

Identidade social do Cristianismo Ou História de uma Utopia que não mata

JOSÉ CARLOS LOPES DE MIRANDA

Regnum meum non est de hoc mundo. Si ex hoc mundo esset Regnum meum, ministri mei decertarent ut non traderer judaeis. Nunc, autem, Regnum meum non est hinc.

Nas línguas da civilização que o cimento cristão amalgamou, «secular» e «religioso» constituem hoje dois adjectivos opostos e complementares. E contudo, não há entre eles nenhuma relação lexical ou etimológica. Seria de esperar que, a «secular» ou «temporal» correspondessem adjectivos afins como «eterno» ou «intemporal». Ora, é esse, precisamente, o sentido em que opomos «religioso» ou «espiritual» a «secular». Estranha antonímia... O facto é que somos cristãos e a nossa cultura, exprime-se, muito mais frequentemente do que se pensa, numa espécie de «cristianês». Por outras palavras: Mesmo quando não cremos, tornámo-nos tão cristãos – quanto mais não seja ao nível da cultura mais profunda – que acabamos por não ser capazes de perspectivar o mundo alheando-nos de certas categorias cristãs. De sorte que opomos «Religião» a «Século» como se tratasse de qualquer coisa espontânea e natural. Mas o nexó que liga estes conceitos é, pelo contrário, bastante artificial e engenhoso. Quando classificamos uma qualquer realidade como «secular», queremos dizer, em rigor, que se trata de algo pertencente às coordenadas espaço-temporais que compõem a História. Podemos também chamar-lhe, simplesmente, «temporal». E ao dizer-se que alguém «entrou em religião», ou, ainda correntemente,

que alguém abraçou a vida dita, precisamente, «religiosa», dá-se por suposta uma certa oposição ao Século, como se de facto se saísse do mundo do tempo para se entrar numa realidade não-mundana.

Qual a razão desta oposição entre o Secular e o Religioso?

A razão é esta: o Cristianismo introduziu na História da humanidade um horizonte de eternidade absolutamente novo. Ao assumir como coisa sua a dimensão cultural da divindade, segundo os códigos e os modelos de conduta que antigos romanos chamavam *religio*, a fé no Ressuscitado enxertou na experiência religiosa do homem um significado de eternidade que dela se veio a tornar indissociável. Antes do cristianismo, a religião não implica nada de semelhante a este alcance semântico. A *religio* dos romanos, que indicava sobretudo, no dizer de Cícero, o culto dos deuses, era um assunto mundano que se exercia e esgotava no horizonte terreno da Cidade. Os deuses eram garantes da coesão cósmica e social e o culto da divindade reduzia-se a uma caução legitimante do Estado. É verdade que uma certa «etnia», desde sempre presente no mundo romano, prestava culto a uma divindade transcendente. Os seus filhos consideravam-se a si mesmos como eleitos por esse único Deus de entre os idólatras e esperavam, mais ou menos pacientemente, uma sua intervenção definitiva na História. Guarnecidos de potentes barreiras étnicas e sociais, os judeus, podiam de facto descer a compromissos com os cultores dos ídolos. Aos ídolos, precisamente, pagavam um tributo que os dispensava dos regulares actos de culto e do próprio serviço militar, alcançando assim junto das autoridades o precioso estatuto de «culto legítimo» (*religio licita*). Entretanto, continuavam a esperar que Deus cumprisse as suas antigas promessas. Já alguma vez se perguntaram porque é que os judeus, ao contrário dos cristãos, não foram sistematicamente perseguidos pelo Império Romano? A razão mais profunda é esta: Eles limitavam-se a esperar. Nesta diferença específica se acha, a meu ver, a raiz de todas aquelas diferenças de comportamento e de inserção na sociedade e no Império a que se costuma recorrer para explicar a selectividade da perseguição anti-cristã. O problema era que, essas promessas messiânicas cujo cumprimento os judeus esperavam, tinham-nas os cristãos por plenamente realizadas, melhor, sobreabundantemente realizadas em Jesus e na Nova Criação inaugurada pela sua Ressurreição. A intervenção de Deus na História, a erupção de um mundo novo, eram para eles coisas já acontecidas.

