

DEUS CARITAS EST
A NOVIDADE CRISTÃ

*Padre João Lavrador**

A partir da Encíclica do Papa Bento XVI «Deus Caritas Est», vamos procurar sublinhar alguns dos seus ensinamentos e aprofundar algumas das suas interpelações. Sendo um texto simples e breve, é, contudo, profundo e eloquente. Convida-nos a situar-nos no essencial não só da fé cristã, mas também do pensamento humano. É o retomar das categorias do conhecimento, particularmente na primeira parte, e, por isso, é um verdadeiro tratado de gnoseologia. A segunda parte é um desafio à prática do amor na Igreja, situando-a num convite à refontalização e à credibilidade da sua doutrina.

**1. O Amor como centro e fundamento de toda a Mensagem Cristã:
categoria de conhecimento**

A questão que se coloca ao ser humano perante a pergunta pelas origens é saber qual o fundamento de todas as coisas. A pergunta que se coloca ao cristão sobre o que é fundamental na fé cristã (cfr. Mc. 12, 28-34) é a busca do essencial e do perene caminho da verdade.

Perante a tendência do mundo moderno, fascinado pelos avanços da ciência e da técnica, enclausurado num racionalismo asfixiante, que nada mais vê do que o que é racional e palpável, Bento XVI coloca a realidade do amor como algo essencial não só para a compreensão do homem e do mundo mas, sobretudo, como categoria de conhecimento.

Posiciona-se na genuína tradição bíblica. Nomeadamente a linguagem de S. João é de implicação do Amor no conhecimento. Como ele próprio diz: «Amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus e todo aquele que ama, nasceu

* Assistente eclesiástico do CADC

de Deus e conhece-O. Aquele que não ama, não conhece a Deus, porque Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus para conosco: em ter enviado o Seu Filho unigénito ao mundo, para que por Ele vivamos. Nisto consiste o Seu amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi Ele que nos amou e enviou o Seu Filho como propiciação pelos nossos pecados» (1Jo.4, 7-10). Conhecer a verdade suprema, só pelo amor. Não que nós tenhamos por nós mesmos essa capacidade, mas porque Deus se nos revelou. O amor substancial transmite-se, criando em nós a possibilidade de chegar a Ele.

Também S. Paulo, embora noutra ordem, nos oferece as categorias para o conhecimento verdadeiro, denunciando aquilo que no homem ofusca as possibilidades de atingir o conhecimento da Verdade de Deus. Diz ele: «Porquanto o que de Deus se pode conhecer é para eles manifesto, pois Deus lho manifestou, desde a criação do mundo. As suas perfeições invisíveis, tanto o seu eterno poder como a sua divindade, tornam-se visíveis quando as Suas obras são consideradas pela inteligência, de modo que não se podem desculpar. Porque tendo conhecido a Deus, não o glorificaram como a Deus que é, e Lhe renderam graças, antes se desvaneceram nos seus pensamentos, obscurecendo-se, deste modo, o seu insensato coração» (Rom.1, 19-21). No momento em que o homem se colocasse em sintonia de coração, portanto de amor, com Aquele que está presente no início da obra da criação, descobria as características divinas da obra da criação e elevava-se até à contemplação do Criador.

Bento XVI retoma a genuína doutrina patrística, pela qual o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus tem em si mesmo as características necessárias para chegar ao conhecimento da verdade de Deus e do conhecimento de todas as coisas criadas. Lembremos a este propósito a doutrina de S. Justino sobre o «Logos Spermatikos»¹ – as sementes do Verbo presentes em toda a criação –, e a doutrina de S.to Agostinho sobre o «homem criado à imagem e semelhança de Deus»². O homem tem em si mesmo as categorias

¹ S. Justino, *Apologia II*,13: «Declaro que todas as minhas orações e os meus denodados esforços têm por objecto o mostrar-me como cristão: não que as doutrinas de Platão sejam simplesmente estranhas a Cristo, mas se não coincidem em tudo com Ele, o mesmo que as dos outros filósofos, como os estóicos, ou as dos poetas e historiadores. Porque cada um destes falou correctamente enquanto que via que tinha por conatural uma parte do Logos seminal de Deus (...) Ora bem, tudo o que eles disseram correctamente pertence-nos a nós, os cristãos, já que nós adoramos e amamos, depois de Deus, ao Logos de Deus ingerado e inexpressável, pois por nós se fez homem para participar em todos os nossos sofrimentos e assim os curar. E todos os escritores, pela semente do Logos imersa na sua natureza, puderam ver a realidade das coisas, ainda que de maneira obscura. Porque uma coisa é a semente ou a imitação de uma coisa que se dá segundo os limites do possível e outra a realidade mesma por referência à qual se dá aquela participação e imitação».

² Santo Agostinho, *De Trinitate*,14,4,6; 14,8,11: A tese fundamental que, no pensamento de S.to Agostinho, ilumina o mistério do homem e revela a sua grandeza é a sua criação à imagem

necessárias para se elevar até ao conhecimento de Deus. Essas categorias encontram-se no amor, participação do amor divino³.

Josep Maria Rovira Bellosó resume, deste modo, a imagem e semelhança de Deus presente no homem, segundo Santo Agostinho:

«Agostinho, experimentador de Deus, constrói teoricamente a sua concepção teológica do homem como imagem de Deus. O resultado fica plasmado a partir de uma perspectiva que desconcertou inclusivamente a excelentes teólogos contemporâneos: é a perspectiva do homem novo, criado e recriado à imagem de Deus, centrada na famosa analogia psicológica da Trindade. Tal analogia ou imagem da alma no que diz respeito ao seu Criador não requer ser, em Santo Agostinho, uma compreensão prometeica ou ingénua do Deus Trino, mas uma concepção e compreensão da pessoa humana elevada por Deus até si mesmo⁴. A partir da experiência que Santo Agostinho faz em si mesmo e nos cristãos da sua comunidade acerca da acção do Espírito Santo na alma humana, conclui: «Esta é a experiência que o Bispo de Hipona coloca em relação com um tema básico na sua teologia: as missões do Filho e do Espírito Santo e o próprio carácter relativo da pessoa do Espírito ao Pai e ao Filho»⁵.

Deste modo, Santo Agostinho não se limita a narrar a sua experiência da acção do Espírito Santo na pessoa humana, mas duplamente teoriza esta experiência: «por um lado, surge a sua concepção do homem espiritual, que se contrapõe à sua visão do homem carnal, como a luz às trevas. Mas há mais: a experiência do Espírito no homem interior e na comunidade lateja na teologia agostiniana da pessoa do Espírito Santo como relativa: relativa ao Pai e ao Filho. Dizer que o Espírito Santo é relativo ao Pai e ao Filho quererá dizer também que o Espírito Santo não nos move para si mesmo, mas para o Filho e para o Pai»⁶.

e semelhança de Deus. Esta tese afirma-se como a síntese do pensamento agostiniano. Sto Agostinho explora a noção de imagem, mostra que é própria do homem interior, que foi impressa imortalmente na natureza imortal da alma, que consiste na capacidade de se elevar até à posse imediata de Deus, que foi deformada pelo pecado e que a graça restaura. O homem, na sua visão, é «imagem de Deus, enquanto é capaz de Deus e pode participar de Deus». Esta é a grandeza da sua natureza: ser capaz de participar da suma natureza de Deus. «Enquanto «capax Dei», o homem é igualmente «indigens Deo», por ter sido constituído em tão grande dignidade, que, ainda que mutável, só aderindo ao ser imutável, isto é a Deus, pode alcançar a sua felicidade» (*De Civitate Dei*, 12,1,3).

³ *Ib.*, 9, 1-5: «Eis-me, por exemplo, eis-me que busco. Quando amo algo, há, então, três coisas: eu, aquilo que amo e o amor. Pois não amo o amor, se não me amo, que amo; não há amor onde nada é amado. Eis, portanto, três coisas: o que ama, o amado e o amor».

⁴ Josep Maria Rovira Bellosó, art. «La fe se hace teología refleja (S. Agustin)», in AA. VV., *Pensar a Dios*, Secretariado Trinitario (1997), 125.

⁵ *Ib.*, 126.

⁶ *Ib.*, 126.

Torna-se claro que Santo Agostinho não pretendeu inferir da realidade humana, isto é, da analogia psicológica da Trindade no homem, a realidade de Deus Trino em si mesmo, como se se tratasse de uma Trindade ascendente, mas é precisamente na realidade revelada nas Sagradas Escrituras que deduz a Trindade Divina. Contudo, é comprovado pela experiência e testemunhado pela fé que no homem há uma dimensão plenamente espiritual que pode considerar-se verdadeira imagem de Deus, a qual é Vida e Espírito. Esta realidade a que podemos chamar transparência de Deus é importantíssima para podermos afirmar que o homem é capaz de receber o dom da Palavra e do Espírito de Deus na sua própria interioridade. Deste modo, «resulta que a famosa analogia psicológica não é uma analogia ascendente que nos leve a descobrir ou a explicar satisfatoriamente a Trindade de Deus como se fosse uma *analogia entis*, mas é uma analogia descendente, derivada de Deus pela criação e pela graça: é uma *analogia fidei*, posto que o primeiro exemplar desta imagem analógica é Deus, que é Espírito e Vida: comunhão trina do Pai e do Filho e do Espírito Santo⁷. O fruto que Santo Agostinho pretende retirar desta analogia psicológica consiste em contemplar na sua verdadeira dimensão a antropologia sobrenatural do homem, que se torna experiência no cristão, que conhece e ama a Deus por uma fé viva que actua através do amor. Retomando a linguagem de S. João, afirmamos que, para Santo Agostinho, é no homem que conhece e ama a Deus que se forma especificamente a verdadeira imagem da Trindade.

Esta intenção de retomar a linha tradicional de acesso à Verdade está bem patente na Encíclica *Fides et Ratio* de João Paulo II: «É por isso que o acto pelo qual nos entregamos a Deus, foi sempre considerado pela Igreja como um momento de opção fundamental, que envolve a pessoa inteira. Inteligência e vontade põem em acção o melhor da sua natureza espiritual, para consentir que o sujeito realize um acto no pleno exercício da sua liberdade pessoal. Na fé, portanto, não basta a liberdade estar presente, exige-se que entre em acção (...) No acreditar é que a pessoa realiza o acto mais significativo da sua existência; de facto, a liberdade alcança aí a certeza da verdade e decide viver nela»⁸.

2. O Amor como categoria que integra a racionalidade:

Amor Racional/ Razão Amorosa: conhecimento experiencial

A modernidade provocou no conhecimento uma cisão entre o racional e o revelado. Para o homem moderno o verdadeiro conhecimento só poderia passar pela razão, relegando para o domínio do privado tudo o que não pudesse ser

⁷ Ib., 136.

⁸ João Paulo II, *Carta Encíclica Fides et Ratio*, 13.

comprovado pela racionalidade humana. Esta posição criou no homem a impossibilidade de atingir a verdade e de se situar tão só no plano da certeza que conduziria, com o tempo, à desvalorização do racional e a exaltar o puro pragmatismo e a conveniência.

A denominada postmodernidade será a época cultural que vivemos, ao colocar em questão as certezas racionais da modernidade, abre caminho para um percurso pelo «desconhecido», mas não elimina o risco do encontro com o absoluto niilismo, já que a incapacidade para o encontro com algo poderá transformar-se numa nova totalidade denominada de vazio ou nada. A aceitação dos limites por parte da razão permite incorporar no projecto humano o pressuposto do totalmente Outro, não como princípio oposto à razão mas presente nesta, embora, porventura, dela desconhecido. Assim o afirma Angel Castiñeira: «Se a razão pode aceitar que o ser profundo da realidade excede o pensar, então a razão fundante moderna, na sua desabsolutização, pode assumir a incorporação, a abertura ou a interacção com outra dimensão da razão, com um princípio heterónimo no fundado pelo sujeito pensante, ainda que tão pouco reclame para si mesma a antiga absolutização daquela»⁹. Não poderemos retirar a conclusão que deste pressuposto se chegue à fundamentação crente, ou mesmo cristã, da realidade.

Urge encarar o iluminismo em dialéctica com a sua incapacidade de abarcar todas as dimensões da pessoa humana e, deste modo, deixar espaço para uma busca daquilo que, enquanto alteridade radical, se apresenta ao ser humano como inefável mas procurado pela razão. Porque, como dizia Santo Agostinho, a razão que procura o inefável já está a acolhê-lo.

