelecidas) serão fracas, pelo menos em parte, porque a sua dependência dos subsídios estatais as deixará cronicamente sem recursos para ministrar para toda a população. (*ibid.*)

Quando penso no que aconteceu na Europa depois de Constantino, me parece que o Estado cooptou a Igreja em nome de suas próprias razões políticas, e que, quaisquer que tenham sido os benefícios para o Estado, os efeitos sobre a Igreja foram geralmente deletérios. Assim, eu diria que existe menos perigo à causa da religião (e aos valores espirituais) numa dada sociedade e cultura em que o Estado é religiosamente neutro (secular, como se queira) do que existe quando a Igreja barganha para obter apoio do Estado e usar a autoridade deste para tentar impor valores religiosos. Eu acho que tanto a história quanto a teoria mostram que esse modo de agir geralmente se revela uma barganha faustiana.

Isso não quer dizer que as igrejas e seus fiéis não devam usar os recursos legitimamente à sua disposição para influenciar a sociedade e o

Estado a adotar suas idéias e posições no que diz respeito a questões morais. O papel dos líderes religiosos (os Quakers na Inglaterra e nos Estados Unidos, em particular) na proibição do comércio de escravos e depois da própria escravidão surge imediatamente em minha mente. Eu diria que, atualmente, questões como a justiça social, o aborto, a pena de morte, a relação responsável com o meio-ambiente e a resolução não violenta de conflitos tanto locais quanto internacionais, todas elas fazem parte dessa categoria.

*A: O senhor acabou de usar a palavra “impor”, talvez sugerindo que numa “sociedade cristã” os valores espirituais seriam necessariamente “impostos” de cima para baixo às pessoas por um Estado cristão. Mas eu acredito que, mais uma vez, o senhor está pensando em termos puramente políticos ou legais. Não há dúvida de que a nossa história prova à saciedade que uma religião de Estado não é desejável e que uma união estreita entre Estado e Igreja traz grandes perigos aos assim chamados valores espirituais. Quando eu mencionei o niilismo como uma consequência do Estado (talvez eu devesse ter dito “cultura”) neutro não era isso que eu tinha em mente. Mas, por outro lado, “impor” é uma palavra-chave na educação, e as pessoas são de fato educadas de um modo ou de outro. Sabemos que se os pais, por exemplo, abdicam a educação de seus filhos, estes serão “educados” à sua revelia, pela imposição (inevitável) de valores que não são os seus. O que quero dizer é que não existe vácuo aqui, que não devemos fingir que a nossa sociedade “neutra” não esteja “direcionada” a algo ou por algo: não sendo guiada por valores ou instituições de cunho espiritual, ela está, com efeito, sendo guiada da mesma forma, só que pela ciência (neutra axiomáticamente), pelo mercado, pela mídia, pela propaganda e por aí vai. O que eu estou questionando é se, para que a tolerância religiosa exista, a razão que presidiu à fundação do Estado neutro, a sociedade tem que necessariamente ser pensada como um espaço público sem valores positivos, promovendo ou sendo indiferente à emergência e ao estabelecimento de uma cultura niilista no espaço público, sem nenhuma outra orientação que não aquelas modalidades “objetivas” que eu acabei de mencionar. O senhor realmente não acha que essa é uma questão da maior seriedade que merece toda a atenção no debate sobre a situação contemporânea?*

Aqui, de novo, acho que é importante ter em mente algumas distinções. O Estado “neutro” ou secular que propõe um espaço público no qual idéias e valores podem competir (em oposição a um Estado intolerante com uma única religião ou ideologia) tem, segundo me parece, um valor positivo em si mesmo. Se esse Estado promove ou permanece indiferente ao desenvolvimento e estabelecimento de uma ideologia “secularista” (uma cultura niilista, se quiser chamá-la assim) é uma outra questão. Se isso acontece, talvez seja porque as pessoas com valores religiosos, os fiéis, tenham fracassado em dar testemunho de suas crenças e em se engajar na política e na cultura da sociedade em geral. O controle da educação é, como você sugere, extremamente importante. Sem pensar na hipótese de uma educação promovida ou controlada pela Igreja, que demonstrou no passado ter os seus próprios problemas, uma educação pública que não disponibilize aos alunos a oportunidade de conhecer e ter acesso ao pensamento e à formação moral, assim como às tradições religiosas presentes na sociedade, está sendo negligente no cumprimento das suas responsabilidades.

