



PARA ALÉM DA “LAICIDADE”,
DO “LAICISMO” E DO
“CLERICALISMO” **O QUE A
IGREJA PEDE AO MUNDO**



Os termos “laicidade” e “laicismo” são usados em sentidos tão diferentes que prefiro tentar evitar um mero exercício de definições para reflectir antes, enquanto teólogo cristão e cidadão de uma das mais antigas democracias do mundo, sobre o modo como os cristãos contribuem para criação de sociedades capazes de se auto-governarem.

«Os cristãos, de facto, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. Com efeito, não moram em cidades próprias, nem falam nenhuma língua estranha, nem têm nenhum modo especial de viver. (...) Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar no que diz respeito à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem na sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda a pátria estrangeira é a sua pátria, e toda a pátria é-lhes estrangeira. Casam-se como todos e geram filhos, mas não abandonam os recém-nascidos. Põe a mesa em comum, mas não o leito. Estão “na carne”, mas não vivem “segundo a carne”. Moram na terra, mas têm a sua cidadania no céu. Obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida privada transcendem as leis.»^{IV}

ESTRANGEIROS RESIDENTES, À FRENTE DO SEU TEMPO

Esta imagem do “estrangeiro residente” capta bem a posição terrena dos cristãos, que é uma posição distinta na medida em que se assemelha a uma experiência. Existe uma ortodoxia cristã, mas não existe uma maneira única de ser cristão-no-mundo. Umas vezes, os cristãos sentir-se-ão mais confortáveis enquanto “residentes”, mas outras vezes, a iniquidade das soberanias e dos poderes exigirá que eles sejam “estrangeiros” desafiantes e até “sectários” (o que, em certas circunstâncias, é sinónimo de “fiel”). E, contudo, os cristãos vivem constantemente no mundo numa condição instável. É que o mundo, numa perspectiva cristã, tanto é a arena da acção de Deus na história, como a antecâmara da sua verdadeira casa, a “cidade do Deus vivo” (Heb.12:22).

Através da imagem do estrangeiro residente, a *Carta a Diogneto* recorda-nos também que a profissão cristológica essencial da Igreja — que “Jesus Cristo é o Senhor” (Fl, 2:11) — é a única base segura da esperança cristã. Tudo o mais é simples optimismo, e o optimismo é um bem frágil, espe-



Começamos olhando com profundidade para o passado cristão, para o século II depois de Cristo, para o tempo “das igrejas herdadas dos apóstolos”!

O meu texto é a *Epistula ad Diognetum*, a *Carta a Diogneto*, uma referência patristica importante do pensamento social católico contemporâneo^I. Não sabemos nem quem era Diogneto, nem quem é que lhe escreveu esta carta. Mas o apóstolo cristão que escreveu a Diogneto criou uma imagem da Igreja-no-mundo que, desde essa altura, tem influenciado poderosamente a reflexão cristã, propondo que os cristãos “são para o mundo o que a alma é para o corpo”^{III}. Ser a alma do mundo: uma imagem que tem conotações de distância e intimidade, de presente e futuro, de mundano e transcendente. Conotações que se tornam mais precisas quando o autor da *Carta a Diogneto* descreve assim os cristãos-no-mundo:

cialmente nessa parte do “mundo” que é a política. Ao invés, a esperança cristã, alicerçada na convicção transformadora de que Jesus é o Senhor, é a virtude teológica constante e robusta que, como ensina o *Catecismo da Igreja Católica*, “responde à aspiração de felicidade colocada por Deus no coração de todos os homens”. Os cristãos realizam essa aspiração “pondo a sua confiança nas promessas de Cristo e apoiando-se não nas suas forças, mas no auxílio da graça do Espírito Santo”.^v A esperança alicerça-se na fé, não num cálculo de probabilidades.

Sobrevivendo no mundo, no meio da agitação da política terrena, a esperança cristã deve ser o reflexo do paradoxo temporal da vida cristã: os cristãos são um povo no seu tempo e para além dele. Os cristãos são um povo que sabem, e que devem viver como soubessem, que o Senhor da história comanda a história. Os cristãos são o povo que conhecem o desenrolar da história, o que os coloca numa posição única face ao fluxo histórico.

E, porquê? Porque os cristãos conhecem o desenrolar da história mundial. É neste sentido de dar sentido ao mundo que a *Carta a Diogneto* desenvolve a imagem dos cristãos como “a alma do mundo”, afirmando que “os cristãos estão

A Igreja não é uma possibilidade política ou uma ideologia política entre várias outras centenas de propostas que competem na arena pública.

no mundo como numa prisão, mas são eles que sustentam o mundo”.^{vi} Os cristãos sabem e testemunham que, pelo poder do Espírito, Deus e o seu Cristo, serão reivindicados. Os cristãos sabem que no fim da história, a história do mundo, antecipada na história da Igreja, será consumada na Ceia do Cordeiro, na Nova Jerusalém onde “o senhor Deus, o Todo-Poderoso, e o Cordeiro são o seu templo” (Ap. 21:22). Os cristãos sabem que a história do mundo se realizará para lá do mundo na verdadeira cidade, “onde Deus estará com eles”, onde Deus “enxugará todas as lágrimas dos seus olhos, e não haverá mais morte, nem luto, nem pranto, nem dor. Porque as primeiras coisas passaram.” (Ap. 21:3a, 4).