Constituídos cidadãos de uma Pátria eterna, o «Céu», os cristãos punham assim em causa, na ordem dos factos, a pretensão absoluta da Cidade antiga. Mas há mais. A essa Pátria celeste, era chamada a humanidade inteira, sem

distinções. (Desaparecia pois o tranquilizante fosso étnico que isolava a diáspora judaica). A essa Pátria, ainda – uma Pátria já real e iniciada no Tempo e não, como para os judeus, simplesmente esperada – toda e qualquer outra pátria deveria agora submeter-se. Todo e qualquer sentido de pertença deveria ordenar-se em função dessa suma pertença, única capaz de definir ultimamente o homem: a pertença ao Céu, mundo da divindade, verdadeiro e definitivo mundo do homem. Qualquer outra Pátria que não esta, aparecia agora como «secular», «mundana», e mundana de um mundo já acabado. Sim, porque, com a Ressurreição, o mundo tinha acabado. Esperava-se-lhe tão somente (e esperasse) a visível consumação na Segunda Vinda do Senhor... Um cidadão do Céu dificilmente podia tolerar que o sentido da sua existência se esgotasse em função de uma Cidade absoluta. Para ele, o culto do único Deus verdadeiro tornava-se algo irrenunciável, instância sem apelo, superior ao Poder político que, daqui em diante, passará a chamar-se meramente «temporal». Eis porque é que o Estado sentiu necessidade de se defender destes cidadãos, obrigando-os àqueles actos de culto dos seus ídolos, que constituíam e traduziam a lealdade e a total pertença de cada um à sua Cidade.

Este horizonte de eternidade fornece-nos a chave de explicação para um grande número de paradoxos do cristianismo. Os cristãos não pertencem ao mundo da mesma maneira que os outros cidadãos. Por isso, no princípio, muitos deles recusavam, naturalmente, a propriedade, a economia, o trabalho... Nos primeiros séculos, para muitos cristãos mais radicais, não tinha qualquer sentido pertencer a um Estado, pagar impostos, etc. É verdade que foram sempre excluídos como hereges. Mas, atenção, a heresia não faz mais do que «escolher» (*haireomai*) uma verdade em detrimento de outras. Portanto, não deixa de nos apontar uma verdade... A verdade de que não pertencemos a este mundo, de que somos cidadãos do Céu e pertencemos a uma nova criação que já começou e que, enquanto começada, nos torna, a um nível muito profundo, uma espécie de estrangeiros no mundo. Não somos pois cidadãos diante do Estado da mesma maneira que os outros. Os outros, com efeito, são cidadãos do Estado e podem em princípio esgotar a própria realidade pessoal nessa pertença. Nós, não.

Falo do Estado porque foi sempre ao relacionar-se com o Estado, em particular, que deflagrou o conflito entre o mundo social estabelecido e a instância utópica do cristianismo. Mas a especificidade da nossa pertença, uma pertença que não esgota o nosso ser pessoal, diz respeito a toda a construção social e à própria sociedade enquanto tal.

Dir-se-ia que a identidade social do cristianismo é, de si, utópica. De facto, o que a constitui é a referência ao Céu, o não-lugar por excelência.

I

Não nos convém agora alargar o olhar às fecundas consequências históricas desta «incapacidade de pertencer» (das perseguições do II e III séculos às do XVI, XIX e, principalmente, do século XX, que o Papa chamou o Novo Século do Martírio). Para o nosso propósito, é essencial retermos a sua consequência mais imediata, a saber, que os cristãos, principalmente nos inícios, experimentavam uma certa dificuldade em aceitar as realidades «seculares». Não só o Estado e os seus meios de coacção (pensemos na carreira das armas...), como também o matrimónio (o amor mortal e a procriação), o trabalho, a propriedade e a economia, o saber mundano da filosofia e daquilo que hoje chamaríamos as «ciências», e até mesmo os aspectos lúdicos da vida (os espectáculos, o culto das artes e das letras)...