*A: Bem, mas o senhor acaba de lançar mão do argumento que se pode encontrar quase em todo lugar entre os assim chamados “progressistas” da Ilustração e do século XIX: a religião caiu em desgraça (no espaço público) porque teria fracassado em cumprir suas mais altas promessas, em ser coerente com os altos modelos de conduta que no começo alegou estabelecer de uma vez por todas para a humanidade. “Olhe para as guerras de religião! Olhe para as Cruzadas”, costumava-se argumentar nessa época contra a validade e efetividade das idéias e princípios religiosos e a favor das perspectivas de um mundo humano racional, baseado na ciência emergente. Mas essa alegação parece ser injusta (ainda que muito bem-sucedida), tendo em vista que a religião, e o cristianismo em particular, jamais prometeu à Humanidade qualquer tipo de paraíso na terra (como a Ilustração e cientificismo do século XIX o fizeram, por sua vez) ou mesmo uma perspectiva de “santidade geral ou universal”. Quanto*

*ao argumento clássico de ter “fracassado” em dar testemunho, me parece que a Igreja em nenhum momento sofreu de uma entressafra de santos, pelo menos é isso que ela mesma diz. Além disso, é verdade que padrões e modelos, qualquer que seja a sua natureza, às vezes são satisfeitos e às vezes não. Entretanto, muitas vezes o não atendimento de um padrão pode não ser culpa do padrão, o senhor não acha?*

Eu concordo integralmente com você. E, como disse Paul Johnson (1996), em seu relato autobiográfico, as tentativas empreendidas desde a Ilustração de oferecer à humanidade alternativas aos modelos e ideais cristãos (marxismo, fascismo, humanismo secularista, cientificismo, etc.) geralmente se provaram desastrosas.

*A: No último parágrafo do seu artigo para a Agnes, o senhor sugere, citando o Cardeal Lustiger e o texto do Vaticano II, que algumas das principais características da sociedade secularizada foram derivadas diretamente do Cristianismo, o qual agora estaria mais propriamente refletido na tessitura política e cultural de nosso mundo do que esteve ao longo de toda a Idade Média. Essa me parece ser a mesma visão de Paul Johnson, o célebre historiador inglês, uma visão também muito semelhante àquela proposta pelos fundadores dos EUA. Para Johnson, a democracia americana e suas instituições são o verdadeiro espelho dos valores cristãos. A meu ver, duas conclusões derivam naturalmente daí: a primeira é que estamos vivendo atualmente num mundo cristão (ou progredindo nessa direção), particularmente os cidadãos dos EUA; a segunda é que o verdadeiro cristianismo é o protestantismo em oposição ao catolicismo (ainda que, no plano confessional, Johnson seja declaradamente católico). O senhor acredita que seja possível assimilar o cristianismo à democracia? Considerando que nós, como um todo, estamos incorporando cada vez mais a democracia, o liberalismo social, cultural e político e seus valores, isso significa que estamos realmente vivendo (ou progredindo para) num “mundo cristão”?*

Eu não entendo e não concordo com a sua leitura de Paul Johnson, de que o “verdadeiro cristianismo é o protestantismo” em oposição ao catolicismo. Parece-me que o que Johnson observou (como Tocqueville antes dele) foi o fato de que, quando há liberdade religiosa ou não existe nenhuma igreja estabelecida, constitui-se um clima de competição na “economia

religiosa” (para usar o vocabulário de Rodney Stark) e que, nessa situação, a religião e as igrejas prosperaram. Esta observação, é claro, nada diz a respeito da eficiência relativa das diversas denominações na disseminação de valores religiosos ou espirituais, ou mesmo acerca da maneira com que seus membros atuam na esfera política ou econômica de suas vidas.