Há, contudo, uma exigência da modernidade que importa assumir que se integra na gnoseologia cristã, a experiência¹⁰. O cristianismo assenta em factos

⁹ Àngel Castiñeira, *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, PPC (1992), 142. «Dando por suposto que a aceitação dos limites da razão e a inclusão nesta ou junto a esta de um princípio heterónimo não conleva, contudo, a reclamar a restauração de um relato religioso, de uma nova narração credível ao estilo dos relatos tradicionais, ou das velhas pretensões metafísicas de fundamentar a validade das acções humanas, ou do sentido da realidade em princípios universais indiscutíveis».

¹⁰ Vejam-se a este propósito algumas obras: Juan A. Estrada *La pregunta por Dios – entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao (2005), 375-425; Luis González – Carvajal, *Ideas y Creencias del Hombre actual*, Sal Terrae (2000), 15-62; Andrés Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno – Retos hacia un nuevo horizonte*, Sal Terrae (2000), 91-117; José María Mardones, *La transformación de la religión – cambio en lo sagrado y cristianismo*, PPC (2005), 175-211; Juan Martín Velasco, *La Experiencia Cristiana de Dios*, Ed. Trota (1995), 17-75; id., *Ser Cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, (1996), 70-125; Marcus J. Borg, *El corazón del cristianismo – redescubrir una vida de fe*, PPC (2005), 119-243; Romano Guardini, *El fin de la modernidad – Quien sabe de Dios conoce el hombre*, PPC (1996), 143-179; André Léonard, *Pensamiento contemporáneo y fe en Jesucristo*, Ed. Encuentro (1985), 15-52; Alfonso López Quintas, *La cultura y el sentido de la vida*, PPC (1993), 35-71; Àngel Castiñeira, *La*

e acontecimentos experienciáveis. Mas para realizar tal experiência é necessário que o ser humano se conceba na globalidade e na unidade de todas as suas capacidades de conhecer. O primeiro acto da existência humana é exterior a si mesmo e independentemente a si e só pode ter uma razão suficiente, é um acto de amor transcendente. Daqui se conclui que tudo na pessoa humana tem como fundamento o amor: a sua racionalidade, a sua liberdade, a sua decisão, a sua corporeidade e a sua afectividade estão inseridos num fundamento primeiro que é o amor. O amor torna-se, assim, o *locus* onde se situam as capacidades humanas e que a todas informa.

Colocando-nos, ainda, na perspectiva da cultura de hoje, poderíamos afirmar que o Amor é a categoria reclamada para a purificação do conceito de Deus: «A purificação postmoderna da teologia consistiria, precisamente, em reconhecer que amar a Deus não quer dizer amar a um objecto, mas reconhecer que Ele mesmo é a lógica dominante do nosso próprio acto de amor»¹¹.

Mais que uma recusa total dos conceitos, uma teologia que aceite os desafios da postmodernidade assume a tarefa de uma busca do novo universo de significação simbólica do divino – a praxis da fé e do amor cristãos como o eixo central da interpretação da Palavra de Deus.

Romano Guardini, meditando sobre o homem, afirma que «Deus estabeleceu com o homem uma relação, sem a qual este não pode nem existir nem ser entendido. O homem tem sentido, mas este sentido não radica nele, antes está acima dele: em Deus. Pode-se entender o homem não como algo fechado que vive e se apoia em si mesmo, mas como alguém cuja existência consiste numa relação: de Deus, para Deus. Esta relação não é algo de secundário acrescentado ao seu ser, de forma que também sem ela possa continuar a existir, mas que nela se apoia o seu ser»¹². Mediante numerosas relações o homem sai ao encontro dos outros e do Outro. Pelo conhecimento, pela amizade, pela ajuda, etc. Através deste conjunto de relações o homem continua a ser realmente homem, mesmo que não conheça o outro com quem se relaciona; mas há uma relação fundamental sem a qual o homem não poderia existir. «O homem é homem só na sua relação com Deus. O “de-Deus” e o “a-Deus” são o fundamento do seu ser»¹³.

experiência de Dios en la postmodernidad, PPC (1992), 141-178; Raimon Panikkar, *La experiencia de Dios*, PPC (1994); Paul Valadier, *Un cristianismo de futuro – Por una nueva alianza entre razón y fe*, PPC (2001), 165-215; Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es Comunión – El nuevo paradigma trinitario*, Secretariado Trinitario (2004), 189-320; Olegário González de Cardedal, *Dios*, Ed. Sígueme (2004) 65-338; id., *La entraña del cristianismo*, Secretariado Trinitario (1997) 301-341.

¹¹ *La experiencia de Dios en la postmodernidad*, obr. cit., 145.

¹² *El fin de la modernidad – Quien sabe de Dios conoce el hombre*, obr. cit., 155.

¹³ *Ib.*, 156.

Falar de relação é falar de amor, é falar de experiência fundante da existência humana. A relação é uma característica determinante da personalidade humana. Por isso, a relação do homem não pode ficar apenas dirigida ao outro homem, situando-se, deste modo, numa relação precária, mas ele próprio tem necessidade de buscar e de ser alcançado por uma relação absoluta; e, assim, se encontra experiencialmente com Deus.

3. O Amor/Razão como Fundamento para um diálogo inter-religioso: diálogo intercultural

Entre as várias razões para a escolha do Amor divino como tema da sua primeira Encíclica, Bento XVI refere o diálogo inter-religioso e ecuménico. Tradu-lo na seguinte frase: «Num mundo em que ao nome de Deus se associa por vezes a vingança ou mesmo o dever do ódio e da violência, esta mensagem é de grande actualidade e de significado muito concreto»¹⁴.

O Papa segue o apelo do Concílio aos teólogos que, ao referir-se ao diálogo ecuménico, afirma que, mantendo-se sempre fiéis à doutrina da Igreja, «quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, com caridade e humildade»¹⁵. E, mais á frente, descobre-se melhor a relação da investigação teológica com o fundamento da fé cristã, quando afirma: «Na comparação das doutrinas, lembrem-se que existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades da doutrina católica, já que o nexos delas com o fundamento da fé cristã é diferente»¹⁶. Qual é o fundamento da fé cristã, senão o Deus Pai, Filho e Espírito Santo, o Deus da Comunhão Trinitária, o Deus Amor que convida o ser humano ao seu conhecimento mediante a razão humana inserida no contexto do Amor e da Comunhão?

O Papa Bento XVI, ainda como Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, publicou um documento onde refere o trato a seguir na questão ecuménica e no diálogo inter-religioso. Começa por denunciar o relativismo em que assenta o pensamento actual acerca das verdades da fé, num contexto de

¹⁴ Bento XVI, Carta Encíclica *Deus Caritas Est* (2005), 1.

¹⁵ UR, 11.

¹⁶ *Ib.*, 11.

¹⁷ Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração “Dominus Iesus” sobre a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja*, (2000), 4.

Esta mesma denúncia é feita contra a visão meramente humana do homem, in Carta Encíclica de João Paulo II *Redemptoris Missio*(1990) (RM), 11: «A tentação hoje é reduzir o cristianismo a uma sabedoria meramente humana, como se fosse a ciência do bom viver. Num mundo fortemente secularizado, surgiu uma “gradual secularização da salvação”, onde se procura lutar, sem dúvida, pelo homem, mas por um homem dividido a meio, reduzido unicamente à

pluralismo religioso¹⁷. Continua o texto por fazer a distinção do que se entende por fé revelada e outras crenças religiosas. A melhor resposta à revelação é a obediência da fé com a qual o homem se entrega livre e totalmente a Deus e, como tal, oferece livremente a sua inteligência e a sua vontade. Por isso a fé é tarefa humana, mas é sobretudo dom da graça divina. Deste modo, «deve, portanto, manter-se firmemente a distinção entre a fé teologal e a crença nas outras religiões. Se a fé é aceitar na graça a verdade revelada “que permite penetrar no seio do mistério, favorecendo a sua inteligência coerente”, a crença nas outras religiões é o conjunto de experiência e pensamento, que constitui os tesouros humanos de sabedoria e religiosidade, que o homem na procura da verdade ideou e pôs em prática em referência ao Divino e ao Absoluto»¹⁸. Embora com outras palavras, o texto afirma a necessidade do encontro no Amor divino para um verdadeiro diálogo entre as diversas confissões religiosas na procura da verdade. Neste sentido, diz: «a acção do Espírito Santo não se coloca fora ou ao lado de Cristo. Trata-se de uma única economia salvífica de Deus Uno e Trino, realizada no mistério da encarnação, morte e ressurreição do Filho de Deus, actuada com a cooperação do Espírito Santo e estendida, no seu alcance salvífico, à inteira humanidade e ao universo: “Os homens só poderão entrar em comunhão com Deus através de Cristo, e sob a acção do Espírito”»¹⁹. Se atendermos a que o Espírito Santo é o Amor divino pessoal derramado no coração humano que ilumina o mistério profundo da Verdade, através da comunhão do ser humano com a Comunhão divina, então ressalta-se a convicção de que só poderá atingir a verdade plena quem se abrir ao Espírito Santo e se deixar conduzir por Ele.

Também João Paulo II, na proposta programática para o novo milénio, aponta o diálogo inter-religioso como um caminho difícil a percorrer, apoiando-nos sempre na experiência do Deus-Amor: «O diálogo não pode ser fundado sobre o indiferentismo religioso, e nós, cristãos, temos a obrigação de realizá-lo, dando testemunho completo da esperança que há em nós. Não devemos ter medo que possa constituir ofensa à identidade de outrem aquilo que é, inversamente, anúncio jubiloso de um dom, que se destina a todos e, por conseguinte, há-de ser proposto a todos com o maior respeito da liberdade de cada um: o dom da revelação do Deus-Amor, que “amou de tal modo o mundo que lhe deu o seu Filho único”. Nada disto (...) pode ser objecto duma espécie de negociação dialogada, como se se tratasse duma simples opinião. Para nós, ao contrário, é graça que nos enche de alegria, é notícia que temos o dever de

dimensão horizontal. Ora nós sabemos que Jesus veio trazer a salvação integral, que abrange o homem todo e todos os homens, abrindo-lhes os horizontes admiráveis da filiação divina».

¹⁸ *Ib.*, 7.

¹⁹ *Ib.*, 12.

²⁰ NMI, 56.

anunciar»²⁰. A Igreja tem o dever de indagar permanentemente, iluminada pelo Espírito da Verdade, o caminho que conduzirá a humanidade à verdade total. Esta convicção está na base do inexaurível aprofundamento teológico da verdade cristã, quer do diálogo cristão com as filosofias, as culturas e as religiões²¹.

João Paulo II, ao falar da missão da Igreja, entende-a como a participação na comunhão que existe entre o Pai e o Filho, pela acção do Espírito Santo. Esta realidade da unidade e comunhão dos discípulos de Jesus Cristo não retira a legítima diferença e o sã pluralismo, sem que se fira o essencial, já presentes nas primeiras comunidades cristãs²². Quando fala do diálogo inter-religioso, obrigatório em terra de missão, sublinha que a Igreja deve realizá-lo com a convicção de que ela mesma é caminho normal de salvação e que só ela possui a plenitude dos meios de salvação, o que não significa que as outras religiões não contenham «reflexos da verdade que ilumina todos os homens». Porque, acrescenta, «o diálogo não nasce de tácticas ou de interesses, mas é uma actividade que apresenta motivações, exigências, dignidade própria: é exigido pelo profundo respeito por tudo o que o Espírito, que sopra onde quer, operou em cada homem (...) O diálogo fundamenta-se sobre a esperança e a caridade, e produzirá frutos, no Espírito»²³.