Porque é esse o seu conhecimento – porque é nessa convicção que alicerçam a vida, porque é nessa percepção que orientam a sua realidade –, os cristãos têm uma perspectiva sobre o mundo e a política muito específica. Daqui decorre o paradoxo de que é precisamente esta dimensão escatológica ou de “reino” da esperança cristã que ajuda os cristãos a criarem as fundações morais e culturais necessárias à construção de democracias pluralistas capazes de promover o desenvolvimento humano. Mais adiante voltarei a este tema. Por agora é suficiente dizer que a esperança cristã tal como ela é vivida no mundo deve ser o reflexo da convicção cristã de que o fim da história – o fim das nossas histórias

personais e o fim da história do mundo – já foi revelado na ressurreição de Jesus Cristo e na sua ascensão em glória para se sentar à direita do Pai.

A ESPERANÇA ESCATOLÓGICA E A CORAGEM TERRENA

Enquadrados por essa verdade (que é a verdade central da história), e dentro desses ritmos da proximidade e da distância, do presente e do futuro, do mundano e do transcendente, os cristãos estrangeiros residentes podem assumir as suas funções de cidadãos sem precisarem de realizar obrigatoriamente o reino na história aqui e agora.^{vii} Na América, um cântico católico muito popular incita os fiéis a “criar a Cidade de Deus”. Peço desculpa, mas declino. Os cristãos que se sentem obrigados a construir a Cidade de Deus sofrem de uma má compreensão teológica cujas consequências políticas, tal como a história nos demonstra, podem ir do burlesco ao disparatado, passando pelo grotesco.

Não, a urgência febril pela construção política do Reino não é a melhor maneira dos cristãos afrontarem as suas obrigações terrenas. Sabendo que o Filho, “o primogénito de muitos irmãos” (Rm 8:29), ascendeu à glória, e sabendo que é ele, e não nós, que construirá a Cidade de Deus, os cristãos podem relaxar um pouco no que diz respeito ao mundo e à sua política: é evidente que não ao ponto da indiferença, do desinteresse ou da irresponsabilidade, mas sim com base na firme convicção de que no limite da agonia do mundo e no pico das suas glórias, Jesus continua Senhor. A responsabilidade primeira dos discípulos cristãos é a de se manterem fiéis à proclamação audaz dessa grande verdade que o mundo tanto precisa de ouvir.

Além disso, é ao meditar acerca dessa verdade salvífica que os cristãos descobrem a coragem para vivenciam a “razão da nossa esperança” (1 Pe 3:15). Falando de maneira mais cândida podemos dizer que se o mundo é um problema as suas políticas ainda o são mais. E isso significa que a ferroz “política do Reino” avançada pelo cristianismo progressista do final do século XX, não é a única tentação de que sofrem os cristãos-no-mundo. A tentação de um género de indiferença escatológica que conduz à abolição da responsabilidade social é pelo menos tão antiga quanto a segunda Carta de Paulo aos Tessalonicenses. Também a tentação do cinismo tem pergaminhos veneráveis. Onde vão, então, os cristãos buscar coragem para se envolverem com o mundo e as suas políticas de maneira concordante com o facto de terem “nascido da água e do Espírito” (Jo 3:5)? Hans Urs von Balthasar encontra a fonte daquilo que chama “a coragem para prosseguir o caminho da história”^{viii} na convicção de que o “Verbo fez-se homem e veio habitar entre nós, cheio de graça e de verdade” (Jo 1:14).

Só o cristianismo tem a coragem de afirmar o presente, porque Deus o afirmou. Fez-se homem como nós. Viveu na nossa alienação e morreu na nossa desolação. Ensinou a “totalidade da graça e da verdade” (...) ao nosso aqui e agora. Encheu o presente com a sua presença. E como a divina presença abrange todo o “passado” e todo o “futuro”, abriu-nos todas as dimensões do tempo. O Verbo que se fez homem é “o Verbo que existia no princípio”. Nele fomos “escolhidos antes do princípio do mundo”. Ele é também “o fim do

mundo”, onde tudo o que existe no céu e na terra será unido: Assim, o Alfa e o Ómega não são posses, mas seres-posses que emprestam asas à esperança cristã. Que vibram com o pensamento de que a terra deve responder ao céu tal como o céu se dirigiu à terra. Não é através da sua própria força que o cristão pode pretender mudar a terra, mas com o poder da graça daquele que – transformando todas as coisas – entregou todo o seu ser a Ele.^x

O mundo, porque foi feito pelo Verbo – o Logos, a Razão de Deus –, mesmo estando ao alcance do pecado, tem uma inteligibilidade inata, não é o domínio do absurdo, do sem sentido, da loucura ou da incoerência (à excepção do pós-modernismo). Uma vez que o mundo foi transformado pelo Verbo que encarnou entre nós, o discípulo cristão não pode desprezar ou desistir do mundo. É que o mundo recebeu a impressão de “uma nova forma espiritual, gravada na própria pedra da existência”: a forma daquele que encarnou e foi crucificado e que é também para todo o sempre o Resuscitado.^x

A vocação terrena do cristão pode assumir a forma de um retiro contemplativo do mundo, em que aquele que contempla morre para as coisas terrestres como oferenda sacrificial para a salvação do mundo. Contudo, para a maioria dos cristãos, a obrigação de se envolver no mundo em que o Verbo encarnou, “cheio de graça e de verdade”, far-se-á através da acção enformada pela reflexão e a oração contemplativa.^{xi}

A DIFERENÇA PÚBLICA OPERADA PELA IGREJA

O que pede a Igreja ao mundo? Será que esta interrogação sugere determinadas esperanças – ou melhor ainda, juízos prudenciais – sobre a ordem correcta do mundo que é a *polis*, a comunidade política, a sociedade organizada politicamente para a acção e o bem comum?