Talvez fosse oportuno citar aqui o que foi escrito por Jim Wallis na Introdução ao livro de Bonhoeffer (2005):

No ambiente de cristianismo evangélico no qual eu cresci falava-se incessantemente sobre Cristo, mas jamais se prestava atenção às coisas que Jesus ensinava. Nele, a salvação tornou-se uma espécie de assentimento a um conceito. “Jesus morreu por seus pecados e se você aceitar este fato irá para o céu”, diziam os evangelizadores da minha infância. Mas quando era o caso das grandes questões que me preocupavam na adolescência – racismo, pobreza e guerra –, me diziam explicitamente que o cristianismo nada tinha a ver com essas coisas: eram assuntos políticos e a nossa fé era pessoal. Nestas grandes questões sociais, os cristãos que eu conheço pensavam e agiam exatamente como todas as outras pessoas que eu conhecia – exatamente como os brancos a respeito do racismo, como os ricos na questão da pobreza, como os patriotas americanos a respeito da guerra.

Wallis, é claro, está comparando a sua situação com aquela em que a verdadeira fé é obrigada a pagar seu preço, como foi o caso de Bonhoeffer, que morreu nas mãos do regime nazista. Em minha opinião, nos aproximamos mais efetivamente de um “mundo cristão” quando os cristãos (qualquer que seja sua denominação específica) demonstram seus valores com suas vidas do que quando eles tomam o poder político e o utilizam para impor seus valores.

*A: Eu concordo completamente com o senhor, professor, não pode haver nada como o exemplo. Entretanto, como eu disse, valores foram e têm sido impostos a nós da mesma forma e alguns, entre nós, podem se ressentir do fato de que eles não são valores cristãos (ou budistas, islâmicos, ou qualquer coisa “mais alta”). E eu insisto: considerando que o senhor sugere em seu artigo, seguindo Stark e outros, que as instituições e costumes promovidos pelo Estado neutro são talvez mais coerentes com o cristianismo do que as instituições medievais, o senhor acha que, por causa de nossos hábitos cada vez mais democráticos, estamos progredindo na direção de um mundo cristão?*

*Agnes, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006*

Parece-me que as evidências não são conclusivas. Há sinais promissores, como o abandono geral da pena de morte na maioria dos países ocidentais, as convenções internacionais, como a Declaração dos Direitos Humanos da ONU, muitas convenções que condenam a tortura absolutamente, outras que tornam ilegal o uso das minas terrestres, etc. Por outro lado, questões como a crescente aceitação da prática do aborto, a descarada exploração da sexualidade com fins comerciais, a degradação do meio ambiente, o grande crescimento de refugiados econômicos e políticos, etc., são sinais negativos. A meu ver, a existência de instituições e hábitos democráticos deve ser encarada como elemento propiciador de um ambiente político em que um “mundo mais cristão” pode se desenvolver, embora não garanta, em si mesmo, que a sociedade vá mover-se necessariamente nesta direção. Isso requer o compromisso, o testemunho e a ação política daqueles que postulam “valores mais altos”, para usar a sua caracterização; isso requer, em particular, que os cristãos de todas as confissões trabalhem juntos, lado a lado com judeus, muçulmanos e quaisquer outros que se sintam atraídos por “valores mais altos” e que estejam dispostos a cooperar para a realização do bem comum.

*A: O que o senhor acha do novo papa?*

Eu admito que, na época da eleição, o cardeal Ratzinger não era meu candidato favorito. Eu achava que os procedimentos da Congregação para a Doutrina da Fé, que ele presidia, eram fundamentalmente injustos e deletérios para a saúde da teologia católica. Em sua defesa da “verdade”, o órgão com frequência se esquecia da prioridade do amor, que me parece ser o critério último para um cristão. Minha percepção era a de que os clérigos mais brilhantes e capazes estavam sendo dissuadidos do exercício da teologia como campo de investigação. Não obstante, agora parece que o papa Bento XVI está se provando um pontífice muito pastoral. Estou enormemente impressionado com a sua primeira encíclica *Deus Caritas est*. Nesse documento, nosso novo papa parece entender corretamente as prioridades.