Em Ratisbona, por seu turno, Bento XVI convida a uma fundamentação séria do conhecimento de Deus, em todas as religiões e culturas, apresentando a interrelação entre a razão e a revelação como fundamental para o caminho de acesso ao verdadeiro Deus²⁴. Vejamos algumas passagens deste discurso que nos ilustram o que pretendemos afirmar:

«A fé da Igreja sempre se ateu à convicção de que entre Deus e nós, entre o seu eterno Espírito Criador e a nossa razão criada, existe uma verdadeira analogia, na qual, certamente, as diferenças são infinitamente maiores que as semelhanças (...) mas, nem por isso, se chega a abolir a analogia e a sua linguagem. Deus não se faz mais divino pelo facto que o afastemos num voluntarismo puro e impenetrável, mas o Deus verdadeiramente divino é esse Deus que se mostrou como “logos” e como “logos” actuou e actua cheio de amor por nós. Certamente o amor “sobrepasa” o conhecimento e é, por isso, capaz de penetrar mais que o simples pensamento; contudo, o amor do Deus-Logos concorda com o Verbo eterno e com a nossa razão»²⁵. E mais à frente acrescenta que «uma razão que é surda ao divino e que relega a religião para o espectro das subculturas é incapaz de entrar em diálogo com as culturas». E, ainda, a terminar lança um convite a que no diálogo entre as culturas se encontre o grande «logos», esta amplitude da razão, tal como tinha afirmado acima.

²¹ Cfr., *Ib.*, 56

²² Cfr. RM, 23.

²³ RM, 56.

²⁴ Bento XVI, *Fé, Razão e Universidade. Recordações e Reflexões*, Ratisbona, 13.9.2006

²⁵ *Ib.*

4. O Amor que coloca o Cristianismo na inter-relação cultural: integrando, libertando, superando, transcendendo....

Toda a primeira parte da Encíclica é uma notável demonstração, a partir da evolução do conceito do Amor, como através da afirmação de Deus «Amor» se entrecruza a experiência cristã com as diversas concepções culturais. O Santo Padre, a partir da crítica moderna à religião, nomeadamente no que concerne ao Amor-Eros, expõe a evolução deste conceito desde os clássicos até à sua integração e purificação através do cristianismo.

Este percurso leva-nos ao encontro da visão conciliar acerca da relação do cristianismo com a cultura. Diz ele: «muitos laços existem entre a mensagem da salvação e a cultura humana. Deus, com efeito, revelando-se ao seu povo até à plena manifestação de Si mesmo no Filho encarnado, falou segundo a cultura própria de cada época»²⁶. Lembremos o que a este respeito disseram os Padres da Igreja, nomeadamente S. Justino: «Nós aprendemos que Cristo é o primogénito de Deus, o qual (...) é o Logos, do qual todo o género humano participou. E assim, todos os que viveram conforme ao Logos são cristãos, ainda quando foram tidos como ateus, como sucedeu com Sócrates, Heraclito e outros semelhantes entre os gregos (...) Desta sorte, os que em épocas anteriores viveram sem razão foram malvados e inimigos de Cristo, e assassinaram os que viviam segundo a razão. Pelo contrário, os que viveram e seguem vivendo segundo a razão são cristãos, vivendo sem medo e em paz»²⁷. Esta mesma afirmação é feita por Clemente de Alexandria quando diz que «todos os homens, e de maneira particular os que se dedicam ao estudo, estão empapados de certas gotas de origem divino»²⁸. Há, por isso, uma conatural relação entre a cultura e a revelação divina²⁹.

Esta capacidade do cristianismo de dialogar com as diversas culturas sem se ater a uma só, mostra como entre eles há algo que os faz reconhecer e enriquecer: «Aderindo à própria tradição e, ao mesmo tempo, consciente da sua missão universal, é capaz de entrar em comunicação com as diversas formas de cultura, com o que se enriquecem tanto a própria Igreja como essas várias culturas»³⁰. Portanto, o diálogo que se estabelece é visto pelo cristianismo como enriquecimento mútuo³¹.

²⁶ GS, 58.

²⁷ Justino, *Apologia I*, 46.

²⁸ Clemente de Alexandria, *Protréptico*, 67ss.

²⁹ Veja-se a este respeito: João Lavrador, «Revelação e cultura», in *Estudos Teológicos*, Ano 10 (2006), 105-145.

³⁰ GS, 58.

³¹ Cfr. EN, 20.

Mas, segundo o pensamento do Papa Bento XVI, o cristianismo oferece uma integração purificadora dos conceitos culturais. Refere não só como no Antigo Testamento se canta a beleza do Amor-Eros, manifestando, deste modo, a relação total do homem com Deus, mas sobretudo, como em Jesus Cristo, se purifica o Amor através da entrega total de si mesmo.

O Concílio refere-se a esta purificação e superação nos seguintes termos: «O Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e a cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos. Fecunda como que por dentro, com os tesouros do alto, as qualidades de espírito e os dotes de todos os povos e tempos; fortifica-os, aperfeiçoa-os e restaura-os em Cristo»³². A missão da Igreja realiza-se, deste modo, no estímulo e ajuda que presta à civilização e à liberdade do homem.

No dizer de Alfonso López Quintas, o fundamento último da cultura é o homem aberto ao infinito. Jesus Cristo convidou o homem a caminhar até à perfeição. Esta perfeição define-se pela medida do amor, e tal medida é-nos dada pela disposição a dar a vida por aquele que se ama. Este ser amado, é visto pelo cristão, como uma realidade absoluta, digna de um apreço sem limites. A vida religiosa possibilita os modos mais altos de cultura. Segundo este autor, «a vida religiosa abre perante o homem o horizonte insuspeitável de um modo de unidade perfeita, que marca a cota mais alta possível da vida humana, e portanto de gozo, entusiasmo, felicidade, liberdade interior, amparo, júbilo festivo (...) Não resulta nada estranho que os momentos culminantes da cultura de todos os tempos tenham sido inspirados pelo impulso religioso para a transcendência»³³. E, mais à frente, sublinha que a fé salva a cultura do risco de se fechar em si mesma. A vida cultural é uma vida dialógica e não há diálogo mais profundo e fértil que aquele que é estabelecido pelo homem com o Ser supremo.

A evangelização da cultura «concede primazia aos valores mais altos sobre os mais baixos e hierarquiza-os todos em direcção ao ideal supremo, que é a fundação dos modos mais relevantes de unidade. Uma cultura assim orientada encontra-se na via que conduz a um Deus que se define como amor»³⁴. Decididamente o cristianismo sempre quis outorgar à cultura o seu pleno sentido.

Como afirma Juan Martín Velasco, referindo-se à experiência cristã de Deus, «quando os homens, ao longo da história humana, prestaram atenção ao melhor de si mesmos, escutaram as suas vozes mais íntimas, perceberam que elas eram o eco de uma voz anterior»³⁵. As culturas estão cheias de sinais desta percepção.

³² GS, 58.

³³ Alfonso López Quintas, *La cultura y el sentido de la vida*, PPC (1993), 27.

³⁴ *Ib.*, 34.

³⁵ Juan Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, (1995), 25.

Penetrando profundamente em todas as culturas, verifica-se que todas elas surgiram da necessidade que o homem sente de experimentar e fazer seu algo, ou Alguém, que está para além de si mesmo – que deseja ardentemente alcançar, mas com que, presente, de nenhum modo poderá coincidir totalmente. Daqui surge a necessidade da expressão simbólica presente na linguagem, na arte, nos mitos e ritos e nas diversas religiões, que constituem a raiz do mundo humano plasmado nas diferentes culturas.

Recorrendo ainda ao pensamento do autor citado, «essa desproporção, esse mais além que habita o humano, é o que faz que as tendências do homem não sejam meros instintos, que se transformem em desejos, e que floresçam nesse desejo transcendido que é o amor, graças ao qual os sujeitos, na mútua entrega, se encontram participando de uma generosidade maior»³⁶.

A experiência cristã de Deus assume a herança humana da procura do ser, dando-lhe significado e horizonte, superando as ambiguidades do desejo humano e oferecendo a totalidade de sentido. O homem resumirá a filosofia cristã, assumindo a herança mais genuína do pensamento grego, em tudo o que conhece, conhece o ser, porque conhecer humanamente significa conhecer as coisas à luz do ser, captando nelas a realidade. E como o ser não é para a filosofia mais que outro nome para Deus, em tudo o que conhece, conclui-se, o homem conhece a Deus, de forma que a inteligência humana não é outra coisa que a participação da “verdade primeira”, isto é, de Deus³⁷.

Mas a concepção cristã de Deus não está tão-só na continuidade com a busca do homem expressa nas diversas culturas e dimensões do pensamento; ela integra uma novidade suprema que supera e orienta todo o racional.

5. A novidade na concepção de Deus: Amor = Comunhão Pessoal

Bento XVI exprime a novidade cristã do seguinte modo: «A verdadeira novidade do Novo Testamento não reside em novas ideias, mas na própria figura de Cristo, que dá carne e sangue aos conceitos – um incrível realismo»³⁸. O pensamento humano tem de se confrontar com uma pessoa divina que no auge da sua existência terrena, através do mistério da sua entrega na cruz, nos projecta num novo modo de conhecimento, a contemplação. E, todo aquele que se aventure a contemplar o mistério Pascal, encontrará espelhado no ser de Cristo aquilo que Ele mesmo afirmou ao longo da sua vida: Deus é amor. No amor divino descobre-se o mistério da comunhão divina e, nesta, a comunhão das Pessoas divinas, distintas na sua relação mas iguais no amor infinito que as compõe.

³⁶ *Ib.*, 25.

³⁷ *Cfr. Ib.*, 26.

³⁸ *Deus Caritas Est*, obr. cit., 12.

Qual é, hoje, o «locus» onde o ser humano poderá fazer esta experiência real de Deus na totalidade do seu ser? Diz o Santo Padre que só na Eucaristia. «A Eucaristia arrasta-nos no acto oblativo de Jesus. Não recebemos o Logos encarnado só de modo estático, mas também ficamos envolvidos na dinâmica da sua doação»³⁹. É a partir da mística do próprio sacramento, verdadeiramente bem apreendida e participada, que o homem se lança na experiência do amor aos irmãos. «O amor a Deus e o amor ao próximo estão agora verdadeiramente juntos: o Deus encarnado atrai-nos todos a Si. Assim se compreende porque o termo “ágape” se tenha tornado também um nome da Eucaristia: nesta, o “ágape” de Deus vem corporalmente a nós, para continuar a sua acção em nós e através de nós»⁴⁰. E conclui o Santo Padre que só a partir desta fundamentação cristológico-sacramental é que se poderá entender correctamente o ensinamento de Jesus sobre o amor.

A lógica presente na Encíclica coloca-nos perante algumas interpelações. A primeira, tem a ver com a experiência cristã como espaço gnoseológico, no qual a contemplação é meio necessário para integrar todas as formas de conhecimento humano; a segunda, tem a ver com a linguagem simbólica que conduz o homem para a experiência de factos que, pela sua transcendência, o levam ao conhecimento pela participação; a terceira, organiza todas as faculdades de conhecimento a partir da fundamentação última do ser humano que o Amor e, neste sentido, Aquele que se revela na Eucaristia, em gesto de comunhão, é conatural ao que intimamente deseja o ser humano; quarta, a linguagem verbal é pobre e, por isso, insuficiente, para estabelecer a relação com todo aquele que esteja fora desta experiência. A superação desta dificuldade só é possível pelo testemunho visível do Amor gratuito que, pelo facto de ser gratuito, só de Deus pode vir e só a Deus pode revelar⁴¹. Daí a belíssima expressão de Bento XVI: «É próprio da maturidade do amor abranger todas as potencialidades do ser humano e incluir, por assim dizer, o ser humano na sua totalidade. O encontro com as manifestações visíveis do amor de Deus pode suscitar em nós o sentimento da alegria, que nasce da experiência de sermos amados. Tal encontro, porém, apela também à nossa vontade e ao nosso intelecto. O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à dele une intelecto, vontade e sentimento no acto globalizante do amor». O verdadeiro acto de conhecimento exige esta junção do intelecto, da vontade e do sentimento ou do coração. Só o amor é capaz de realizar isso mesmo. Por isso, na origem de todo o conhecimento humano está o Amor de Deus e a fonte onde o conhecimento humano pode beber a segurança do seu próprio pensar está em Deus Comunhão Trinitária.

³⁹ Ib., 13.

⁴⁰ Ib., 14.

⁴¹ Cfr. Ib., 17.