Parece que é aqui que podíamos encontrar a “agenda que a Igreja tem para o mundo”. Só que essa agenda não existe. A Igreja não é uma possibilidade política ou uma ideologia política entre várias outras centenas de propostas que competem na arena pública.^{xii} Se na sua própria apresentação ao mundo a Igreja se quiser tornar o que “já é e será, a saber, o fermento que facilitará a unificação final do mundo na sua totalidade, a enzima e o organismo da salvação escatológica que apareceu em Cristo”^{xiii}, se, por outras palavras, a Igreja se quiser manter fiel à sua origem em Cristo, no sangue e na água que brotaram do peito do Crucificado (Jo 19:34) – então, a Igreja não pode ter uma agenda comensurável com outras agendas políticas.

Isso não significa que a Igreja nada tem a esperar do mundo e que o que ela pede ao mundo não implica uma ordenação correcta da comunidade política.

A primeira coisa que a Igreja pede ao mundo é espaço – social, legal, político e, até, psicológico – para poder realizar o seu ministério específico da palavra, do sacramento e da caridade.

A Igreja pede ao mundo que deixe a Igreja ser Igreja. Mais precisamente, a Igreja espera, e se as condições o permitirem, a Igreja exige, que a deixem ser o que ela é: uma realidade “na natureza do sacramento, o sinal e o instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano”.^{xiv} A primeira coisa que a Igreja pede ao mundo é que ela possa ser ela mesma.

O que, evidentemente, não é pouco, nem é apenas uma questão privada. A primeira coisa que a Igreja pede ao mundo tem implicações sérias para o mundo, especialmente para as partes do mundo que designamos de Estados e que são a materialização jurídica da comunidade política. O Estado capaz de garantir à Igreja o espaço de que ela necessita é um Estado que não exige nem procura uma autoridade final sobre o ministério da Igreja no mundo, o sacramento ou a caridade. É um Estado limitado, com poderes circunscritos pelo costume (i.e. pelos hábitos culturais e morais) e pela lei. Assim, a primeira coisa que a Igreja pede ao mundo é que a parte do mundo designada por “Estado” adopte para si mesmo um ordenamento capaz de se auto-limitar.



O primeiro pedido traz consigo uma crítica profunda da tentação totalitária, tanto nas suas manifestações mais severas (como o fascismo ou o comunismo), como nas suas manifestações mais suaves (a burocracia moderna). Olhem por um momento para esta última tentação.

Todos sabemos que a tentativa da Alemanha nazi cooptar a Igreja para os seus fins políticos e que a tentativa da União Soviética sob Lenine, Estaline e os seus herdeiros de erradicar a Igreja e cooptar, subornar e manipular aquilo que não conseguia fazer desaparecer, foram ambas profundamente erradas. Também sabemos que as perseguições feitas à Igreja na China, na Coreia do Norte, no Vietname, no Sudão, em Cuba e na Arábia Saudita no início do século XXI, são um mal que traduz a existência de comunidades políticas



fundamentalmente desordenadas. Mas também devemos ter consciência de que, mesmo em democracia, a moderna tentação do Estado estender burocraticamente o seu poder regulador significa a negação da primeira coisa que a Igreja pede ao mundo. Ao ser incapaz de conceder à Igreja a primeira coisa que esta pede ao mundo, o Estado mostra-se igualmente incapaz de reconhecer os limites da sua própria competência e poder. O que não são boas notícias, nem para a democracia, nem para a missão da Igreja.

Em democracia, ao poder ser ela mesma, a Igreja desempenha uma função desmistificadora. Ao focar a sua esperança em Cristo e no seu Reino, a Igreja está a relativizar todas as expectativas e soberanias terrenas, erguendo assim uma barreira de protecção das políticas coercivas do utopianismo terreno. Rousseau percebia as coisas ao contrário quando argumentava que uma certa forma de convicção cristã “tornava impossível toda a ordem civil razoável”.^{xv} A relação correcta é esta: localizando a finalidade da nossa esperança (e, consequentemente, o objecto da nossa lealdade soberana mais elevada) no tempo para além do tempo, a Igreja ajuda a criar um espaço de competição civil, livre e vigorosa entre várias propostas de ordenamento público da vida aqui e agora, não tendo nenhuma delas uma autoridade final. Quando a política é absolutizada, a democracia torna-se impossível, pois a política absoluta exige necessariamente uma política de coerção. A escatologia cristã e a sua capacidade crucial para desmistificar e expor as pretensões da política ajudam a tornar possível a democracia e a política da persuasão.

Se o Estado limitado é a primeira consequência da primeira coisa que a Igreja pede ao mundo, então o pluralismo é a segunda. As duas consequências estão intimamente relacionadas, pois o Estado limitado é aquele que reconhece que a comunidade política não é a única comunidade a que

os seres humanos podem pertencer.