*A: O que exatamente o senhor chama de “prioridade do amor” nesse caso particular de censura teológica? O senhor não acha que pode haver punição com amor, uma “punição amorosa”, digamos assim? Alguns podem alegar que se trata de uma prática verdadeiramente cristã – corrigir, sem o uso da violência (ao contrário do*

*que acontecia algum tempo atrás) os “erros” ou pecados intelectuais de pessoas potencialmente equivocadas que pretendem permanecer dentro da Igreja, como professores, religiosos ou simples fiéis. Romano Guardini, o grande teólogo suíço (apesar do nome), escreveu em algum lugar que é um erro, do ponto de vista evangélico (isto é, de acordo com a vida e a prática de Jesus), confundir compaixão e caridade com uma recusa em fazer a distinção entre verdade e erro, certo e errado, pecado e virtude. Para ele, tudo se resume ao adágio tradicional: “é preciso odiar o pecado, não o pecador”. O senhor não acha que existe alguma confusão nesse campo particular? Por exemplo, se alguém se opõe à prática do aborto tem que sustentar a opinião de que as mães que abortam não passam de odiosas assassinas? Alguns parecem ansiosos por convencer as pessoas disto, numa atitude que em última instância visa questionar a própria legitimidade do pensamento e do julgamento ético, rotulado de modo pejorativo como “moralismo”. O senhor não acha que se dá a mesma coisa em relação à censura intelectual dentro da Igreja? O senhor acredita que essas distinções (potencialmente salvíficas) não devam ser feitas?*

Acredito que uma distinção deve ser feita entre a defesa da verdade e a coação para a defesa da verdade. A questão não é se a Igreja (ou a Congregação para a Doutrina da Fé) tem como obrigação desempenhar sua função de definir verbalmente a verdade, mas *como* a Igreja (e a Congregação) deve se conduzir em relação àqueles que ela julga estar em erro. Em parte, por causa da associação histórica da Igreja com a coação em defesa da verdade (o uso da tortura pela Inquisição imediatamente vem à mente), parece-me que a credibilidade da sua mensagem no mundo atual exige não somente que ela proclame a liberdade religiosa (como o fez nos documentos do Vaticano II e nas declarações que se seguiram), mas também que abandone e repudie publicamente a coerção dos católicos. O Concílio declarou que “a verdade se comunica em virtude de sua própria verdade”. Jesus rejeitou a espada da coerção no Getsêmane. Eu acho que se pode argumentar com alguma solidez que se a Verdade coage, ela está nos dizendo que não é igual ao amor. O que foi dito dos primeiros cristãos – “vejam como eles se amam uns aos outros” – não deve se converter em “vejam como eles silenciam uns aos outros”. Se

*Agnes, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006*

a Igreja deseja voltar a converter o Ocidente e o mundo, ela deve demonstrar com suas ações a injunção fundamental ao amor, a absoluta primazia do amor. Os católicos sabem que muitas questões são difíceis e problemáticas, e eles não seguirão cegamente qualquer um que discorde de Roma. Quando os funcionários do Vaticano, encarregados de salvaguardar a verdade, recusam a seus irmãos católicos o direito fundamental de defender as suas convicções mais íntimas, eles correm o risco de perder respeito e credibilidade.

O então cardeal Ratzinger, numa entrevista concedida ao jornalista Peter Seewald, respondendo a uma questão sobre a maneira como Deus usa o poder, disse:

Por que ele permanece tão frágil? Por que ele reina dessa maneira curiosamente débil, como um homem crucificado, como alguém que fracassou? Mas aparentemente essa é a maneira pela qual ele quer governar; esta é a forma divina do poder. E a forma não divina de poder obviamente consiste em impor a si mesmo e a sua vontade e coagir. (RATZINGER; SEEWALD, 1997).

Se Deus não se lança a concretizar sua vontade através da coerção, como a Igreja pode justificar o uso de meios fundamentalmente injustos para defender o evangelho do amor que não coage?