A esta realidade fundante, chama Rahner «autocomunicação de Deus ao homem»⁴². Segundo ele, suposta a existência de Deus e a circunstância de que todo o conhecimento, seja de que forma teológica se interprete, coloca a questão da relação de Deus conosco, incluindo, deste modo, o conceito da autocomunicação de Deus, pelo menos como conceito limite desta relação. Deve-se advertir, porém, que este conceito não exclui o mistério, muito pelo contrário, inclui-o e, como tal, não apresenta qualquer inconveniente teológico⁴³. Para entendermos a autocomunicação de Deus ao homem teremos, segundo Rahner, de atender a quatro aspectos: origem – futuro; história – transcendência; oferta – aceitação; conhecimento – amor. Vejamos cada um deles:

a) Origem – futuro: a comunicação dá-se numa tensão aberta, tendo em conta um começo como constituição do que vai receber essa comunicação divina possível, como constituição do destinatário por vontade desta autocomunicação e em virtude dela. Estamos perante um começo em ordem ao futuro, sem que se entenda este futuro como mera evolução do começo, respeitando a liberdade divina da origem, mas que, apesar de que o princípio esteja orientado para o futuro, tem de confrontar-se com a história onde se exerce a liberdade humana e a sua temporalidade⁴⁴. Assim, a criação e o homem só podem ser correctamente entendidos como «feitos» «com vista à» autocomunicação de Deus. Este «com vista a» é já manifestação do fundamento e do fundado, sem ser todavia a realização plena da autocomunicação⁴⁵.

b) História e transcendência: também neste par de características se pretende sublinhar a dimensão livre e histórica da pessoa humana mas considerada, agora, a partir do seu conhecimento e vontade⁴⁶. Em cada acto de conhecimento ou de vontade, revela-se uma intrínseca relação indispensável entre o «a priori» e o «a posteriori», entre a concretização histórica finita de tais actos, no aqui e agora em que se encontra o objecto, e a amplitude, o horizonte infinito no qual o objecto se apresenta. Só nessa amplitude infinita pode o objecto delimitar-se a si mesmo na sua determinação, deixando sempre lugar a outros objectos e determinações⁴⁷.

⁴² Seguiremos de perto o estudo de Karl Rahner, em *Mysterium Salutis, II*, 318-319.

⁴³ M. França Miranda, na sua obra *O mistério de Deus em nossa vida. A doutrina trinitária de Karl Rahner*, Loyola (1975), 175 ss, refere as ambiguidades desta expressão. Segundo a sua opinião, poder-se-á usar a expressão de autocomunicação de Deus ao homem (trindade económica) mas já não se poderá usar a mesma expressão nas relações internas em Deus, porque o Pai não pode autoadoar-se, enquanto Pai, isto é, na sua individualidade, ao Filho, mas tudo dá ao Filho.

⁴⁴ Cfr. *Mysterium Salutis, II*, obr. cit., 318

⁴⁵ Gonzalo J. Zarazaga, *Dios es comunión – el nuevo paradigma trinitario –*, Trinitarios (2004), 200.

⁴⁶ Segundo Rahner, as bases do conhecimento humano estão no sujeito transcendental esboçadas nas suas obras «Espírito no mundo...» e «Ouvinte da Palavra...»

⁴⁷ Cfr. *Mysterium Salutis, II*, obr. cit., 318: «Ao fazer esta distinção, não afirmamos que o horizonte, a meta ilimitada da transcendência e a própria transcendência sejam o único autêntico,

O categorial e histórico, segundo Rahner, não fica reduzido a mera mediação efémera de uma amplitude transcendental que seria o único verdadeiramente importante. Muito pelo contrário, é precisamente o dinamismo indissolúvel em que ambos termos estão implicados o que remete o homem como sujeito de conhecimento muito para além de si mesmo, como remetido «para e desde» o seu fundamento transcendente⁴⁸.

c) Oferta e aceitação: Uma vez que a auto-comunicação de Deus se faz na história e dirigida ao homem, ser livre, exige a característica dialógica de oferta – aceitação. Para que a comunicação de Deus seja verdadeira e real, ela tem, segundo Rahner, de respeitar a estrutura dialógica humana de liberdade e de amor⁴⁹. Como tal, o homem ser finito, experimenta-se a si mesmo como alguém que se questiona pelo fundamento do ser e tem perante si o absoluto como o horizonte para onde caminha. O homem é livre de responder com a aceitação ou com a recusa, mas não poderá, em caso algum, deixar de se questionar na essência de si mesmo.

d) Conhecimento e amor: O homem, na sua condição de espírito, tem a sua actividade fundamental no conhecimento e no amor. Por isso, a auto-comunicação de Deus deve respeitar esta dupla forma. Segundo Rahner, só nesta dupla realidade do conhecimento e do amor se dá a auto-comunicação completa de Deus. Porque se admitimos que, em último termo, o conhecimento se consoma na acção amorosa e não somente no pensamento abstracto, «superámos já a objecção segundo a qual a realização da verdade (como unidade originária do conhecimento teórico e prático) é uma determinação parcial do homem, não transcendental, e por isso não pode ter-se em conta, pelo menos originariamente, para a caracterização da autocomunicação de Deus, que vai dirigida ao homem todo como tal»⁵⁰.

Rahner entende a relação entre conhecimento e vontade do mesmo modo como se entende os distintos modos de autoadoação divina. Por isso, podemos afirmar que conhecimento e vontade integram um mesmo processo espiritual,

enquanto que o objecto não será senão a mediação da experiência da referida transcendência, mediação que, em último termo, terá de desaparecer. A transcendência e a sua meta têm no próprio objecto a sua história (...) Se tem lugar a autocomunicação de Deus ao homem histórico que se encontra todavia em processo de formação, só pode acontecer nessa dualidade unificadora da história e transcendência que é o homem».

⁴⁸ Cfr. Gonzalo J. Zarazaga, *obr. cit.*, 2001.

⁴⁹ Cfr. *Mysterium Salutis, II*, *obr. cit.*, 318: «Se o homem é o ser que se encontra na dualidade de origem e futuro, história para a transcendência, e por isso mesmo ser livre, a auto-comunicação de Deus suportará também a diferença entre oferta e aceitação (...). Não pomos em dúvida – pelo contrário afirmamos – que a própria capacidade de aceitação de uma auto-comunicação divina e a sua realização como liberdade dependem da auto-comunicação de Deus, o qual se dá de tal maneira que esse dom de si mesmo é aceite livremente».

⁵⁰ *Ib.*, 319.

contudo não podem ser identificados. Assim como Pai, Filho e Espírito Santo sendo distintos são um só Deus. Tal como o Filho e o Espírito constituem a mesma e a única autocomunicação de Deus Pai, mas sem se confundirem entre si na sua relação mútua, assim deve ser concebida a relação pericorética existente entre conhecimento e amor, entre verdade e liberdade. Se bem que a verdade só se efectiva no amor e o amor só é possível no conhecimento e na verdade, contudo ambos não se identificam⁵¹. Por outro lado, esta dupla realidade do conhecimento e do amor não podem vir a ser completadas por uma terceira. Precisamente porque autodoação divina só se dá no Filho e no Espírito que correspondem a estas funções transcendentais do espírito humano. Mais ainda, é precisamente em virtude destas actividades que o homem é sujeito, é espírito e é pessoa. É precisamente na actividade do conhecimento e do amor onde o homem realiza o movimento de saída de si mesmo e transcende o objecto categorial do conhecimento ou da vontade no aqui e agora para se dirigir ao seu fundamento infinito⁵².

Continuando com o pensamento de Rahner, ele resume estes quatro traços fundamentais da autodoação divina em dois que integram os seus conteúdos, numa identificação entre Deus que se revela tal como é, na Trindade divina, e a percepção histórica que o homem pode ter da Sua essência, ou para usar a terminologia de Rahner, a Trindade imanente e a Trindade económica. Este duplo aspecto pode sintetizar-se do seguinte modo: origem, história, oferta e verdade; futuro, transcendência, aceitação e o amor⁵³.

Situemo-nos no primeiro – origem, história, oferta e verdade. Para Rahner, o mundo e o homem foram criados em Cristo, chamados desde sempre à salvação porque criados em vista à autocomunicação de Deus. Porém, esta afirmação não retira a absoluta liberdade divina, mas, pelo contrário, exige o actuar livre, dialogante, amoroso e pessoal de Deus que, se, por um lado, responde a um plano eterno e imutável, como Ele mesmo é, por outro, mantém-se sempre soberano, livre, imprevisível e Senhor da história. Para o cristão, é a decisão divina de autocomunicar-se o que determina e dá sentido à existência e à história enquanto lhe dá origem e a confronta necessariamente com este fim transcendente, mas deixa-a indeterminada enquanto que tal oferta é apresentada à liberdade do homem que pode aceitar ou rejeitar essa oferta amorosa, co-deter-

⁵¹ Cfr. Gonzalo J. Zarazaga, *obr. cit.*, 2002.

⁵² Cfr. Gonzalo J. Zarazaga, *obr. cit.*, 2003.

⁵³ *Mysterium Salutis, II*, *obr. cit.*, 321-322: «A autocomunicação divina tem, portanto, duas modalidades fundamentais: a autocomunicação como verdade e como amor. Isto parece à primeira vista um resultado muito simples das reflexões precedentes. Contudo, segundo essas mesmas reflexões, esta frase implica que essa autocomunicação, enquanto se realiza como “verdade”, tem lugar na história, e enquanto se dá como amor, significa a abertura dessa história na transcendência para o futuro absoluto».

minando assim a história como verdadeiro sujeito da mesma⁵⁴. Se Deus quer fazer uma oferta definitiva de si mesmo ao homem histórico, esta deve realizar-se na história. Deste modo, Deus torna-se presente na história como Salvador absoluto. É precisamente na realização histórica onde o homem reconhece o acontecimento como realidade irrevocável.

Mais difícil se torna a relação dos três aspectos, origem, história, oferta, com a verdade. Assim, no dizer de Gonzalo Zaragaza, conhecimento e amor realizam a sua transcendentalidade só na mediação do histórico, o objectivo, o categorial. Mas a história não é só momento categorial. Ela é também, como já fica dito, o lugar onde o homem percebe a irreversibilidade do realizado por Deus. A verdade, que é originariamente a meta do acto cognitivo, converte-se também no objecto do amor. Por isso, a verdade para ser plena, terá de ser realizada e pessoal. Este conceito de verdade sai do âmbito do que a filosofia advoga da correspondência do intelecto com a coisa, mas é sobretudo entendida como algo de pessoal e dialogal. Rahner obtém um conceito de verdade a partir do Logos como Palavra de verdade pronunciada pelo Pai que se disse a si mesmo nela, como autocomunicação, como presença que entrega e realiza no Espírito, como verdade dita⁵⁵.

Unifica-se verdade com o plano prático da mesma. Para Rahner, a verdade passa a ser plenamente tal em identidade com a acção, enquanto plenamente realizada. Neste sentido, identifica-se verdade com fidelidade. A verdade realizada é fidelidade enquanto livre transparência de si para os outros. Por isso, o movimento de amor ao próximo, sendo elemento constitutivo da fé, aparece como relação à verdade que se torna fidelidade. Assim, resulta fácil a afirmação de que a verdade só é verdade enquanto realizada no amor.

Resta-nos a afirmação da relação do conhecimento e do amor. Dado que Deus é a verdade que se diz plenamente em si mesma e no seu dizer-se se torna transparente e se aceita e ama a si mesmo na sua diferença, o homem só pode realizar a verdade que capta em si no amor, e não pode amar verdadeiramente senão à verdade enquanto conhecida e realizada de forma pessoal.

Se a autocomunicação divina quer ser captada pelo homem, há-de apresentar-se na forma de verdade realizada no amor.

Passemos ao segundo aspecto, futuro, transcendência, aceitação e amor. Para Rahner o futuro não está propriamente contido absolutamente na origem, mas não é também o que ainda não chegou totalmente. Enquanto o futuro se abre já como possibilidade na apresentação da autocomunicação de Deus que se oferece como consumação total do homem, futuro e transcendência implicam-se, ou mesmo incluem-se, mutuamente.

⁵⁴ Cfr. Gonzalo J. Zarazaga, *obr. cit.*, 2005.

⁵⁵ Cfr. *ib.*, 208.

Por sua vez, a aceitação, enquanto não se trata de uma realidade criada, reduzida ao nível do humano, deve ser favorecida e possibilitada pela autocomunicação própria de Deus que quer ser aceite. Por isso, futuro e consumação se tornam presentes ao homem, em oferta de transcendência. Também aqui vale recorrermos à verdade e ao amor realizados na história. A verdade ao apresentar-se no modo de amor, abre para a história, no horizonte da transcendência, o futuro como sua meta, como sua possibilidade de consumação absoluta. Ou, dito de outro modo, a verdade que se apresenta na história como irrevogável, apenas pode ser captada na sua concretização dentro do horizonte da transcendência em ordem ao futuro, no qual ela se apresenta. A transcendência, por sua vez, enquanto se realiza na história concreta, faz com que o futuro absoluto só se possa manifestar como consumação do amor absoluto enquanto pronunciado na história de maneira irrevogável⁵⁶.