A reivindicação por parte da Igreja de um espaço aberto para a sua missão e o seu ministério implica a existência, dentro da sociedade, de uma pluralidade de comunidades com as quais os homens possam ter fortes laços de compromisso e afectividade. Além disso, o cristão acredita que numa comunidade política correctamente ordenada não existe nenhuma contradição essencial entre as suas obrigações de crente e as suas obrigações de cidadãos (apesar de existirem sempre tensões). Nesse sentido, a comunidade da Igreja ajuda a demonstrar que o pluralismo genuíno longe de levar ao caos social contribui para a ordem pública que todos Estados justos são obrigados a promover. A defesa cristã de um espaço aberto e livre não é apenas anti-totalitária nas suas implicações públicas, ela é também, e simplificando as coisas, obstinadamente pluralista – a Igreja defende a conversação ordenada entre as várias comunidades que fazem parte das nossas vidas. O pluralismo não só é essencial ao funcionamento público da Igreja, como também ao de todas as comunidades que aspiram à liberdade, pois não pode existir liberdade senão existirem instituições mediadoras livres na sociedade civil. Como reconheceu Alexis de Tocqueville, estas são as primeiras “instituições políticas” da democracia precisamente porque estabelecem a distinção crucial entre a sociedade e o Estado e a prioridade moral da sociedade sobre o Estado.^{xvi} Através das associações plurais livres da sociedade civil sabemos que o Estado existe para servir a sociedade e não o contrário. A reivindicação por parte da Igreja de ter espaço livre dentro da sociedade ajuda a própria sociedade a manter-se aberta e o Estado a manter-se limitado.

A segunda coisa que a Igreja pede ao mundo é que o mundo considere a possibilidade da sua redenção.

Por causa dos mártires, sabemos que nem sempre o mundo trata com cuidado a proposta da Igreja sobre a sua própria redenção e sobre essa redenção se realizar em Cristo. Na verdade, e apesar dos cristãos ocidentais não terem essa consciência, esta foi uma proposta com custos extraordinariamente altos no século XX, o grande século dos mártires na história da Igreja. O Papa João Paulo II viu, porém, no século XX o renascimento da “Igreja dos mártires”, tanto como uma preparação para o advento da evangelização que deveria caracterizar o século XXI, como para a realização do desejo de unidade da Igreja. João Paulo II escreveu em 1994 que “a forma mais convincente de ecumenismo é o ecumenismo dos mártires e dos santos. O *communio sanctorum* é mais forte do que as coisas que nos dividem.”^{xvii} Ao derramarem em conjunto sangue para a causa de Cristo, os protestantes, os ortodoxos, os anglicanos e os católicos alcançaram uma unidade cristã que continua a escapar à Igreja-no-mundo.^{xviii}

Todos os cristãos são chamados a serem mártires, não necessariamente derramando sangue, mas no sentido grego original de mártir como aquele que dá “testemunho”.^{xix} Os cristãos testemunham a verdade sobre Deus e o homem revelado na vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. E é essa a verdade que a Igreja pede ao mundo para ter em consideração: Jesus Cristo que “revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime”^{xx}, Jesus Cristo “como resposta à interrogação que é cada vida humana”.^{xxi}

No ocidente pós-moderno do século XXI, a afirmação desta verdade por parte da Igreja e o convite que faz ao mundo para considerar a possibilidade da sua redenção, têm sido mais alvo de indiferença social do que propriamente de recusa directa. Deus, Cristo, redenção, santificação: todas estas coisas parecem não ser do interesse de adultos modernos, sérios e maduros que estão preocupados com a autenticidade e a autonomia. A exigência cristã é um mito útil na medida em que é capaz de produzir cidadãos com características comportamentais desejáveis. Mas quando a reivindicação cristã levanta a questão de compreensão da verdade do mundo, a cultura ocidental mais elevada diz-nos, bem, desculpem-nos, mas somos maduros demais para essas questões.

Pior do que a indiferença à proposta cristã é a despreocupação calculista tão comum entre um certo tipo de sociedades afluentes da actualidade, que tem as suas raízes numa atitude burlesca sobre a possibilidade dos seres humanos terem conhecimento da verdade das coisas.^{xxii} Não obstante a sua própria falta de consciência do mundo, esta epistemologia frívola constitui um perigo real e presente para o mundo. É que a sua expressão pública é a agravamento daquilo que o saudoso Alan Bloom chamara de niilismo sofisticado, com consequências públicas terríveis: a criação de um ambiente social e cultural tóxico que torna muito difícil a defesa da verdade de que no domínio político a persuasão é melhor do que a coerção, de que a liberdade religiosa é um direito humano básico, e de que a tolerância e o civismo são características essenciais da sociedade civil capaz de criar democracia.

Ao desafiar o mundo a manter-se aberto à possibilidade da sua própria redenção, a Igreja está a ajudar a criar — na verdade a reavivar — um certo entendimento moral dos alicer-

ces culturais da democracia e das liberdades civis que associamos à democracia. É impossível ter uma democracia sem a massa crítica dos democratas, isto é, sem pessoas comprometidas com a ética da civilidade democrática e conscientes dos hábitos morais ou das virtudes necessárias à vida e à defesa do civismo e da tolerância. Existe um enorme hiato entre, por um lado, esta ética e, por outro, a despreocupação do niilismo sofisticado e os princípios hedonistas.