*A: Primeiro, da maneira como coloca a questão (que não é, creio eu, a mesma que a de Ratzinger), o senhor parece rejeitar completamente a noção de castigo divino. E jamais se deve esquecer que Jesus, ele próprio todo amor e perdão, mas também o “Juiz”, profetizou a destruição do templo como vingança de Deus. Jesus não é um Deus unidimensional. E, como uma resposta possível à sua questão, talvez seja porque alguns temem que a assim chamada “verdadeira doutrina” venha a desaparecer (tornando-se desfigurada e irreconhecível, como parece ter se tornado em algumas*

*denominações protestantes) sem essa “coação”? Isso é uma prova de falta de fé em Deus? Pode ser. Pelo menos é isso que Dostoievski parecia querer sugerir com a sua parábola do Grande Inquisidor. Mas, por outro lado, também se pode argumentar que o cristianismo, mesmo nas formas mais radicais do protestantismo, não resistiria sem a Igreja (é a opinião de Maistre, entre outros: contra o que se protestaria então?). Francamente, professor, eu não vejo como a Igreja poderia sobreviver como instituição sem algum tipo de instância coercitiva (seja ela percebida como justa ou injusta), sem alguma forma de autoridade capaz de garantir um mínimo de uniformidade de doutrina. O senhor não acha que essas posições que acaba de expor estão no limite da utopia no que diz respeito à assim chamada “Igreja institucional”?*

Eu não acho que caiba à Igreja administrar o castigo divino. Com respeito ao protestantismo, sem dúvida existem denominações nas quais aquilo que o catolicismo julga ser essencial à fé praticamente desapareceu. Por outro lado, apesar das previsões de Bossuet e Joseph de Maistre, e essa é uma coisa que a crescente participação de católicos no movimento ecumênico de nosso tempo tem demonstrado, não há dúvida de que um cristianismo autêntico sobrevive e floresce em muitas denominações protestantes. Em cinco anos de experiência pessoal no diálogo católico-Menonita em Winnipeg, muito me impressionei com a fé sincera de nossos parceiros Menonitas, e fiquei ainda mais impressionado com a maneira com que eles vivem essa fé.

As “instituições” que a Igreja desenvolveu ao longo dos séculos geralmente serviram bastante bem à comunidade cristã. Eu faço essa afirmação na qualidade de quem já ensinou história do catolicismo. O que tem sido chamado de “O Ministério de Pedro” me parece indispensável para a unidade da Igreja e a preservação do repositório da fé. Uma imensa instituição de alcance mundial, o que a Igreja Católica é hoje em dia, obviamente precisa de estrutura, lei e disciplina. Entretanto, parece-me que não se pode admitir

*Agnes, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006*

a existência de uma dissonância entre a mensagem que ela prega e os meios usados para disseminar e salvaguardar essa mensagem. Não há dúvida de que aqueles que são “disciplinados” podem sentir-se inclinados a representar a disciplina que sofrem como injusta, mas quando o órgão encarregado de disciplinar (a Congregação para a Doutrina da Fé) não consegue satisfazer os parâmetros de equidade surgidos nas sociedades contemporâneas, parece-me que a Igreja tem um problema (cf. COLLINS, 2002).

*A: Mais duas questões estreitamente relacionadas com a questão anterior. Parece que o senhor questiona a legitimidade do exercício da autoridade pela Igreja (ou o seu modo presente, coercitivo) sobre o pensamento teológico. O senhor acredita que os católicos estão vivendo, atualmente, uma época de perseguição e obscurantismo intelectual dentro da Igreja? O senhor acredita que, no que tange à teologia, a Igreja pode ser concebida como uma “Sociedade aberta”? Em sua opinião, a Igreja deveria simplesmente abandonar todas as pretensões de estabelecer um “ensinamento verdadeiro”?*

De fato houve, em minha opinião, exemplos de “perseguição e obscurantismo intelectual” dentro da Igreja nos últimos anos e, o que é pior, existem católicos “tradicionalistas” que defendem ações desse gênero. Eu não tenho certeza do que você quer dizer quando fala em conceber a Igreja como uma “sociedade aberta”. É claro que a Igreja não deveria abandonar todas as pretensões de salvaguardar o “repositório da fé”. O que está em questão aqui são os métodos que uma Igreja que professa a prioridade do amor usa para “estabelecer” a verdadeira doutrina. Quando teólogos são condenados ao silêncio sem sequer uma audiência, e sem o auxílio de um conselheiro ou defensor, verifica-se uma “desconexão” séria e escandalosa entre o repúdio da Igreja à coerção em assuntos religiosos e as suas ações para com seus próprios membros.