A autocomunicação de Deus implica uma correspondência ontológica entre as estruturas de quem se doa a si mesmo e daquele a quem a comunicação está destinada. Conhecimento e amor são as actividades do espírito que caracterizam esta correspondência estrutural.

6. A novidade na concepção do Homem: Imagem e semelhança de Deus. O Amor vivido na comunhão interpessoal: exemplo transcendente – o Matrimónio

Outra questão a que o Papa na Encíclica *Deus Caritas Est* procura responder é o homem. Coloca-a deste modo: «a primeira novidade da fé bíblica consiste na imagem de Deus; a segunda, essencialmente ligada a ela, encontramos-na na imagem do ser humano»⁵⁷.

O Concílio já tinha reflectido acerca desta pergunta: que é o homem? E, consciente das ambiguidades por que passa, na cultura actual, a resposta a esta pergunta tão fundamental, afirmou que a Igreja instruída pela revelação de Deus quer dar-lhe uma resposta que defina a verdadeira condição do homem, explique as suas fraquezas, ao mesmo tempo que permita conhecer com exactidão a sua dignidade e vocação⁵⁸. O homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, capaz de conhecer e amar o seu Criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas, para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus⁵⁹. A Igreja reconhece que só à luz da Revelação divina se pode encontrar

⁵⁶ Cfr. ib., 212.

⁵⁷ *Deus Caritas Est*, obr. cit., 11.

⁵⁸ Cfr. GS. 12

⁵⁹ Cfr. GS. 12.

a explicação última para a sublime vocação e para a profunda miséria que o homem experimenta.

Composto de alma e corpo, não pode desprezar a vida corporal, muito pelo contrário, a própria dignidade humana exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo. Mas é pela sabedoria que chega a contemplar e saborear, na fé, o mistério do plano divino. É precisamente na sua condição espiritual, que a pessoa humana encontra a sua perfeição na sabedoria «que suavemente atrai o espírito do homem à busca e amor da verdade e do bem, e graças à qual ele é levado por meio das coisas visíveis até às invisíveis»⁶⁰.

O sinal privilegiado da imagem divina no homem é a liberdade bem entendida. Pois, «Deus quis “deixar o homem entregue à sua própria decisão” para que busque por si mesmo o seu Criador e livremente chegue à total e beatífica perfeição, aderindo a Ele»⁶¹. Deste modo, a razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à união com Deus. Este convite a dialogar com Deus é-lhe dirigido desde o começo da sua existência, pois «se existe, é só porque, criado por Deus por amor, é por Ele por amor constantemente conservado; nem pode viver plenamente segundo a verdade, se não reconhecer livremente esse amor e se entregar ao seu Criador»⁶². Mas, segundo a doutrina conciliar, o auge do auto-conhecimento e compreensão da pessoa humana está no confronto entre o mistério do homem e o mistério do Verbo encarnado⁶³.

Na revelação da dignidade humana, o homem reconhece que Deus o convida à realização no amor. Deste modo Deus esclarece a inquietação já presente na experiência humana. O homem não pode viver sem amor. Como diz João Paulo II, «ele permanece para si próprio um ser incompreensível e a sua vida é destituída de sentido, se não lhe for revelado o amor, se não se encontra com o amor, se o não experimenta e o não torna algo de si próprio, se nele não participa vivamente»⁶⁴. Deste modo vale a afirmação de que Cristo Redentor revela plenamente o homem ao próprio homem.

Criados à imagem e semelhança de Deus, os homens, por vontade divina, são chamados a fazer uma só família. Assim, o amor a Deus e o amor ao próximo é o primeiro e o maior de todos os mandamentos e quando «Jesus Cristo pede ao Pai “que sejam todos um (...) como nós somos um” (Jo 17, 21-22), sugere – abrindo perspectivas inacessíveis à razão humana – que há uma certa analogia entre a união das pessoas divinas entre si e a união dos filhos de Deus na verdade e na caridade. Esta semelhança torna manifesto que

⁶⁰ GS. 15.

⁶¹ GS. 17.

⁶² GS. 19. Sobre a relação entre conhecimento, verdade e amor, ver as notas 53-55.

⁶³ GS. 22.. Esta é também a grande afirmação de João Paulo II na Encíclica *Redemptor Hominis* (1979), 8.

⁶⁴ Encíclica *Redemptor Hominis*, obr. cit., 10.

o homem, única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma, não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo»⁶⁵.

Mas reconhecer o homem criado à imagem e semelhança de Deus é enraizar a sua existência no mistério da Trindade divina. Olegário de Cardedal di-lo do seguinte modo: «A revelação plena de Deus inclui a sua manifestação como Pai, Filho e Espírito Santo. Esta determinação trinitária de Deus levou a descobrir a própria constituição trinitária do homem e do tempo.»⁶⁶ E continua apresentando as categorias divinas, tal como em Santo Agostinho, presentes no homem: «O homem é memória, inteligência e vontade, como reflexo da divina constituição»⁶⁷. Através da memória, abre-se ao abismo sem fundo do Princípio, que é o Pai; pela inteligência, descobre a sua conaturalidade com o Logos, o Filho; e através da vontade, relaciona-se com o Espírito Santo, que é o laço de amor entre o Pai e o Filho. Esta será a visão do ser humano na sua integridade e sem reducionismos⁶⁸. Tudo o que não respeite esta visão, põe em causa a visão totalizante do homem e, como tal, a sua dignidade transcendente.

Olegário de Cardedal denuncia que o esquecimento da dimensão trinitária de Deus na teologia levou à compreensão parcial do homem, a que chama, inclusivamente, de «herética». Sem a condição paterna, filial e dilectiva de Deus voltou-se a um teísmo pré-cristão e Deus começou a aparecer só e sobretudo como «Inteligência ordenadora».

A visão do homem torna-se tanto mais completa e rica quanto mais se aprofunda no mistério de Deus.

Bento XVI apresenta o matrimónio, baseado num amor exclusivo e definitivo, como o ícone do relacionamento de Deus com o seu povo e, vice-versa, o modo de Deus amar torna-se a medida do amor humano⁶⁹. Neste sentido,

⁶⁵ GS. 24.

⁶⁶ Olegário González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Secr. Trinitários (1997), 183.

⁶⁷ *Ib.*, 183.

⁶⁸ *Ib.*, 183: «A tradição ocidental realizou uma redução antropológica do homem, esquecendo fundamentalmente a memória e com ela deixando no silêncio o Princípio ao qual ela remete. Fiocú tão só com a inteligência relativa sempre ao ser e ao amor, como o Filho é procedência do Pai e abertura ao Espírito. Esquecida a sua relacionalidade, pela qual só é real enquanto é procedência e ordenação, se ergueu na deusa Razão, no Espírito supremo, na Técnica soberana»

*Ib.*338: «O cristianismo, por isso, cultiva a razão, para buscar a Deus: como Princípio e fundamento (Pai); como figura da história e caminho para os homens na sua marcha para a meta (Filho); como dom interior a cada homem que lhe permite interpretar o seu ser e destino, ter um saber do princípio e antecipar um pré-gosto do futuro, sentindo-se assim livre e redimido no mundo (Espírito Santo). O cristianismo une, assim, transcendência, história e interioridade; e para conhecer a Deus outorga igual importância à metafísica, à história e à mística. Porque Deus é, ao mesmo tempo, Ser, Logos e Amor, já não se pode falar de Deus sem integrar o Ser, o Logos e o Amor, pois isto equivaleria a desconhecer a revelação trinitária de Deus».

⁶⁹ Cfr. *Deus Caritas Est*, obr. cit., 11.

afirma o Concílio: «Cristo Senhor abençoou copiosamente este amor de múltiplos aspectos, nascido da fonte divina da caridade e constituído à imagem da sua própria união com a Igreja. E assim como outrora Deus veio ao encontro do seu povo com uma aliança de amor e fidelidade, assim agora o Salvador dos homens e esposo da Igreja vem ao encontro dos esposos cristãos com o sacramento do matrimónio (...) O autêntico amor conjugal é assumido no amor divino, e dirigido e enriquecido pela força redentora de Cristo e pela acção salvadora da Igreja»⁷⁰. Precisamente no matrimónio, o amor carnal, que a partir da pessoa convida e impulsiona para o encontro com o outro, torna-se progressivamente amor «ágape» de oferta de si mesmo no outro e, em muitos casos, em «oblato» em fidelidade permanente, à imagem de Jesus Cristo que se entregou em aliança eterna pela salvação do homem.

7. A novidade cristã: o verdadeiro Deus revelado em Jesus Cristo, entregue por Amor.

Bento XVI define deste modo a novidade do Novo Testamento: «A verdadeira novidade do Novo Testamento não reside em novas ideias, mas na própria figura de Cristo, que dá carne e sangue aos conceitos»⁷¹. É perante Jesus Cristo que o homem se deve interrogar sobre a sua forma de ser homem e da sua possibilidade de acesso a Deus. Deus veio até ao homem, para que o homem possa chegar até Deus.

João Paulo II descreve esta relação de Jesus Cristo com o homem do seguinte modo: «Cristo, que é o novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela também plenamente o homem ao mesmo homem e descobre-lhe a sua vocação sublime (...). Imagem de Deus invisível, Ele é o homem perfeito, que restitui aos filhos de Adão a semelhança divina, deformada desde o primeiro pecado. Já que n'Ele a natureza humana foi assumida, sem ter sido destruída, por isso mesmo também em nosso benefício ela foi elevada a uma dignidade sublime. Porque pela sua Encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem»⁷².

Deus toma a iniciativa de se dar a conhecer, não só pela Palavra, mas sobretudo pela Palavra Encarnada que se identifica com a nossa natureza, excepto no pecado. Mas mesmo neste domínio da ofuscação da verdade de Deus, Jesus Cristo alcança-nos, por pura gratuidade, libertando a natureza humana de tudo aquilo que a escraviza e a cega perante a descoberta do verdadeiro Deus e da sua vocação mais sublime, a sua união ao seu Criador.

⁷⁰ GS. 48.

⁷¹ *Deus Caritas Est*, obr. cit., 12.

⁷² Encíclica *RedemptorHominis*, obr. cit., 8.

Möhler diz que «todo o cristianismo repousa, como em seu fundamento próprio, no Filho de Deus encarnado»; Henri de Lubac diz, por seu lado, que «a substância do Novo Testamento é o Mistério de Cristo. Ora bem, este Mistério é antes de tudo um grande acontecimento. É o que poderíamos chamar, para dizê-lo com brevidade, o Acontecimento redentor, o Acontecimento de Cristo. É o acontecimento da sua encarnação, da sua vida terrestre, da sua morte, da sua ressurreição e da sua ascensão. É também o acontecimento da Igreja, que não é separável de Cristo por ser sua Esposa e o seu Corpo»; J. Puyo, por sua vez, em resumo, diz que «tudo é absolutamente histórico, incluindo a pessoa de Cristo»; e Festugière sublinha que «a essência do Evangelho é um acontecimento, um acontecimento escandaloso: Jesus crucificado. Aceitar o Evangelho é a cruz; é dizer sacrifício, a abjecção. Ora bem, se o Evangelho é, antes de mais, essencialmente isto, esta marca original determina uma participação desde o princípio. Os pequenos, os que sofrem, verão em Cristo um irmão. Eles não têm nada que perder para se voltarem para Cristo: de entrada é o seu Salvador. Mas, e os outros: os sábios, os refinados de Atenas, estes efecos coroados de flores?... O cristianismo, uma sabedoria? Não, um acontecimento. Toda a salvação está neste acontecimento: o Filho de Deus na cruz»⁷³.

O cristianismo é um facto, antes de qualquer ideia, uma pessoa histórica, antes de ser uma mensagem, um acontecimento situado cultural e historicamente antes de uma possibilidade universal. A partir do reconhecimento de que Jesus, que nasceu e cresceu na Galileia, é o Messias de Israel, salvador do povo eleito e luz das nações, nasce o cristianismo como proposta universal de salvação que desencadeia, pelo desvelar da sua origem e por antecipação do seu fim, uma nova compreensão do ser, do homem, de Deus e do sentido global da história⁷⁴.