Essa consequência, embora imediata, não decorria, porém, essencialmente do horizonte não-mundano em que passaram a viver os redimidos por Cristo. A rejeição do Século decorria da instância utópica, mas de uma forma puramente contingente; isto é, o que a determinava eram factores que, de si, a essa instância eram extrínsecos. Um deles era sem dúvida a proximidade psicológica dos eventos salvíficos; o outro, que foi recrudescendo à medida que o primeiro se atenuava, foi a situação de perseguição política em que, *de facto*, a instância utópica colocou os cristãos no quadro do Império Romano. Com a perseguição, o Século aparecia como absolutamente indesejável, irremediavelmente abandonado às mãos dos demónios, isto é, os Ídolos a quem o Império servia e sacrificava os cristãos. «Deste mundo», dizia Tertuliano, «não queremos nós outra coisa senão sair dele, e quanto antes!» Mas quando a perseguição acabar, a Igreja tenderá a aceitar cada vez mais facilmente, cada vez mais sem os primeiros equívocos, que a Providência esconde no seu arcano desígnio a definitiva superação deste mundo e os filhos do Céu têm, pois, que construir uma morada no seu exílio. Um exílio ferido pelo pecado mas misteriosamente conservado pela Providência, não já só como cenário da «agonia» em que o cristão ganha o Céu, mas também como o cenário em que ele é chamado a esperá-lo e a alcançá-lo; lutando, mas também trabalhando, procriando, festejando, aperfeiçoando-o, pois, nos limites da ferida do pecado, mas na medida em que a Graça, sua verdadeira medida eterna, lho permitir.

O que até aí era movimento inconsciente, torna-se reflexo: é preciso construir uma Cidade cristã, um Império cristão, uma cultura cristã, um mundo cristão. Os filhos do Céu aprenderão a ser, a seu modo, cidadãos leais das suas Cidades, Súbditos leais dos seus soberanos temporais; aprenderão mesmo (coisa impensável até ao séc. III) a ser, ao mesmo tempo, Soberanos temporais e Cristãos!; descobrirão o matrimónio, não só no quadro da universal bondade das coisas criadas, mas na sua nova dimensão sacramental instituída pelo Redentor.

Acharão compromissos com a política, com a guerra, aprenderão a reconhecer-se pecadores «em caminho», até à plena manifestação da Pátria eterna.

Em tempos de prosperidade, de grandes realizações políticas e económicas – principalmente sob soberanos já cristãos – tender-se-á mesmo a esquecer que «o Reino não é daqui». A primeira tentativa de uma *Historia Ecclesiastica*, sintoma inequívoco desta maturidade, sucumbiu precisamente a esse risco! Mas a par deste movimento de adesão e compromisso com o «secular», na sua precisa e directa proporção, acabou por impôr-se um outro, aparentemente oposto, não menos decisivo para a futura cristianização dos bárbaros e para a construção da sociedade cristã que foi a Cristandade medieval. Refiro-me ao monaquismo. Com efeito, ficarão sempre de fora alguns fiéis (curiosamente aumentados logo que cessem as perseguições) para testemunhar de maneira mais plástica e radical que a realidade primária da conversão – a saber, que o mundo acabou e não vale a pena viver como se ele não tivesse acabado – permanece intacta no âmago da identidade cristã. As «virgens» e «viúvas», os «ascetas» das origens, transmitem o seu papel carismático da *fuga mundi* aos eremitas do século IV e, através da incrível vitalidade do monaquismo do I milénio, aos Conventos e a todas as comunidades e instituições modernas ditas, não por acaso, «de vida religiosa» (entenda-se «de vida não mundana»). Com o andar dos tempos, o próprio clero em breve se apropriará desse precioso capital de autoridade e testemunho tornando-se-lhe semelhante no celibato. Esta espécie de *deputatio* permitiu à Igreja receber criativamente no seu seio – e recuperar para a nova vida em Cristo – uma maneira de viver (um «estado», dir-se-ia em seguida) que, entre os idólatras, não significava mais do que desprezo do mundo, da matéria, do corpo, da história... (pois que sobre tudo isso pesava a sistemática suspeita ontológica de quem ignorava a revelação do *Génesis*) mas que, com o cristianismo, se tornou sinal das realidades últimas a que é chamado o homem, já desde agora, na sua própria condição histórica, igualmente boa, enquanto igualmente querida e disposta pela mesmíssima bondade criadora: (*Deus creator optimus*). Com este achado, sobretudo, o cristianismo conseguiu tratar as coisas do mundo, simultaneamente, como íntimas e estranhas, respeitando a sua natureza mista, tópica e utópica.