*A: Alguns podem dizer que houve muito menos condenações sem direito de defesa do que muitas pessoas estão prontas a reconhecer. Não nos esqueçamos de que foi a*

*Igreja que conservou, no decorrer da “idade das trevas” e mesmo depois, os princípios do devido processo legal herdados do Direito Romano, entregando-os mais tarde ao Estado secular. Como sabemos, há registros de pessoas queimadas na história da Igreja, mas jamais sem um processo legal (o que parece ironia da minha parte, mas, colocando-se a prática em perspectiva, de fato não é). Nosso bom Leonardo Boff foi diversas vezes a Roma defender-se diante do cardeal Ratzinger e da Congregação. Não há razão, pelo menos nesse caso, para dizer que ele foi condenado “sem sequer uma audiência”. Ele é o primeiro a admitir isso. O que Boff diz, e essa é evidentemente a opinião pessoal dele, é que lhe foi impossível convencer o velho cardeal da higidez e ortodoxia de suas posições, uma vez que o prelado parecia recusar-se a ouvir suas palavras sem preconceitos. Qualquer que seja o crédito que deva ser dado a essa percepção muito pessoal (Uta Ranke-Heineman, por exemplo, ex-colega de Ratzinger na universidade, escreveu recentemente um artigo sobre a “humildade” da inteligência de Ratzinger, divulgando uma percepção completamente diferente de sua atitude intelectual), agora o ex-frade franciscano parece estar se dando muito bem fora da Igreja, tendo se transformado num dos críticos mais amargos da instituição. Se eu não estou muito enganado nisso, em suas próprias palavras a “perseguição” sofrida da parte do Magisterium funcionou muito bem para ele. Recentemente deu-se o mesmo com alguns ramos do movimento feminista dentro da Igreja e o debate em torno da ordenação de mulheres para o sacerdócio. Depois de anos de luta, algumas líderes importantes do movimento estão começando a dar-se conta de que, fosse a ordenação concedida às mulheres, elas teriam que jurar (como faz todo sacerdote) obediência à hierarquia, e naturalmente não era isso que o movimento tinha em mente desde o princípio. Enfim, o senhor não acha que, pelo menos em alguns casos, a “coerção” da Igreja pode ajudar as pessoas a reavaliarem os seus próprios desejos e posições, a problematizarem suas idéias e convicções, levando-as eventualmente à conclusão de que estariam melhor “fora” da Igreja, como simples fiéis ou mesmo como livres-pensadores independentes, por exemplo?*

É bem verdade que na Idade Média a Igreja (ao herdar e adotar muitos dos princípios do Direito Romano) esteve muito à frente da prática legal da Agnes, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006

época, embora eu duvide muito que as pessoas que morreram queimadas tenham tirado algum consolo desse fato. Mas o estágio relativamente avançado da Igreja naqueles tempos não é desculpa para ela deixar para trás a prática legal contemporânea. Com respeito ao mandato de Ratzinger à frente da Congregação para a Doutrina da Fé, não é o seu caráter pessoal que está em debate, mas os procedimentos da instituição. Leonardo Boff pode finalmente, depois de muitas tentativas, ter sido recebido em audiência; entretanto, se a minha memória não me falha absolutamente, isso aconteceu apenas depois que uma grande pressão foi exercida em seu favor por alguns bispos latino-americanos. O tratamento dado a Hans Küng foi, creio eu, bastante diferente. Sim, em alguns casos a “disciplina” pode ajudar as pessoas a reavaliarem suas posições, mas a questão é o quão justamente essa disciplina é aplicada. Quanto àqueles que optarem por ir embora, se eles estiverem seguindo verdadeiramente a sua consciência, a Igreja, que tem defendido consistentemente a “primazia da consciência”, não tem do que reclamar. Quanto opinar se eles estão melhor ou pior fora da Igreja, esta é uma outra questão, cuja resposta depende de muitas considerações diferentes. Se forem mandados para fora por meio de procedimentos desastrosos e injustos, e por conta de um fracasso em lidar com eles de um modo verdadeiramente pastoral, a coisa toda é uma tragédia tanto para eles quanto para a Igreja.