Por outras palavras, é muito pouco provável que o mundo que deixou de se interessar pela questão da sua própria redenção consiga assegurar os alicerces culturais indispensáveis à construção e à manutenção de uma sociedade. Felizmente nem sempre foi assim.^{xxiii} Na actualidade, o abandono precoce da questão da redenção do mundo origina frequentemente um cepticismo profundamente enraizado em relação à questão da verdade e da falsidade, criando uma situação onde aos cidadãos é impossível demonstrar de maneira persuasiva que o modo democrático de fazer política é moralmente superior às outras alternativas.^{xxiv} A Igreja cristã, e mais precisamente a ortodoxia cristã, constitui o principal desafio a este cepticismo e às confusões morais (e patologias sociais) consequentes.

O credo niceno não contém nenhum guião para a acção política. Mas a Igreja que é capaz de recitar fielmente o credo niceno e defender a sua plausibilidade real é também capaz de ter um entendimento mais profundo do compromisso com a dignidade da pessoa humana e com a política da liberdade humana do que os círculos filosóficos e académicos da actualidade. A Igreja que é capaz de afirmar que *isto* — o que o credo afirma — é a verdade sobre a história do mundo está muito mais bem preparada para defender o compromisso com os direitos de todos, do que o céptico radical ou o despreocupado que são incapazes de defender a liberdade religiosa, a liberdade de expressão e os outros direitos humanos básicos. A Igreja que consegue defender as prerrogativas da razão está mais bem preparada para defender a democracia contra a religião irracional (e muitas vezes violenta, como o fundamentalismo islâmico), que o céptico que considera as exigências da razão simples construções morais.

IGREJA EUCARÍSTICA, IGREJA PÚBLICA

Este tipo de testemunho no mundo e em defesa do mundo exige uma comunidade eclesial de um tipo especial. A Igreja capaz de reivindicar o espaço a que tem direito e de propor que o mundo considere a possibilidade da sua redenção em Cristo não é uma Igreja concebida em termos mundanos como qualquer outra organização com uma função política. Ao invés, a Igreja que reivindica espaço para a sua missão e que pede ao mundo para se considerar redimível (e redimido) é uma Igreja que se concebe a si mesma em termos eucarísticos, como o corpo de Cristo. E nessa condição partilha o destino de Cristo, que não é um destino de poder mas um destino onde “entregar-se” significa ser partido e partilhado.^{xxv}

É evidente que esta é uma Igreja pós-cristandade, o que parece apropriado tanto à Igreja, como ao mundo pós-cristandade. Uma Igreja desse tipo é sempre uma Igreja em risco. Mas essa é a situação em que a Igreja sempre se encontrou. Os Actos dos

Apóstolos, uma parte inspiradora da história da Igreja, terminam com o relato de um naufrágio que resultou no desenvolvimento da missão evangélica da Igreja junto das nações.^{xxvi} No momento actual, em que a Igreja pondera como reivindicar o espaço a que tem direito e como propor ao mundo a possibilidade da sua redenção, poderá ser reconfortante reflectir sobre esta imagem.

Esta Igreja pública concebida em termos eucarísticos também nos permite perceber que quando o autor da *Carta a Diogneto* afirma que para os cristãos “toda a pátria estrangeira é a sua pátria”, ele está a expressar uma verdade cristã fundamental e não apenas um sentimento pio. Num sentido terreno essa condição é evidentemente impossível, mesmo tratando-se do mais frequente dos “inculturadores”. Mas ela torna-se verdade quando num país estrangeiro os cristãos se juntam à volta de mesa eucarística do Senhor com os outros crentes. Desde 1992 que tenho o privilégio de ensinar todos os anos na Polónia um seminário sobre o pensamento social católico moderno e a perspectiva democrática, a estudantes da América do Norte e das novas democracias da Europa Central e de Leste. Cada ano que passa fico mais impressionado com as perspectivas distintas que estes alunos revelam nas questões sociais e políticas que colocam e que resultam das suas histórias nacionais e contextos culturais diferentes. E, contudo, fico ainda mais impressionado com a unidade de irmãos demonstrada no altar da eucaristia. Não é a partir da sua *communio* eucarística que a Igreja consegue realizar a unidade de uma comunidade política livre e bem ordenada, pois uma *polis* desse tipo tem de se organizar de acordo com condições políticas específicas. No entanto, a comunidade eucarística dos cristãos que defende que a pátria estrangeira é a sua pátria, constitui um poderoso contra-argumento às reivindicações dos separatistas radicais e dos multiculturalistas que defendem que a diferença constitui o primeiro princípio da antropologia e que a “natureza humana” é uma ficção.

Este tipo de Igreja eucarística que é capaz de propor ao mundo a questão da sua redenção, também desafia implicitamente (e, ao nível secundário do testemunho, explicitamente) a reivindicação apresentada de modo diversificado pelos marxistas, pelos desconstrutivistas, pelo confucionismo autoritário e pelos islâmicos, de que a noção dos direitos universais é uma espécie de imperialismo cultural ocidental e que não existem direitos humanos universais porque não existe uma natureza humana universal. Trata-se, portanto, de um importante testemunho público a realizar na actualidade, pois se não existe uma natureza humana universal e uma lei moral universal, então também não é possível encetar uma conversação sobre o futuro da humanidade, apenas podendo existir um mundo hobbesiano de todos contra todos.^{xxvii}

De um ponto de vista cristão, a unidade da raça humana só se realizará no Reino de Deus, que é, afinal, obra da acção de Deus e não nossa. Além disso, a unidade humana que os crentes experimentam no Corpo de Cristo não pode ser copiada ou transferida casuisticamente para o mundo. Mas o facto da nossa unidade em Cristo ultrapassar as barreiras do sexo, raça, etnia e cultura constitui uma poderosa chamada de atenção para o mundo cínico e sombrio sobre as reivindicações dos separatistas – todos eles monistas de ideologia única ou de uma mesma indiferença – não só não terem a única palavra a dizer sobre a condição humana e

a perspectiva humana, como muito menos a palavra final sobre estas questões.