Permanece pois intacta esta experiência fundante do cristianismo: O mundo acabou porque Cristo já ressuscitou. Nós, cristãos, esperamos em cada um de nós a consumação desse fim do mundo, no momento da nossa morte pessoal. O fim mais íntimo da criação foi alcançado. A vitória está dada. *Alea jacta est*. Tudo está já decidido. A história humana depois de Cristo, assim, não é mais do que um «tempo intermédio». Pode ser longo, pode ser breve... No fundo, que nos interessa? Aos olhos de Deus, diz o Salmista, um dia são mil anos (e a quantas vertigens utópicas deu azo a sua interpretação literal!...). Bem sabemos, em todo o caso, como é subjectiva e relativa a realidade do tempo. O

que, para nós, é determinante, é que, de Cristo em diante, se tornou claro – para um número cada vez maior de existências pessoais e, ao mesmo tempo, para uma cultura que se tornou dominante – que este mundo não é um fim em si mesmo, mas um meio. Mas precisamente por isso, isto é, enquanto radicalmente ferido de relatividade, aparentemente diminuído, o mundo da Primeira Criação (o Século) veio a ganhar um valor que não tinha precedentes entre os adoradores das coisas mundanas (os idólatras). É que o Século, agora, encerra como que *in utero* a verdadeira natureza do homem, que é perene. Compete ao cristão conformá-lo a Cristo, aceitando toda a realidade do homem em função do seu destino último.

Esta aceitação provisória tem os seus riscos e compromissos. E desse dinâmico compromisso nasceu a Civilização cristã que, por integração e superação, sucedeu à Civilização da Antiguidade, e foi culminar na extraordinária coesão de sentido que foi a Cristandade Medieval, hoje de novo observada e contextualizada nas suas condições adversas, ao ponto de se revelar uma admirável e exemplar construção social. Aceitando positivamente o «tempo-intermédio» que lhe é atribuído pela Providência, a Igreja veio a comprometer-se com todas as realidades «seculares» a que, na profunda realidade dos factos, a Encarnação viera abrir o caminho da redenção. Para tanto lhe bastou resgatá-las do sistema idólatrico e convertê-las em outros tantos instrumentos do projecto salvífico. O Poder e o seu aparelho coercitivo (a «espada» no dizer de S. Paulo), o Saber ou a Razão e o dado da tradição filosófica, o trabalho e a economia, o amor humano e a procriação, a festa e o jogo, etc... Toda a sociedade cristã é um resultado histórico deste compromisso¹. Enquanto construção social, o cristianismo é, pois, o resultado da tentativa – nunca de todo conseguida mas sempre a perseguir na vida de cada comunidade e na vida de cada fiel, na sua aventura ética pessoal – de conformar a caducidade do Século à verdadeira dimensão eterna da humanidade, revelada na Ressurreição do Primogénito.

Dito isto, é mais adequado concluir que a identidade social do cristianismo é qualquer coisa de profundamente, embora só relativamente, «tópico».

¹ Um compromisso que atenua mas não anula a tensão entre a fé e as realidades seculares, mesmo aquelas em que é menos óbvia a *infirmas* post-lapsária. Seria proveitoso ler a esta luz, por exemplo, a conflitiva relação da moral cristã com o incipiente «capitalismo» medieval (veja-se LE GOFF, J., *La bourse et la vie – Économie et Religion au Moyen Age*, Hachette, Paris, 1987).