Para conhecer o mistério de Cristo é necessário encontrar-se com a sua história, o Jesus de Nazaré, que se situou num povo, numa cultura e teve uma determinada forma de vida. Mas, é também um acontecimento de reconhecimento como valor universal, de natureza metafísica e antropológica. Perante Ele, o ser humano tem de forçosamente confrontar-se. Como afirma Olegário de Cardedal, «além de um facto humano particular, Cristo é a encarnação do Filho de Deus. O Eterno no tempo, a Ideia na história, o Logos na carne, o Imortal na morte, Deus no homem»⁷⁵. Nesta belíssima síntese encontramos com o caminho que a metafísica sempre percorreu.

O cristianismo é um facto da história humana, marcado por uma pessoa, mas é sobretudo um facto que afecta a essência divina. Podemos afirmar que na encarnação de Jesus Cristo encontramos com a história de Deus e com a raiz do cristianismo

⁷³ Citados em: *La entraña del cristianismo*, obr. cit., 344-345.

⁷⁴ *Ib.*, 343.

⁷⁵ *Ib.*, 345.

Na cristologia da Igreja primitiva temos já delineados todos os traços essenciais de Cristo que, pouco a pouco, no desenvolvimento doutrinal posterior se vão aprofundando. São de interesse ímpar os Concílios de Niceia e Calcedónia no culminar da reflexão cristológica. A Igreja reconheceu-o como a revelação e autodoação definitiva de Deus ao homem e conseqüentemente como caminho de redenção e santificação para o homem. Jesus é o Mediador absoluto da salvação absoluta. «O Amen de Deus ao homem, no qual o homem pode dizer “amen” a Deus»⁷⁶.

8. A Eucaristia: dinamismo permanente da doação de Jesus

«Jesus deu a este acto de oferecimento uma presença duradoura, através da Eucaristia, durante a Última Ceia»⁷⁷. Com estas palavras, Bento XVI oferece, através do amplo significado da Eucaristia, como antecipação da morte e ressurreição de Cristo, a sua relação com o desejo do mundo antigo em que o verdadeiro alimento do ser humano era o Logos, a sabedoria eterna. Mas é muito mais do que isso, envolve em união pessoal aquele que recebe com Aquele que se dá em alimento, numa relação de amor e de entrega mútua. A Eucaristia, porque participada por muitos comungantes que recebem o mesmo Corpo do Senhor, tem um carácter social. A união com Cristo é ao mesmo tempo união com todos os outros a quem Ele se entrega. «Fé, culto e ethos compenetraram-se mutuamente como uma única realidade que se configura no encontro com o ágape de Deus (...) No próprio “culto”, na comunhão eucarística, está contido o ser amado e o amar, por sua vez, os outros. Uma Eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido, é em si mesma fragmentária»⁷⁸.

A identidade da Igreja tem o seu fundamento e a sua fonte na eucaristia. Esta é a entrega do Mistério de Jesus aos seus discípulos para que dele vivam e para que o vivam no mundo. A eucaristia significa e actualiza para nós o destino de responsabilidade, de comunhão e de solidária superação da nossa morte por parte de Deus através da morte de Jesus. Olegário de Cardedal sintetiza-o da seguinte forma: «Nos elementos do pão e do vinho, junto com os gestos interpretativos, Jesus leva a cabo uma constituição de realidade nova. Nela resume e antecipa o seu destino, corpo partido e sangue derramado por morte violenta, interpreta-o como oferenda, sacrifício e intercessão por muitos, entrega-o aos que o rodeiam para que o façam em sua memória e universaliza-o como fonte de perdão pelos pecados e graça para todos. Jesus cria assim uma

⁷⁶ Ib., 346.

⁷⁷ *Deus Caritas Est*, obr. cit., 13.

⁷⁸ Ib., 14.

realidade nova que incorpora o seu destino e o corporiza mediante os sinais eucarísticos para sempre e para todos»⁷⁹.

Na eucaristia convergem três elementos da vida de Jesus que impregnam a vida da Igreja. São eles: a recordação das refeições de Jesus com os publicanos e pecadores, a celebração da Última Ceia e as refeições do Ressuscitado. No primeiro, recorda-se a comensalidade que Jesus lhes oferece, juntamente com o seu perdão, dignidade e amizade; no segundo, a celebração pascal, na véspera da sua morte, que se transforma num significado novo da entrega do próprio Filho de Deus; e o terceiro, a manifestação da vida nova do Ressuscitado que se faz experiência na vida dos Apóstolos. A relação destes três elementos fundamenta a realidade da eucaristia na vida da Igreja que se estende a todo o destino de Jesus: «aquele que anuncia o Reino e o faz credível com os sinais; aquele que antecipa a sua morte e a entrega ao serviço e sacrifício até ao extremo pelos pecados de todos; aquele que oferece a Deus com os seus o sacrifício de acção de graças pela ressurreição, integrando-os na sua comunhão, após oferecer-lhes a união da dispersão e o perdão da traição»⁸⁰. Perante a infinita condescendência de Deus, na oferta do seu Filho ao mundo, a Igreja encontra na eucaristia o acolhimento e a resposta àquele movimento de Deus numa atitude de responsabilidade com o mundo e de solidariedade com os homens, com cada um dos quais o Filho de Deus, de alguma forma, se identificou.

A eucaristia é memorial do amor de Jesus para com os homens. Amor que arranca do ser do Pai que O envia ao mundo e que na Cruz revela o seu infinito amor de entrega. Pela acção do Espírito Santo, o crente descobre este mesmo mistério de Jesus Cristo morto e ressuscitado presente na Eucaristia e sente a exigência de realizar o mesmo, cujo imperativo lhe vem do facto de comer do mesmo corpo entregue e de beber do mesmo sangue derramado.

9. Ver a Deus na experiência da caridade

Por último, Bento XVI coloca a questão da possibilidade de amar a Deus sem O ver. E, relacionada com esta, sublinha uma outra que se traduz no imperativo do amor poder ser mandado. Quem poderá ter este poder?

Coloca-se na perspectiva de S. João, segundo o qual só se poderá chegar ao conhecimento de Deus através do amor aos irmãos (1Jo. 4,20) e o amor pode ser mandado pela razão de Deus, em Jesus Cristo, nos ter amado primeiro (1Jo. 4,10). Olhar para Jesus Cristo a partir do reconhecimento do amor fontal de Deus e entregar-se aos irmãos como resposta ao primordial amor de Deus, são condições necessárias para se chegar ao conhecimento de Deus.

⁷⁹ *La entraña del cristianismo*, obr. cit., 465.

⁸⁰ *Ib.*, 466.

Duas conseqüências que daqui retiramos para hoje, tal como os teólogos dos primeiros séculos da Igreja tiveram de confrontar o seu tempo. O amor não é um simples sentimento, mas traduz-se na unidade do ser humano voltado para a entrega e, como tal, para o conhecimento; o amor é um exercício prático de entrega aos irmãos, afastando-se categoricamente de qualquer sabor a doctismo ou gnosticismo. Neste sentido afirma o Santo Padre: «É próprio da maturidade do amor abranger todas as potencialidades do ser humano e incluir, por assim dizer, o ser humano na sua totalidade. O encontro com as manifestações visíveis do amor de Deus pode suscitar em nós sentimentos de alegria, que nasce da experiência de sermos amados. Tal encontro, porém, apela também à nossa vontade e ao nosso intelecto. O reconhecimento do Deus vivo é um caminho para o amor, e o sim da nossa vontade à dele une intelecto, vontade e sentimento no acto globalizante do amor»⁸¹. Continua esta afirmação com o significado da fidelidade no amor, que se exige pelo facto deste estar num contínuo amadurecimento.

Por outro lado, o amor a Deus é fundamental para uma profunda e correcta imagem dos meus irmãos. Não basta olhá-los como necessitados de ajuda, é preciso ir mais fundo e vê-los com os mesmos olhos de Jesus Cristo. Aqui se manifesta a grandeza do justo e do pecador que apesar das diferenças dos seus gestos e das suas acções são seres queridos de Deus. Neste sentido, o amor a Deus conduz ao reconhecimento da dignidade do outro que para ser restaurada exige a entrega de cada um de nós. «O amor é divino porque vem de Deus e nos une a Deus, e, através deste processo unificador, transforma-nos em um Nós, que supera as nossas divisões e nos faz ser um só, até que, no fim, Deus seja tudo em todos»⁸².

O homem é caminho para Deus e acrescentamos: Deus é caminho para o homem. Em Jesus Cristo, Deus abriu caminho pelo interior da história para que o homem, na sintonia com Deus que realmente realiza na dádiva de si próprio, se encontre definitivamente com Deus. Afirma-o K. Rahner do seguinte modo: «Dizer o homem só é possível se se fala de algo que ele não é: Deus. Há que fazer teologia para fazer antropologia, porque o homem é pura referência a Deus. Por isso, é um mistério para si mesmo, sempre a caminho e fora de si em direcção ao interior do mistério de Deus. Este é o seu ser: é definido pelo indefinível que ele não é, mas nem sequer por um momento é ele e pode fazer brotar de si mesmo o que ele é»⁸³.

Só na experiência do amor se pode estabelecer a relação necessária para que o homem faça a verdadeira experiência de Deus.

⁸¹ *Deus Caritas Est*, obr. cit., 17.

⁸² *Ib.*, 18.

⁸³ K. Rahner, *Escritos de Teologia*, III, taurus ed., (1967), 42.

10. Síntese conclusiva

O Santo Padre Bento XVI, conhecedor da realidade da cultura actual e das exigências que se colocam à Igreja na sua missão evangelizadora, reflecte na sua primeira Encíclica o essencial e mais fundamental da fé cristã, «Deus é Amor».

No sentido cultural, faz um percurso histórico sobre o significado que o amor foi tendo desde a cultura clássica até à sua integração na mensagem bíblica e a sua purificação e elevação com a mensagem cristã.

Quanto à missão da Igreja, coloca-se à partida a exigência de reconhecer que o seu fundamento e a sua configuração estão em Deus Uno e Trino, Comunhão Pessoal. O amor presente em cada ser humano, imagem de Deus, impulsiona a criatura a procurar o seu Criador.

A cultura moderna colocou a experiência como exigência necessária para o verdadeiro conhecimento humano. O amor faz parte da experiência mais profunda do ser humano e a revelação de Deus traduz-se na oferta do amor. Deste modo, aprofundar a realidade do amor é descobrir esta inter-relação do homem com Deus e reconhecer que Deus se manifesta no amor na história da humanidade.

Perante a incapacidade de a razão responder às exigências que o homem post-moderno coloca sobre o conhecimento de si e do mundo que o rodeia, este documento do Santo Padre convida a percorrer o caminho do encontro entre a fé e a razão para um verdadeiro conhecimento humano.

Perante o declínio da civilização que ao longo de séculos marcou a sociedade, nomeadamente a europeia, e a forte crise cultural com que a humanidade se debate, Bento XVI propõe os fundamentos da fé cristã como testemunho necessário para uma nova evangelização. Tal como nos inícios do cristianismo, as primeiras comunidades cristãs viviam o amor a Deus e ao próximo de tal forma que impressionaram e maravilharam todos os que observavam o seu comportamento, hoje, perante uma caracterizada proliferação de paganismo, a Igreja é convidada a testemunhar a autenticidade da mensagem do Amor que leva no seu interior.

No tocante ao caminho ecuménico e de diálogo inter-religioso, tão necessário na situação actual da nossa cultura, só na descoberta da verdade acerca de Deus, tal como Ele mesmo se revelou, se poderá avançar para um encontro entre todas as religiões em verdade e autenticidade.

Ainda marcada pela contraposição da justiça à caridade que a ideologia marxista propugnou ao longo dos últimos séculos, a comunidade humana necessita de restabelecer os laços de complementaridade entre as exigências da justiça e o dever da caridade. É este um serviço importantíssimo que o cristianismo oferece ao homem.

As ideologias que marcaram a idade moderna e contemporânea provocaram uma forte cisão numa visão antropológica global e harmoniosa. Só o amor pode restituir ao homem a sua verdadeira dignidade e a plenitude de sentido.

dinand Lassale distinguia ainda entre solidariedade corporativa e humanitária, sendo a primeira restrita ao campo laboral; em Marx, a solidariedade aparece com a marca classista²⁸², embora seja uma fórmula raramente utilizável.