AS CAUSAS PELAS QUAIS DEVEMOS COMBATER

Apesar de não existir uma agenda cristã sobre a política no mundo, a esperança que a Igreja tem em relação ao mundo inclui uma série de causas que devem ser defendidas pelos cristãos na política e que decorrem do que acreditamos ser a pessoa humana através da revelação de Deus em Cristo.

Entre essas causas, a mais importante é a liberdade religiosa. E aqui regressamos à primeira coisa que a Igreja pede ao mundo. A Igreja não pode ser Igreja se tenta proteger o que clama ser a verdade com o poder coercivo do Estado ou se faz concessões ao Estado quanto aos limites do seu papel. A fé coagida não é fé. É que, tal como afirma a *Carta a Diogneto*, o Deus dos cristãos “enviou o seu Filho para nos salvar, para persuadir, e não para violentar, pois em Deus não há violência”.^{xxviii} E, sendo assim, a defesa da liberdade religiosa não é para a Igreja uma questão institucional de interesse próprio. A liberdade religiosa é o reconhecimento na ordem jurídica da sociedade da verdade fundamental sobre a pessoa humana que é essencial para a organização correcta da sociedade: um Estado que invoca ter competência no santuário interior da individualidade e da consciência onde cada pessoa humana encontra Deus, é um Estado que se recusou adoptar a regra da auto-limitação essencial ao governo correcto (para não mencionar à democracia). A liberdade religiosa é o primeiro dos direitos humanos, porque é o reconhecimento jurídico (na lei constitucional ou fundamental) que dentro de cada pessoa humana existe um paraíso inviolável, um espaço de liberdade onde o poder estatal não pode intervir – e esse reconhecimento é o princípio do governo limitado. Ao defender a liberdade religiosa, a Igreja está também a defender, quer a verdade sobre a pessoa humana, quer as condições que tornam possível a sociedade civil.^{xxix}

A segunda causa que a Igreja deve defender é o pluralismo. O que actualmente designamos por “pluralismo” é, na realidade, pluralidade: o facto sociológico da diferença. A pluralidade é um dado inerente ao mundo e à maioria das sociedades modernas. Já o pluralismo é sinal de realização cultural, da transformação da diferença e da separação através de conversação ordenada sobre a maior de todas as questões políticas, que foi enunciada enquanto tal pela primeira vez por Aristóteles: “Assim sendo, como devemos viver em conjunto?”^{xxx} A questão tem um núcleo moral inescapável contido no verbo “dever”. O que explica porque é que na tradição aristotélica (adoptada mais tarde em formas diversas por pensadores políticos cristãos) a política é sempre uma extensão da ética. O desafio que a Igreja faz ao mundo sobre a sua própria redenção é uma das manifestações públicas da criação e da defesa de um pluralismo de participação e envolvimento político genuíno. É que a criação de um pluralismo genuíno implica a rejeição de todo e qualquer monismo da indiferença ou da despreocupação relativo à saúde moral da praça pública.^{xxxi}

Por último, a Igreja deve defender a possibilidade da participação na vida pública. O que nos leva de volta à antropologia cristã. Como é afirmado pelo Catecismo da Igreja

Cristã, “a participação é o envolvimento voluntário e generoso da pessoa nas relações sociais. É necessário que todos participem, cada um conforme o lugar que ocupa e o papel que desempenha, na promoção do bem comum. Este dever é inerente à dignidade da pessoa humana”.^{xxxii}

A defesa que a Igreja faz da liberdade democrática participativa justifica-se como um juízo prudencial sobre os méritos relativos dos vários sistemas políticos. Todavia, encontramos os fundamentos mais sólidos da defesa que a Igreja faz da democracia no entendimento que esta tem da verdade revelada sobre o homem como *imago DEI*, como “imagem de Deus”: como pessoa, e não como um Eu autónomo, com inteligência e vontade livre e, por isso, capaz de reflectir e tomar decisões. É evidente que a Igreja não defende a obrigação de todos se envolverem na política quotidiana. Mas, porque a Igreja propõe ao mundo uma perspectiva da pessoa humana em que a defesa das liberdades individuais está intimamente relacionada com a responsabilidade de promover o bem comum, ela deve defender a possibilidade da participação política activa daqueles que sentem uma obrigação vocacional para essa tarefa. A esse respeito, a Igreja não é simplesmente anti-totalitária ou pró-pluralista, a Igreja é populista.^{xxxiii}