II

O Reino de Cristo, de si, é que é u-tópico, é um não-lugar, não é deste mundo. É certo que, uma vez revelado, é ele que fixa, indelevelmente, o horizonte deste mundo, reivindicando-lhe a plena realização do homem. E isso não se dá sem o impacto de uma geral relativização. Esta presença do Reino definitivo no horizonte de toda a construção social – devemos afirmá-lo também – relativiza radicalmente a «Topia» cristã. Relativiza-a, redu-la a função da realidade última, que é utópica. Mas não a anula, não se lhe substitui. Isto tem consequências que não nos deviam escandalizar. Ao encontrar uma determinada sociedade, o anúncio de Cristo, antes de mudar eventualmente os factos sociais, muda-lhes o sentido, lendo-os na moldura da nova Pátria. A aceitação positiva da Primeira Criação, tornou-o por vezes extremamente tolerante e lento, às vezes quase indiferente, em relação a toda a sorte de estruturas e instituições sociais dadas. Mas, ao contrário da antiga religião secular, longe de as caucionar, relativizou-as (e relativiza-as). Elas são *somente* seculares; e «seculares» não de um Século imutável, prisioneiro do Fado ou do Eterno Retorno, mas sim de um Século ferido de morte e já superado na ressurreição. Tudo é contingente; tudo pode, pois, mudar. Os códigos que regem as relações sociais (entre escravo e homem livre, judeu ou grego, homem ou mulher... diz S. Paulo), podem (e na proporção da sua pecaminosidade, *devem*) ser mudados em função da verdadeira natureza do homem (e essa só o Reino a revela). O mesmo se diga das Instituições, políticas, económicas, culturais, etc... Mas (e este é talvez o efeito mais subtil que devemos à eminente relatividade da nossa «Topia») tal mudança não se deve dar a qualquer preço, como se tais códigos e instituições fossem um fim em si mesmos, independentemente das pessoas e do Céu que as pessoas devem alcançar. A mudança a qualquer preço satisfaz outro tipo de utopia: a utopia própria de quem tudo espera do Século, utopia que, por isso, se deve substituir à «topia», isto é, ao mundo real das pessoas e da sua historicidade. E se a realidade for demasiado diferente da utopia, tanto pior para a realidade. Se as pessoas não forem compatíveis com ela, tanto pior para as pessoas. A sociedade, essa, será perfeita, na medida em que dá lugar a uma utopia que deixa por isso de o ser. É o tipo das revoluções modernas, normalmente nacionais (a francesa, a russa, a chinesa, a cambojana...). Essas utopias sociais seculares, vivem, quais novos ídolos, do sangue das suas vítimas. A utopia cristã, a do Reino de Deus, nunca deixa de o ser. Topia e Utopia são rigorosamente paralelas; nunca se perdem de vista, nunca cessam de confrontar-se e de se alinharem uma em conformidade da outra; mas nunca convergem nem coincidem. De modo que nenhum sistema ou instituição, por perfeito e justo que pareça, reclama o sacrifício das pessoas concretas. Tudo o que é secular pertence à ordem dos meios. O martírio só a causa de Deus o merece (só o é *ex causa dei sectae*, diz Tertuliano, apesar de ser muito propenso a provo-

car gratuitamente o perseguidor). Por outro lado, o Século, em princípio, merece ser vivido e só o dom soberano de Deus me pode dele dispensar.

Isto não nos deve fazer esquecer a profunda revolução social e política (a única «revolução» sã na história da humanidade, precisamente) implicada na instância propriamente utópica do Reino de Cristo. No cristianismo, de facto, a religião deixou de fornecer indiscriminadamente a «cúpula sagrada» (para citar o título de Peter Berger, obra-prima de sociologia da religião) a toda a estrutura do mundo social e a todo e qualquer dos seus componentes. O facto social deixa de ser soberano, ao ser sujeito ao metro do homem eterno. Toda a autocracia sucumbe ao Reino, desde que o não-lugar desse Reino é o verdadeiro destino dos seus súbditos. Mas em linha de máxima, resta sempre que não há nenhuma condição mundana, social, política, económica, em que a pessoa não possa alcançar o seu fim. E, por outro lado, nenhuma pessoa concreta pode legitimamente ser sacrificada à mudança (mas também à manutenção) de um modelo social.