Na teoria social, a solidariedade surge como o resultado de um conjunto de normas e valores com uma função integradora²⁸³ (Comte e Durkheim); como interrelações que, simultaneamente, unem e dividem determinados grupos (Leroux, Marx e Weber)²⁸⁴. Teoria de Durkheim que acaba por ter uma importância fundamental na afirmação de uma dimensão social da República, quer através de Léon Duguit, quer de Maurice Hauriou²⁸⁵, e que, em virtude do peso cultural francês, acabaram por ter relevante influência entre nós²⁸⁶. Na filosofia moral, no século XX, Henri Bergson e Max Scheler acolheram-na²⁸⁷. Numa tipologia de formas de solidariedade, Christoph Stückelberger²⁸⁸ recenseia uma solidariedade de grupo e solidariedade universal, solidariedade com os fracos e a natureza, uma solidariedade caritativa e uma solidariedade estrutural jurídica²⁸⁹, uma solidariedade, indicando ainda um conjunto de “motivações para a

²⁸² Repare-se que, em França, a “insolidariedade” foi afirmada – com essa mesma palavra – como uma exigência que o proletariado deveria observar na sua luta: cf. Jacques DONZELOT, *L'invention du social*, cit., p. 117-118 (n. 26), que refere a utilização do termo por Lagardelle, amigo de Georges Sorel, e por Berth).

²⁸³ Steinar STJERNØ, *Solidarity in Europe*, cit., p. 85, cuja síntese seguimos de perto neste ponto.

²⁸⁴ Steinar STJERNØ, *Solidarity in Europe*, cit., p. 85.

²⁸⁵ Sublinhando a sua importância, precisamente Jacques DONZELOT, *L'invention du social*, cit., p. 86-103.

²⁸⁶ No caso de Duguit, o pano de fundo positivista – de um positivismo sociológico – que encontrara calorosa recepção em Coimbra facilitou essa tarefa: cf., para este último ponto, Fernando CATROGA (v.g., “Os inícios do positivismo em Portugal”, *Revista de História das Ideias* I (1977), p. 287-394). Em relação à influência de Duguit, vide Marcello CAETANO, “O problema do método no direito administrativo português”, *O Direito* 80 (1948) (citamos a partir do texto incluído em *Estudos de direito administrativo*, Lisboa, 1974, p. 117-158, esp. p. 136-137, p. 145; para uma avaliação dessa influência, juntamente com a de Jêze, cf. p. 143, considerando “apesar de tudo, como benéfica”, a sua influência nas Universidades portuguesas. Recorde-se que Duguit esteve em Portugal em 1923. Para a crítica da sua doutrina entre nós, cf. a ruptura produzida por Paulo Merêa (Idealismo e direito,); vide também Luís Cabral de MONCADA e Afonso Rodrigues QUEIRÓ (in: *Estudos de direito público*, vol. I, Dissertações, Coimbra, 1989, p. 49-50, no contexto de uma crítica mais geral ao relativismo filosófico, na medida em que este sustenta “os problemas de valor, os problemas éticos, devem ser deixados ao domínio da adesão particular sob a forma de crença” (p. 50).

²⁸⁷ Kurt BAYERTZ, “Begriff und Problem der Solidarität”, in: Kurt BAYERTZ (Hg.), *Solidarität: Begriff und Problem*, Frankfurt am Main, 1998, p. 11-53.

²⁸⁸ *Une éthique du commerce mondiale*, Genève/Paris, 2006, p. 69.

²⁸⁹ Aqui poderia distinguir-se uma solidariedade mais “fria” (cf., noutro contexto, José Joaquim Gomes CANOTILHO, “Enquadramento jurídico da imigração”, in: *I Congresso imigração em Portugal: diversidade, cidadania, integração*, Porto, 2004, p. 152-164, p. 155, qualificando os sistemas fiscais e financeiros de redistribuição; recordemos que a solidariedade é também

solidariedade” (ordenada, voluntária, democraticamente decidida e tática). Este levantamento deve ser entendido mais como uma pluralidade de usos do que como uma subscrição do modelo: desde logo, o cuidado com a natureza não se afigura, em termos estritos, como um caso de solidariedade.

No interior do catolicismo²⁹⁰, embora a expressão já fosse utilizada anteriormente²⁹¹, só com o Papa João XXIII foi integrada no Magistério²⁹²: *Mater et Magistra* (1961) é o primeiro documento papal onde o termo é acolhido. Sublinhe-se que, no quadro da DSI, a solidariedade aparece como um dos princípios estruturantes e como virtude moral²⁹³. Em tempos de mundialização, assume cada vez mais relevância. João Paulo II apresentou a solidariedade também como virtude cristã, sublinhando a existência de “numerosos pontos de contacto”²⁹⁴.

Em síntese: apesar de um uso cada vez mais difundido²⁹⁵, há um claro défice teórico quanto ao seu emprego²⁹⁶. Marciano Vidal²⁹⁷, numa listagem não exaustiva, recensou as seguintes perspectivas: liberal (“solidariedade paternalista”), comunista (“solidariedade de classe”), solidarista (“solidariedade ontológica”), personalista, da teologia política (“solidariedade compassiva ou anamnética”) e da teologia da libertação. A partir de uma perspectiva cristã, o

princípio estruturante do sistema previdencial da segurança social; para a sua explícita consagração positiva, cf. agora o art. 8.º da Lei n.º 4/2007, de 16 de Janeiro) e uma solidariedade mais “quente” (a clássica obrigação de alimentos de base familiar).

²⁹⁰ Por razões de economia, não tratamos aqui da história do conceito no pensamento protestante, nomeadamente luterano: cf. Heinrich de WALL, “Das Subsidiaritätsprinzip in der lutherischen Staats- und Gesellschaftslehre der frühen Neuzeit”, in: Peter BLICKE/Thomas O. HÜGLIN/Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip in Kirche, Staat und Gesellschaft: Genese, Geltungsgrundlagen und Perspektiven an der Schwelle des dritten Jahrtausends*, Berlin, 2002, p. 59-70. Anthony BLACK (“Subsidiarity in the Islamic world”, in: Peter BLICKE/Thomas O. HÜGLIN/Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Subsidiarität als rechtliches und politisches Ordnungsprinzip*, cit., p. 73-84) procurou analisar a questão da subsidiariedade, concluindo que, embora haja elementos de uma “subsidiariedade tradicional ou espontânea”, não há, tanto quanto saiba, a “counterpart, in earlier or modern times, to the legal-rational type of subsidiarity which is now being developed in Europe”(p. 83).

²⁹¹ Neste último caso, relembre-se a importância do solidarismo, que, no entanto, terá ficado prisioneiro das categorias aristotélicas de substância e acidente: cf. Miguel Baptista PEREIRA, *O neo-iluminismo filosófico*, cit., p. 112. Para uma síntese, cf. Oswald v. NELL-BREUNING, “Solidarismo”, in: *Sacramentum Mundi*, vol. 6, cit., c. 458-460.

²⁹² Steinar STJERNØ, *Solidarity in Europe: the history of an idea*, p. 67.

²⁹³ *Compendio*, cit., n.º 193, p. 134-135.

²⁹⁴ *Sollicitudo rei socialis*, cit., n.º 40.

²⁹⁵ Como é evidente, não é possível tomar aqui em consideração a multiplicidade de aproximações: v., por exemplo, a perspectiva de Richard RORTY (*Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, 1989; trad.: *Contingência, ironia e solidariedade*, Lisboa, 1994, p. 235-246).

²⁹⁶ Realçando este ponto, nomeadamente comparando com o *corpus* teórico disponível quanto à justiça, a liberdade e a igualdade, e sublinhando que um défice semelhante já se verificava com a fraternidade, cf. Kurt BAYERTZ, *Begriff und Problem der Solidarität*, cit., p. 12.

²⁹⁷ *Para compreender la solidariedad*, cit., p. 23-33.

sociólogo Pierpaolo Donati²⁹⁸ sublinha a relação, sem apagar as diferenças, entre caridade e solidariedade, considerando esta como uma dimensão mais externa, o “aspecto *social da virtude da caridade* entendida como amor sobrenatural à pessoa”²⁹⁹. Numa linha da diversidade de formas do social, pode aplicar-se ao Estado, ao mercado, às associações e ao “mundo-da-vida”³⁰⁰.

3.3.4. *Justiça e caridade*

Em termos fundantes, o *prius* é da *caritas*, do Deus-Amor, que se diz em trinitariedade³⁰¹ e se revela na história, numa teodramática³⁰², em que o homem é chamado a responder ao Amor primeiro de Deus. Esta resposta, que passa pelo amor neotestamentário, o amor cristão, tem implicações na ordenação social e política. No entanto, a diferença entre Criador e criaturas³⁰³, o “excesso do dom”³⁰⁴, a finitude do homem levam a que, sendo a justiça social uma exigência, esta só se consiga por aproximações. Como escreve Hans Urs von Balthasar³⁰⁵, “o amor ao próximo [deve] (...) conservar o seu carácter de orientação para o absoluto, para o Filho do homem”³⁰⁶. Mas nunca um voltar de costas ao mundo. A criação de condições de justiça e de respeito pela dignidade da pessoa humana é caminho para a esperança de pobres e oprimidos³⁰⁷. Somos,

²⁹⁸ *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 115.

²⁹⁹ *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 115, explicitando depois que, no caso da caridade, há uma ligação imediata e não apenas indirecta, como acontece com a solidariedade, à dimensão sobrenatural.

³⁰⁰ Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale*, cit., p. 125.

³⁰¹ Sobre a “trinitariedade do amor”, cf. Bernhard HÄRING, *Das Gesetz Christi*, Freiburg im Breisgau, ¹⁹⁵⁹(trad.: *A lei de Cristo: Teologia moral para sacerdotes e leigos*, t. III: *a vida em comunhão fraterna*, São Paulo, ¹⁹⁶⁶, p. 17.

³⁰² A expressão é de Hans Urs von Balthasar: cf. os cinco volumes de *Theodramatik*.

³⁰³ Falando de uma “uma radical diferença” (e já agora, de uma “radical dependência de Deus”, que não ameaça a “genuína autonomia”, sendo que, ao contrário do que foi já defendido a partir de uma matriz ateia, a relação homem/Deus não assenta numa lógica de “soma-zero”), v. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg im Breisgau, 1984 (trad.: *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo, 1989, p. 98-101).

³⁰⁴ Entre nós, precisamente João DUQUE, *O excesso do dom: sobre a identidade do cristianismo*, Lisboa, 2004. Esta desmesura do amor do cristianismo, reiteradamente sublinhada – Ivan Iolpe escreveu que “não se pode nunca amar demais, pode-se apenas amar demasiado pouco ou de forma errada” – é impensável no quadro budista (vide, para esta citação e sobre este ponto, Herwig ARTS, “A temperança: virtude estóica ou cristã?”, *Communio* 16 (1995/5), p. 389-397, p. 389-390).

³⁰⁵ *Solo el amor es digno de fe*, Salamanca, ¹⁹⁹⁰, p. 121.

³⁰⁶ No judaísmo, a articulação entre o amor ao próximo e o amor a Deus também é discutida, naturalmente a partir dos textos veterotestamentários: cf. Elena Lea BARTOLINI, “Amore per Dio e amore per il prossimo”, in: *Dio è amore: commento e guida alla lettura dell’ Enciclica Deus caritas est di Benedetto XVI*, Milano, 2006, p. 9-34, esp. p. 13-17.