*A: E qual a sua opinião sobre o finado João Paulo II?*

Não restam dúvidas sobre a sua importância histórica; seu papel crucial na queda do comunismo no Leste europeu é inegável. Não obstante, em minha opinião, a pressa em canonizá-lo não é muito sábia, assim como não leva a nada. É provavelmente muito cedo para fazer uma avaliação equilibrada do seu pontificado. Eu confesso que não fiquei muito impressionado com a qualidade geral de suas nomeações episcopais, nem com a sua aceleração dos processos de “canonização”. Eu também tenho dúvidas a respeito da exploração de sua

condição de “*superstar*”, andando para lá e para cá por todo o mundo e, no entanto, se recusando até a falar com um crítico sério e importante como Hans Küng. Em ambos os critérios, o papa Bento XVI ocupa uma posição bem mais alta na minha estima.

*A: Então o senhor acredita que o critério para canonizar um papa é a avaliação da história sobre o seu pontificado? E o que dizer da santidade de vida de João Paulo e seu carisma de oração (critérios propriamente espirituais), algo que mesmo Leonardo Boff, um de seus críticos mais ferrenhos, jamais deixou de reconhecer?*

Santidade de vida encontra-se obviamente entre os critérios mais importantes. Não obstante, eu diria que a “avaliação da história” também tem alguma relevância. Por exemplo, a meu ver, os esforços para canonizar Pio IX não me parecem nem um pouco sábios, considerando os meios inescrupulosos que foram por ele usados para tirar do Vaticano I a decisão que queria com respeito à definição da infalibilidade papal, assim como o seu modo de agir por ocasião do episódio infame do rapto de Edgardo Mortara (em que um garoto judeu foi tirado de seus pais à força para ser criado como católico). A canonização em casos como esses, mesmo quando existem evidências que apontam para a santidade de vida, servem como pedra de escândalo tanto para os fiéis quanto para o mundo.

*A: Então o senhor acha que a santidade deveria evitar que um homem cometa erros políticos? E se Pio IX estivesse “ardendo em caridade” pelo garoto? Como o senhor sabe, as percepções a respeito do que é ou não caridoso evoluem com o tempo. Por que esse não pode ser o caso aqui?*

Eu concordo com você: a santidade não é salvaguarda contra erros políticos, e Pio IX pode bem ser descrito como alguém que “ardia em caridade”. E é certo que as percepções a respeito do que é ou não caridoso

estão sujeitas a evolução. Mesmo assim, eu ainda acredito que a prudência aconselha que não é apropriado canonizar indivíduos cujas ações, apesar de compreensíveis em seus contextos próprios, aparecem como escandalosas de acordo com os padrões atuais. Pode ter havido santos inquisidores, mas a Igreja pareceria bastante tola se canonizasse essas pessoas nos dias de hoje.

*A: O que o senhor conseguiu apreender do catolicismo brasileiro?*

A minha experiência foi limitada demais para formar qualquer tipo de opinião bem informada sobre o catolicismo brasileiro. Eu gostei de assistir à missa em dois mosteiros beneditinos (em São Paulo e no Rio de Janeiro) e numa pequena paróquia em Maceió. Eu também tive a oportunidade de presenciar um pouco do “Catolicismo popular” durante uma visita a um santuário de peregrinação em Congonhas do Campo (MG). Eu consigo ver o quanto o catolicismo foi importante para o desenvolvimento da cultura brasileira, mas eu não posso dizer que tenha saído com qualquer impressão mais profunda a respeito de sua vitalidade ou de seu lugar na sociedade brasileira de hoje.