Daí que a acção terapêutica do cristianismo sobre os modelos e instituições sociais errados (e, medidos pelo Reino, eles nunca serão de todo isentos de erro...) só seja rápida, precisamente, quando é «tópica». A pessoa concreta e situada, enquanto votada à vida divina – e não o modelo social em si mesmo – é que pertence à ordem dos fins. Não é que a esta acção «tópica» não corresponda também (para não nos furtarmos a outro vector da alegoria terapêutica) uma espécie de acção sistémica. Mas um organismo social feito de pessoas é necessariamente peculiar; é um organismo *sui generis* cujas partes não se esgotam, nem sequer se identificam, como função do todo. E deste modo, a acção sistémica coincide com a acção tópica, isto é, age da parte para o todo e não do todo para a parte. A estrutura de pecado é neutralizada na pessoa pecadora. Deste modo, a incisividade social do cristianismo é necessariamente lenta (essa lentidão, porém, é o preço da sua eficácia) e não «canoniza» definitivamente nenhum modelo; ao ponto de parecer irrelevante. O cristianismo deixa porém de parecer (sublinho «parecer») social e politicamente inócuo no arco de uma geração, assim que uma dada construção social ou política pretenda encerrar a pessoa no horizonte secular e, portanto, tornar-se absoluta. Aqui está a chave de todas as perseguições políticas da sua história. Aqui também, a chave dessa outra perseguição social que hoje se abate sistematicamente sobre os seus ensinamentos morais nos *fóruns* de opinião.

A fé em Cristo pode eventualmente contemporizar com factos sociais tão monstruosos como a escravatura ou a guerra. Não pode é abdicar daquele seu específico horizonte utópico que dá, sem dúvida, o verdadeiro sentido à condição livre e à paz mas, entretanto, permite desde já a plena realização humana do escravo ou do soldado.

III

A mais verdadeira história do cristianismo, aquela que o Espírito Santo guiou desde o Pentecostes até nós, é de facto a história de uma Utopia que se instalou no campo de visão de uma cultura – inspirando-lhe uma nova relação da pessoa com o facto social e político – mas que, ao mesmo tempo, se guardou de duas tentações: uma, a de prescindir já do Século; outra, a de deixar de o ser.

É uma história que coincide *grosso modo* com a História da Igreja Católica Romana (de facto, quer no cristianismo oriental-ortodoxo, quer no ocidental-reformado, acabamos por assistir a uma «nacionalização» da Igreja, tanto mais curiosa quanto historicamente heterogénea; e essa sujeição ao político-secular só se pode entender pela remoção da mesma instância utópica que gorou esforços como a Constituição Civil napoleónica, mas não logrou frustrar um «acto de supremacia» de Henrique VIII nem minorar os efeitos duma carta de Lutero «à nobreza alemã».²

Outra é, infelizmente, a história dos milenarismos alimentados pela especulação sobre o cap. 20 do *Apocalipse*, (ou sobre congéneres inter-testamentários como *Enoc*, *Esdras IV*, o *Livro dos Jubileus*, etc.). Trata-se desse outro tipo de utopias que já referi, utopias que querem prescindir do Século ou que tentam deixar de o ser. Essa história coincide com filões marginais do cristianismo (embora com alguma raiz escriturística) e escreveu-se o mais das vezes com letras de sangue. As reformas modernas radicais, principalmente as mais esquecidas (anabaptistas, *quackers*, *shakers*) queriam, precisamente e ao mesmo tempo, apressar o Milénio da Nova Jerusalém e rejeitar esta aceitação positiva do Século que pautara, desde Constantino, o cristianismo romano. Foi essa rejeição do Século que fez detonar a tragédia anabaptista, eloquentemente ilustrada pela louca teocracia de João de Leida, por um lado, e, por outro, pelo massacre dos não-violentos às mãos dos também reformadíssimos calvinistas. Mesmo esses piedosos e pacíficos anabaptistas de hoje (menonitas, os diversos *amish*, huteritas), o que nos dão, é precisamente uma imagem do que poderia ter sido um cristianismo entricheirado na pura utopia. É um pouco como se o catolicismo se tivesse ficado pelos mosteiros. Não deixam de ser belas aquelas experiências de famílias ascéticas e puritanas em severo uniforme, sistematicamente des-

² É, neste sentido, muito eloquente a resposta do holandês às autoridades japonesas, que tratavam com eles a substituição dos comerciantes portugueses, recentemente expulsos do seu entreposto de Nagasaki (indiferentes à proibição, estes haviam reiteradamente dissimulado, entre a mercadoria, matéria para as espécies eucarísticas). «Também vós sois cristãos»? perguntou-lhes o daimio. Ao que ele respondeu: «Nós somos holandeses»...

confiadas do que é terreno, segregadas numa espécie de mosteiro beneditino mas sem a rectaguarda secular que dá sentido positivo ao monaquismo católico. A história dos seus cismas, porém, deixa entrever as dolorosas consequências da propositada incapacidade de interagir com o Século: os seus motivos prendem-se o mais das vezes com o rigor do «banimento» a que deve ser votado o apóstata ou mesmo o simples prevaricador, ou até mesmo, com a liceitude de aprender a língua circundante.