O CORAÇÃO DO PROBLEMA

Alguns poderão achar esta abordagem “pública da Igreja” excessivamente minimalista, talvez mesmo irresponsável: e o ambiente, e o estatuto das mulheres, e a reforma do Estado providência, e a liberdade de escolha educativa dos pais, e a intervenção humanitária no Darfur, e o aborto, e a eutanásia, e a guerra contra o terrorismo? Estes são, de facto, problemas importantes. São problemas essenciais que têm implicações directas sobre a possibilidade das democracias continuarem a ser governadas pelo Estado de direito e pela lei moral natural e o primeiro princípio da justiça de que todos os homens são detentores de razão. Quanto à guerra contra o terrorismo islâmico, já envolve a questão do próprio futuro do ocidente e da democracia. Acontece que os cristãos podem prejudicar a integridade da Igreja e do seu testemunho público ao sugerir, explícita ou implicitamente, que a política, entendida no sentido de competição pelo poder no mundo, implica a esperança cristã, entendida no sentido de uma das três virtudes teológicas. Creio poder apresentar uma defesa francamente convincente desta minha posição em relação a cada um dos problemas acima mencionados, sendo que eu a enquadrarei naquilo que entendo serem os axiomas intermédios relevantes da ética social cristã. Mas o resultado destas interrogações — que é o mesmo que dizer da política destas questões — não toca directamente na “razão da nossa esperança” (para regressar à primeira carta de São Pedro. Se isso acontecesse, qualquer coisa não estaria bem com a minha esperança).

A Igreja que concebe o seu testemunho público nestes termos é a Igreja mais relevante que é possível imaginar. Os analistas políticos que trabalham com rigor dentro das fronteiras das ciências sociais começam agora a compreender a verdade da afirmação do Papa João Paulo II de que, dentro das sociedades livres da actualidade, as questões realmente

Apesar de não existir uma agenda cristã sobre a política no mundo, a esperança que a Igreja tem em relação ao mundo inclui uma série de causas que devem ser defendidas pelos cristãos na política e que decorrem do que acreditamos ser a pessoa humana através da revelação de Deus em Cristo.

interessantes e urgentes são as que têm a ver com cultura e não com a estrutura da política ou da economia.^{xxxiv} Nem a política democrática nem o mercado conseguem funcionar correctamente se não existir uma moderação e uma orientação fornecidas pelos hábitos morais, por aquilo que uma geração mais antiga chamaria “virtudes”. Por outras palavras, a democracia e o mercado não são máquinas que funcionam automaticamente e apenas sustentadas por princípios liberais-individualistas. Os alicerces da casa da liberdade, para adoptar uma expressão dos bispos católicos dos Estados Unidos, constroem-se sobre as virtudes dos cidadãos — virtudes sobre as quais a Igreja tem várias coisas importantes a dizer.

Uma Igreja que reconhece a prioridade da cultura nas circunstâncias pós-modernas da sociedade livre e cujo testemunho social inclui que essa sociedade se compreenda a si mesma ao nível mais profundo é uma Igreja que se situa directamente no coração do debate sobre o futuro da liberdade. Longe de estar fora deste debate sem nada poder fazer, a Igreja cujo testemunho social se enraíza na sua mais profunda fonte de esperança, pode, por vezes, sentir-se desconfortavelmente relevante. Mas esse também pode ser um dos custos do apostolado.

ⁱ Apesar de não contextualizada no tempo, esta expressão é de Raymond E. Brown, S. S., *The Churches the Apostles Left Behind* (Nova Iorque: Paulist Press, 1984).

ⁱⁱ Ver o texto da carta em *Apostolic Fathers*, 2ª edição, traduzida por J. B. Lightfoot e J. R. Hammer, editada e revista por Michael W. Holmes (Grand Rapids: Baker, 1989), pp.296-306. Para concederem garantia patrística ao seu ensinamento de que “cada leigo deve ser, perante o mundo, uma testemunha da ressurreição e da vida do Senhor Jesus e um sinal do Deus vivo” (*Lumen Gentium*, 38), os pais do Concílio Vaticano II citaram Diogneto 6.1. A Carta a Diogneto também aparece referida três vezes no *Catecismo da Igreja Católica*: sobre os deveres dos cidadãos cristãos (2240), sobre o direito à vida do embrião (2271) e sobre o significado “público” do Pai Nosso tal como professado por Aquele “que está no céu” (2796).

ⁱⁱⁱ *Carta a Diogneto*, 6.

^{iv} *Ibid.* 5.1-10. E o autor da *Carta a Diogneto* continua, demonstrando que o carácter distinto dessa cidadania tinha consequências invulgares na vida dos cristãos: «Amam a todos, mas são perseguidos por todos. São desconhecidos mas, apesar disso, condenados. São mortos mas, deste modo, é-lhes

dada a vida. São pobres, mas enriquecem a muitos. Carecem de tudo, mas tem abundância de tudo. São desprezados e, no desprezo, tornam-se glorificados. São amaldiçoados e, depois, proclamados justos. São injuriados, mas bendizem. São maltratados, mas honram. Fazem o bem, mas são punidos como malfeitores. São condenados, mas alegram-se como se recebessem a vida. (...) Aqueles que os odeiam não sabem dizer qual o motivo desse ódio.» Ibid.

v *Catecismo da Igreja Católica*, 1818, 1817.

vi *Carta a Diogneto*, 6.7.

vii Tentação que algumas leituras do Novo Testamento datam do grupo original de apóstolos. Ver, por exemplo, o retrato de Judas feito por Dorothy L. Sayers em *The Man Born to be King* (San Francisco: Ignatius Press, 1990).

viii Hans Urs von Balthasar, «Church and World», p.98.

ix Hans Urs von Balthasar, «The Three Forms of Hope» em *The Truth is Symphonic*, pp.190-192.

x Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. 1: Seeing the Form (São Francisco: Ignatius Press, 1982), p.36.

xi Neste sentido, a contemplação e a acção não são antinomias. Segundo Balthasar, «A contemplação mistura-se com a acção ou não é contemplação». Citado em Edward T. Oakes, S. J., *Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar* (Nova Iorque: Crossroads, 1994), p.147.