*A: Fale-nos um pouco sobre os seus 45 dias de estada no Brasil. O que o senhor já sabia sobre o país e o que encontrou aqui?*

Eu gostei muito da minha estada no Brasil. Sobretudo, apreciei a calorosa hospitalidade com que fui recebido e as oportunidades de experimentar uma cultura diferente. Antes de vir, eu li alguns livros de história e alguns guias sobre o país, assim acho que não fui surpreendido completamente por nada do que encontrei aqui. Eu fiquei feliz em observar que a comida parece ser barata e abundante e que ninguém parece estar passando fome. Para mim foi óbvia a constatação de uma grande disparidade entre ricos e pobres, entre a situação dos grandes proprietários e dos sem-terra. Acompanhar as sessões do Congresso (a CPI dos Correios) na televisão a respeito de supostos casos

de corrupção me deu a impressão de que a democracia está indo muito bem no seu país, o que muito me alegra.

*A: E como foram, em sua avaliação, as suas aulas e demais compromissos profissionais aqui?*

Trabalhar com gente jovem e brilhante é sempre um prazer. Causou-me grande impressão a qualidade das questões e das discussões nos seminários que eu ministrei. Minha única tristeza foi não ter ficado mais tempo.

*A: O que, em sua opinião, o senhor deixou para nós?*

Eu espero ter aberto novas perspectivas para os alunos com quem trabalhei. Ao longo da minha carreira, sempre incentivei os alunos a buscar diversas perspectivas sobre as questões que estão sendo estudadas. Um livro traz uma visão, o professor expõe outra diferente, e ler diversas “autoridades” nas questões sob consideração traz ainda mais perspectivas para o debate. Com apenas uma perspectiva a nossa visão jamais pode se tornar estereoscópica, faltando-nos sempre uma percepção “em profundidade”.

*A: E o que o senhor levou consigo daqui?*

Eu sempre achei a experiência de conhecer diferentes culturas enriquecedora. Essa experiência não apenas amplia nossas próprias perspectivas sobre o mundo, mas, em geral, também o entendimento e o sentimento que temos da nossa própria cultura. Eu sempre guardarei com o maior carinho as minhas memórias do Brasil e das muitas coisas que vivi e experimentei durante a minha visita.

### **Referências:**

AIKMAN, David. *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*. Lanham, Md: Regnery, 2003.

*Agnes*, São Paulo, (4), 9-46, 1.sem., 2006

BERTHELET, Philippe. *Dossier H*. Lausanne: L'Age d'Homme, 2005.

BONHOEFFER, Dietrich. *A Year with Dietrich Bonhoeffer*. San Francisco: Harper, 2005.

COLLINS, Paul. *The Modern Inquisition*. Woodstock and London: The Overlook Press, 2002.

*Edinburgh Review*, n. 26, out. 1852.

GILL, Anthony. *Rendering unto Caesar*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

JOÃO PAULO II. *Crossing the Threshold of Hope*. New York: Knopf, 1994.

JOHNSON, Paul. *The Quest for God: A Personal Pilgrimage*. New York: Harper Collins, 1996.

LEBRUN, R. A. Joseph de Maistre, Cassandra of Science. *French Historical Studies*, Toronto, 6, p. 214-31, 1969.

\_\_\_\_\_. *Joseph de Maistre. An Intellectual Militant*. Montreal: Mc-Gill Queen's University Press, 1988.

\_\_\_\_\_. Maistre in the Anglophone world. In: \_\_\_\_\_ (org.) *Joseph de Maistre's Life, Thought and Influence*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2001.

MAISTRE, Joseph. Carta a Vignet des Etoles. *Oeuvres completes*. Lyons: Vitte, 1884, v. 9.

MARTIN, David. *Tongues of Fire: The Expansion of Protestantism in Latin América*. Oxford: Blackwell, 1990.

RATZINGER; SEEWALD. *The Salt of the Earth*. São Francisco: Ignatius Press, 1997.

*Recebido em dezembro de 2005*

*Aprovado em janeiro de 2006*