A mesma rejeição de um cristianismo contemporizador com o Século está ainda na origem de fenómenos que, por vezes, já dificilmente podemos chamar cristãos. São as correntes «restitucionistas»; as que partem do suposto de que o cristianismo foi de tal modo adulterado que Deus tem de inventar uma Igreja radicalmente nova, fundada sobre apóstolos novos e tudo. É o caso de cerca de uma dezena de «Igrejas de Jesus Cristo e/ou dos Santos dos Últimos Dias» (cujos *brothers*, americanos e loiros bem conhecemos), uma das quais se chama mesmo «Igreja Neo-Apostólica», e da infinda procissão do Adventismo em que entronca o fenómeno (quantitativamente impressionante) das Testemunhas de Jeová.

Recusar o «tempo intermédio» e esperar para amanhã o fim do mundo, dá sem dúvida ao cristianismo, e isto desde as origens, uma cor subversiva. Mas a subversão, pese embora um difundido preconceito moderno, tem sempre um aterrador preço de sangue involuntário. Desde sempre o compreenderam os apologistas, incapazes, em todo o caso, de lhe travar o efeitos desastrosos da desintegração social, das fantasias do ódio popular, do preconceito do intelectual (o certo é que a péssima imagem dos cristãos nos «colóquios consigo mesmo» – *eis eauton* – de Marco Aurélio, é determinada pelos «subversivos» montanistas). No melhor dos casos, quando tudo corre bem, da suversão cai-se na alienação, quando não no ridículo, (já S. Paulo mandava trabalhar os tessalonicenses!...). O *Comentário a Daniel*, de Hipólito Romano (início do séc. III) conta com pormenor um par de episódios passados na Síria, confrangedoramente semelhantes ao do sr. Guilherme Miller, um pregador ex-baptista que deu enorme projecção às correntes adventistas ao anunciar a Segunda Vinda para certo dia de 1843. A 1600 anos de distância, a mesma alienação, a mesma desilusão, a mesma desintegração social, e os mesmos problemas do «dayt after» (tentativas de linchamento dos visionários, vespeiro legal a seguir às doações, impugnação, por incapacidade, dos contratos de venda e das «distribuições aos pobres», etc.)

* * *

Gostaria de terminar esta apologia da Utopia cristã, chamando a vossa atenção para dois aspectos que só pude tocar ao de leve mas entendo serem as suas principais consequências: a saber, a instauração de uma nova fundamen-

tação do poder político e a liberdade diante do poder secular (seja ele perseguidor ou, pretensamente, protector).

Está hoje bastante esquecido o profundo significado da tripartição histórica consagrada pelos modernos. Não é indiferente que a espessa fatia de história correspondente à construção de uma Cidade Cristã (um milénio, *grosso modo*, entre os fins dos séc. V e XV) seja despachada com aquela denominação embaraçada de Idade do Meio, a saber, um Nada entre os dois conteúdos positivos, mutuamente especulares, da Antiguidade e da Modernidade. Esta, começando por definir-se, precisamente, como Renascimento, repôs com efeito, algumas coordenadas sociais e políticas da Antiguidade.