xii É por isso que a encíclica social que João Paulo II publicou em 1991, a *Centesimus Annus*, estabelece que a doutrina social da Igreja «não é uma ideologia» (46) e que não se desenvolveu «para recuperar antigos privilégios a para impor a própria perspectiva da Igreja» acerca da ordem política correcta (53), mas é antes «uma orientação ideal e indispensável», um horizonte de reflexão decorrente do «cuidado e da responsabilidade pelo homem» de que a Igreja foi encarregada por Cristo (53), constituindo assim um «instrumento válido para a evangelização» (54).

xiii Balthasar, «Church and World», p.96.

xiv *Lumen Gentium*, 1.

xv Citado em Christoph Schönborn, O.P., «The Hope of Heaven, the Hope of Earth», *First Things* 52 (Abril de 1995), pp.32-38.

xvi Ver John Courtney Murray, S. J., *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (Garden City, Nova Iorque: Doubleday Image Books, 1964), p.43.

xvii João Paulo II, *Tertio Millennio Adveniente*, 37. Sobre o século XXI como «o advento do Evangelho», ver *Redemptoris Missio*, 86.

xviii João Paulo II aprofundou este ponto na sua encíclica de 1995 sobre o ecumenismo, *Ut Unum Sint*: «Numa visão teocêntrica, nós, cristãos, já temos um *Martirologio* comum. Este inclui também os mártires do nosso século, mais numerosos do que se pensa, e mostra como, a um nível profundo, Deus manteve entre os batizados a comunhão na exigência suprema da fé, manifestada com o sacrifício da vida. Se se pode morrer pela fé, isso demonstra que se pode alcançar a meta, quando se trata de outras formas da mesma exigência. Já constatei, e com alegria, como a comunhão, imperfeita mas real, é mantida e cresce a muitos níveis da vida eclesial. Considero agora que ela *seja já* perfeita naquilo que todos nós consideramos o ápice da vida de graça, o *martyria* até à morte, a comunhão mais verdadeira que possa

existir com Cristo que derrama o seu Sangue e, neste sacrifício, aproxima aqueles que outrora estavam longe (cf. *Ef* 2, 13)». [*Ut Unum Sint*, 84, itálicos foram acrescentados].

xix Sobre o martírio como «uma forma de apostolado», ver João Paulo II, *Veritatis Splendor*, 90-94.

xx *Gaudium et Spes*, 22.

xxi Homília de João Paulo II em Camden Yards, Baltimore, EUA, 8 de Outubro de 1995.

xxii Ver Richard John Neuhaus, «Joshing Richard Rorty», *First Things* 8 (Dezembro de 1990), pp.14-24.

xxiii Por exemplo, apesar dos deístas que se encontravam entre os pais fundadores da República Americana não estarem abertamente preocupados com a redenção do mundo, de acordo com o que foi afirmado pelos bispos dos Estados Unidos no Terceiro Conselho Plenário de Baltimore em 1884, eles acabaram por estabelecer uma construção ainda melhor do pensavam. Tal como afirmou John Courtney Murray setenta e cinco anos mais tarde, o

sucesso da experiência americana não se baseou nas frágeis fundações epistemológicas e antropológicas do «racionalismo individualista do século XVIII», mas na cultura moral de um povo que «aprendeu a sua própria dignidade pessoal na escola da fé cristã», independentemente do reconhecimento explícito ou não desse património. Ver Murray, *We Hold These Truths*, pp.45, 50.

xxiv Sobre este ponto ver Richard John Neuhaus, «Can Atheists be Good Citizens?», *First Things* 15 (Agosto/Setembro de 1991), pp.17-21.

xxv Ver Balthasar, «Church and World», p.96.

xxvi Ver Ibid.

xxvii Ver João Paulo II, *Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization*, 5 de Outubro de

1995. Ver também o meu ensaio «Are Human Rights Still Universal?», *Commentary*, (Fevereiro de 1995), pp.41-45. Para uma reflexão sobre a abordagem actual deste problema no seio das Nações Unidas ver Mary Ann Glendon, «What Happened at Beijing», *First Things* 59 (Janeiro de 1996), pp.30-36.

xxviii *Carta a Diogneto*, 7.4.

xxix Vista desta perspectiva, a defesa da liberdade religiosa é expressão do compromisso da Igreja com o princípio fundamental da ética social católica da subsidiariedade.

xxx Na sua homília em Camden Yards, Baltimore, de 8 de Outubro de 1995, o Papa João Paulo II referiu esta interrogação dizendo que se trata «da questão fundamental de qualquer sociedade democrática».

xxxi Nesse sentido, esta defesa do pluralismo genuíno é mais uma expressão do compromisso da Igreja com a subsidiariedade.

xxxii *Catecismo da Igreja Católica*, 1913.

xxxiii O que ficou empiricamente demonstrado na Conferência Mundial da População realizada no Cairo em 1994 e na Conferência Mundial das Mulheres realizada em Pequim em 1995, onde uma Igreja populista desafiou os planos de uma elite cultural-burocrática internacional de impor uma certa abordagem da sexualidade humana ao mundo inteiro em nome de ideologias feministas que pouco ou nada têm a ver com a vida real de 95% das mulheres de todo o mundo.

xxxiv Ver por exemplo a secção 5, «Estado e Cultura», da *Centesimus Annus*.