Com o sentido da plenitude da História em Cristo, a nova Cidade havia reconhecido duas esferas de poder, irredutíveis uma à outra, legitimada, cada uma delas, pela simultânea pertença do homem, quer ao Século quer à Religião. Ora, esta última tornara-se entretanto, como vimos, um sinónimo da Eternidade, invisível mas presente na realidade sacramental da Igreja (pensemos de novo naquele significado de «religiosos», isto é, «as testemunhas das realidades últimas», que soaria profundamente anómalo ao ouvido antigo; ou na estranha equivalência de expressões como «entrar em religião» e «sair do mundo»!). Significa isto que a Teocracia Absoluta dos antigos, aquela forma de legitimação sacral de um poder político que não conhece outros limites para além de si mesmo, deixa de ser possível. Por outro lado, o culto da divindade – a *religio* dos romanos – outrora tarefa mundana e pura caução funcional ao poder político, torna-se agora um *munus* exclusivo, a expressão mais visível, da cidadania eterna. Daqui se segue que, na Cidade cristã, a autoridade religiosa não se move num hipotético âmbito puramente cultural. É uma autoridade que tem de disputar ao poder político, dito agora meramente «secular» ou «temporal», o horizonte último da existência humana. De sorte que a nova legitimação sacral do poder é também uma sua limitação. À diferença da teocracia antiga (idolátrica e portanto absoluta) a teocracia cristã foi necessariamente relativa. Na Cidade Cristã, a autoridade religiosa – de uma Religião não já acto do homem temporal, axiomáticamente esgotado na sua Cidadania, mas acto de um homem eterno por graça baptismal – legitima também um poder político que lhe é, embora, irredutível. E também lhe confere – agora de maneira autêntica – aquela caução sacral que os ídolos-funcionários perversamente imitavam. Mas ao ser legitimado e sacralizado, esse poder acaba por ser subordinado, como «temporal» que é agora, à dimensão eterna do homem, essa sim, competência específica da nova *religio*. Por outras palavras, as duas esferas de poder em que vive a Cidade Cristã são de facto irredutíveis mas não equivalentes nem autónomas, pois ambas têm de se integrar de uma maneira articulada na unidade da existência pessoal.

As maneiras concretas, mais ou menos subordinantes, de traduzir essa articulação ao nível institucional, foram uma perene fonte de tensão que, ao longo do milénio de cristianização do Século, nunca se deu por resolvida. E a modernidade – a dos Príncipes, primeiro, e depois, a das Luzes – pode ser em larga medida encarada como o cume de um gradual processo de dissolução de tal tensão através da paulatina remoção, certamente muito bem doseada, de uma dimensão religiosa portadora de eternidade e justamente percebida como limite e heteronomia.

Infelizmente para a humanidade, na ordem dos factos, o fim dessa Teocracia Relativa que foi a Cristandade, não trouxe aos cidadãos mais liberdade. Inaugurada com um processo de emancipação, política e epistemológica, em relação à tutela religiosa, a modernidade veio a culminar na trágica experiência de um século XX que reeditou em muitos aspectos os primórdios da nossa era. A reabsolutização das hipóstases colectivas, causada e agravada pela sistemática remoção do religioso, colocaram-no precisamente nos antípodas da liberdade religiosa com o merecido título de «O Século do Martírio».³

Esta remoção continua hoje no preâmbulo do Tratado Constitucional Europeu. Não deve ser por anódina coincidência que ela aparece explicitamente associada à herança greco-romana, por um lado, e, por outro, à primeira perseguição sistemática do cristianismo nos tempos modernos (a chamada revolução francesa). Trata-se de facto de mais um acto de perseguição dirigido à única Utopia que liberta, a do Reino de Deus, «que não é daqui». A sensação de impotência que experimentamos diante de tanta arbitrariedade não nos deve demitir da nossa missão de enfiar o Céu dentro da Terra, *opportune et importune*, nem muito menos de defender a verdade objectiva. Mas essa impotência, só a entenderemos profundamente, com os mesmos olhos de Cristo – chegando até como ele a duvidar (porque não?) que «à sua vinda se ache ainda fé sobre a terra...» – se meditarmos de novo o drama redentor da Paixão:

Si ex hoc mundo esset regnum meum, ministri mei utique decertarent ut non traderer judaeis. Nunc, autem, Regnum meum non est hinc.

³ Vide *Mensagem de Fátima*, Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Roma, 2000, p. 40. A expressão emprestou também o título para um significativo volume resultante da «Comissão Novos Mártires» instituída por João Paulo II para recolher na Santa Sé, qual *Martirologio Romano* dos nossos dias, os relatórios das Igrejas locais, respeitantes aos milhões de martírios do séc. XX (Cfr. A. RICCARDI, *Is Secolo del Martirio – I Cristiani del Novecento*, Mondadori, Roma, 2000.