³⁰⁷ Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik: das Endspiel*, Einsiedlen, 1985 (trad.: *Teodramática*, vol. 5: *El último acto*, Madrid, 1997, p. 173). Assim, sublinha a dimensão social

é este o ensino da tradição judaico-cristã, colaboradores de Deus na conformação do mundo, pela sua justa e caritativa ordenação³⁰⁸. No cristianismo, justiça e caridade estão indissociavelmente associadas^{308a}. Mais, a radicalidade do amor transforma a própria justiça³⁰⁹. João Paulo II expunha, em *Dives in Misericordia*³¹⁰, claramente a diferença: “A misericórdia autêntica é, por assim dizer, a fonte mais profunda da justiça. Se esta é, em si mesma, apta para «servir de árbitro» entre os homens na recíproca repartição justa dos bens materiais, o amor, pelo contrário, e somente o amor (e portanto também o amor benevolente que chamamos «misericórdia»), é capaz de restituir o homem a si próprio. (...) Enquanto a igualdade introduzida mediante a justiça se limita ao campo dos bens objectivos e extrínsecos, o amor e a misericórdia fazem com que os homens se encontrem uns com os outros naquele valor que é o mesmo homem, com a dignidade que lhe é própria. (...) A misericórdia torna-se, assim, elemento indispensável para dar forma às relações mútuas entre os homens, em espírito do mais profundo respeito por aquilo que é humano e pela fraternidade recíproca. É impossível conseguir que se estabeleça este vínculo entre os homens se se pretende regular as suas relações mútuas unicamente com a medida da justiça. Esta, em toda a gama das relações entre os homens, deve submeter-se, por assim dizer, a uma «correção» notável, por parte daquele amor que, como proclama S. Paulo, «é paciente» e «benigno», ou por outras palavras, que encerra em si as características – do amor misericordioso, tão essenciais para o Evangelho como para o Cristianismo. Tenhamos presente, além disto, que o amor misericordioso implica também ternura, compaixão e sensibilidade do

da esperança, mas também a diferença entre a esperança como possibilidade humana (*spes communis*) e a esperança como virtude teologal (p. 172). Balthasar distingue a esperança cristã da esperança pagã e judaica: cf. p. 135-146.

³⁰⁸ Recusa-se, naturalmente, a intramundanação empreendida por Ernst BLOCH, expressa num “transcender sem transcendência”. Para uma leitura crítica da recepção, empreendida por Jürgen MOLTSMANN, da obra de Bloch na teologia, cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. 5., cit., p. 164-172.

^{308a} Também sobre este ponto, não tendo sido já possível tomá-lo em consideração na redacção do corpo do texto, cf. Carl A. ANDERSON, “Justice and charity in *Deus Caritas est*”, in: Lívio MELINA/Carl ANDERSON (ed.), *The way of love: reflections on Pope Benedict XVI’s Encyclical Deus caritas est*, San Francisco, 2006, p. 341-351, referindo-se a textos anteriores, escritos nas vestes de Cardeal Joseph Ratzinger, sobre a temática.

³⁰⁹ Na síntese do Sínodo dos Bispos de 1971 (*Convenientes ex Universo*, n.º 35 apud António dos Reis RODRIGUES, *Doutrina social da Igreja: pessoa, sociedade e Estado*, Lisboa, 1991, p. 112-113): “O amor implica, de facto, uma absoluta exigência da justiça, a qual consiste no reconhecimento da dignidade e dos direitos do próximo. A justiça, por sua vez, alcança a plenitude interior somente no amor”. Sublinhando que a Bíblia recusa um dualismo entre amor e justiça, v. Rinaldo FABRIS, “«Dio è amore»: l’orizzonte biblico della Enciclica”, in: *Dio è amore*, cit., p. 35-52, p. 38-39.

³¹⁰ N.º 14.

coração, de que tão eloquentemente nos fala a parábola do filho pródigo, ou a da ovelha e a da dracma perdidas”³¹¹.

Perante um Deus do excesso, “loucura” não só para os gregos³¹², mas para o mundo, somos, como “seguidores de Cristo” (*Nachfolger*) chamados a partilhar este excesso e a viver segundo ele. Excesso amoroso que numa ordem justa passa pela moderação (temperança) e pela prudência em relação à utilização dos recursos do mundo, pela ideia de que este é um e os seres humanos são muitos³¹³, pelo que teremos de adoptar novas condutas assentes no respeito pela criação. Joseph Ratzinger, ao procurar dar conta daquilo em que acreditam os cristãos sublinha particularmente esta ideia de excesso: “cristão é aquele que não é calculista, que age com excesso. (...) O justo, aquele que só procura ser correcto, é o fariseu. Aquele que não procura ser só justo é que começa a ser cristão. Naturalmente que isto não significa que o cristão seja uma pessoa sem falhas, o que não comete nenhum erro. Antes pelo contrário: é aquele que está consciente dos seus erros e é generoso para com Deus e os homens, porque sabe que vive da generosidade de Deus e dos seus irmãos. (...) É aquele mistério ao mesmo tempo incrivelmente exigente e libertador, que só se entende no âmbito da palavra “excesso”, sem a qual não existe justiça cristã”.

³¹¹ A referência à compaixão (*karuna*), elemento central no ensinamento budista, não deve conduzir, no entanto, a uma inadequada confusão. Ou, se quisermos, a “busca dos pontos comuns” (socorremo-nos aqui do subtítulo da tradução em língua portuguesa de uma obra de Hans Küng: referimo-nos a *Religiões do mundo*, Lisboa, 2005, mas o original alemão intitula-se *Spurensuche: die Weltreligionen auf dem Weg*, München, 1999), nomeadamente na procura de um *ethos* global (e a referência é de novo aqui Hans Küng), não deve apagar as diferenças entre a “compaixão amorosa” e o “amor compassivo”, respectivamente de Buda e Jesus (*Spurensuche*, cit., p. 155). O Dalai Lama, em *A bondade do coração: uma perspectiva budista sobre os ensinamentos de Jesus* (Porto, 2002; orig.: *The good heart*) refere a existência de vários tipos de compaixão (p. 117 ss.). Além disso, há uma história, também no Ocidente, da compaixão: alguns subsídios, a começar na Antiguidade, em registos nem sempre positivos – recorde-se a associação dos estóicos entre compaixão e inveja – podem ver-se em Hannah ARENDT, *Men in dark times* (trad.: *Homens em tempos sombrios*, Lisboa, 1991, esp. p. 22-26). Também opondo-se ao cristianismo enquanto “religião da compaixão”, veja-se Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* (que citamos a partir de *Obras escolhidas de Nietzsche*, Lisboa, 1997, p. 13-14), de que transcrevemos um extracto: “A compaixão está em contradição com as emoções tónicas, que aumentam a energia do sentimento vital: tem um efeito depressivo. Perde-se força, quando se compadece. (...) A compaixão atravessa-se a todo o comprimento na lei da evolução, que é a lei da *selecção*. Mantém aquilo que está maduro para o declínio, bate-se a favor dos deserdados e condenados da vida, dá a própria vida, graças à abundância de elementos falhados de toda a espécie que conserva presos à vida, um aspecto lúgubre e duvidoso. Atreveram-se a chamar à compaixão uma virtude (em qualquer moral *nobre*, é considerada como fraqueza)” (p. 13).

³¹² 1 Cor 1, 22.

³¹³ Cf. a reflexão de Hannah ARENDT (*The human condition*, cit., cap. I) sobre a “condição humana da pluralidade”, isto é, o facto “de que homens, e não o Homem, vivem na Terra e habitam o mundo” (p. 15).

O Amor-agápico é, pois, fundamento primeiro da justiça, motor da sua transformação e caminho para o mais da caridade, chamando-nos a fazer novas, no calor do acolhimento do outro carente e sofredor, todas as relações, à luz de Cristo. Naturalmente, na autonomia do político isto não significa que, no plano das relações de mediação, do *socius*, não tenha de haver escolhas num contexto de escassez³¹⁴, sendo necessário estabelecer prioridades e decidir. Na concretização destas exigências, na conformação das sociedades, há pois o lugar para o dissenso nos projectos de realização, sem prejuízo de um quadro de exigências do cristianismo: defesa da dignidade da pessoa humana, “imagem e semelhança de Deus”; garantia da liberdade, na procura da verdade; recusa dos ídolos, o que pressupõe que nenhuma das esferas do mundo – incluindo a política – deve ser sacralizada, se quisermos, na linguagem bíblica, idolatrada³¹⁵. O reconhecimento de Deus como Senhor destrói ídolos e bezerros de ouro, a que a pessoa, quando esquece o Tu primeiro e fundador, tende a ir: recordemos a experiência do povo no Sinai; a advertência de Paulo nessa carta magna da liberdade que é a Epístola aos Gálatas³¹⁶: “Mas outrora, quando não conhecíeis a Deus, servistes os deuses que, na realidade o não são. Agora, porém, tendo conhecido a Deus, ou melhor, sendo conhecidos por Deus, como é possível que vos convertais outras vezes aos elementos fracos e pobres, querendo novamente ser escravos deles?”.

4. A Encíclica e a Doutrina social da Igreja: dimensões e problemas

“A tentativa de restituir, nesta crise da humanidade, um sentido compreensivo à noção de Cristianismo como *religio vera* deve, por assim dizer, apostar por igual na *ortopraxia* e na *ortodoxia*. Hoje – como em verdade outrora –, o seu conteúdo deverá consistir, no plano mais profundo, no facto de o amor e a razão coincidirem enquanto pilares fundamentais (propriamente ditos) do real: a razão verdadeira é o amor e o amor é a razão verdadeira”

Joseph RATZINGER³¹⁷

³¹⁴ Esta escassez de recursos não se limita aos meios financeiros, estando à cabeça o próprio tempo: cf., para as implicações em matéria de selectividade e para os tipos de recursos, a síntese de Josef ISENSEE, *Nachwort*, cit., p. 112.

³¹⁵ Entre nós, sublinhando a importância de uma crítica da idolatria, a partir da fé cristã correctamente entendida, cf. João DUQUE, “Secularização, fé e dogma”, in: *Desafios à Igreja de Bento XVI*, Lisboa, 2005, p. 72. Aliás, a própria religião não tem escapado, ao longo da história, a este processo de idolatrização. Evidentemente, nem o cristianismo: e os resultados foram, como se sabe, trágicos. Para uma análise da questão a partir de uma teoria da degradação da fé em ideologia, cf., entre nós, Henrique Barrilaro RUAS, “Fé e ideologia”, *Communio* 4 (1987), p. 313-317.

³¹⁶ 4, 8-9.

³¹⁷ “Verdade do cristianismo?”, *Estudos* 4 (2005), p. 183-195, p. 195 (tradução do texto publicado em *La documentation catholique* (2000/2217), p. 29-35.

A parte da Encíclica que analisamos não escapa a um conjunto de problemas com que se confronta a doutrina social da Igreja.

Num pequeno inventário, começaríamos, depois de uma reflexão sobre o lugar da DSI, pela questão da *legitimidade* da intervenção eclesial (1), passando pelas *fontes* (2), pelos *modos* de intervenção(3), pela *expressão* da intervenção (4) e terminando nos *conteúdos* da intervenção (5).

4.1. *Doutrina social da Igreja: locus e nomen*

A expressão doutrina social da Igreja (DSI), que se impôs no quadro católico, sem prejuízo das críticas intra-eclesiais³¹⁸, remete-nos para um conjunto sistematizado de afirmações do Magistério (da Igreja como genitivo subjectivo), no exercício da sua missão evangelizadora³¹⁹, que tem como objecto a vida económica e social, traduzindo-se em “princípios, critérios e directivas”³²⁰.

O termo doutrina (*Lehre, doctrine*) não escapa à controvérsia, havendo vozes que se inclinam para a fórmula ensino³²¹ ou ensinamento (*teaching*)³²² ou mesmo quem recuse qualquer uma destas expressões³²³. O primeiro termo – doutrina – é acusado de expressar um “dogmatismo intemporal”³²⁴ ou então – e a acusação tem sido estendida ao segundo – de expressar a ideia de um “projecto” de sociedade como terceira via em relação ao capitalismo e ao socialismo. Não podendo aprofundar aqui a questão, sempre se dirá que, no Magistério de João Paulo II, a expressão doutrina social da Igreja voltou a ser

³¹⁸ *Infra*, 4.2.2.1.

³¹⁹ Cf. *Compendio*, cit., Parte I, cap. II.

³²⁰ *Sollicitudo Rei Socialis*, cit., n.º 3, 8 e 41, respectivamente p. 10, 17 e 90-91.

³²¹ Na doutrina francesa, mas tendo sido traduzida em português, e com influência significativa entre nós, cf. Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique: trad.: Igreja e sociedade económica: o ensino social dos Papas de Leão XIII a Pio XII (1878-1958)*, Porto, 1960, p. 23, n. 1) que refere a legitimidade das duas fórmulas, doutrina e ensino. Aliás, os autores sublinham que Leão XIII não utiliza nenhuma delas. Pio XI, em 1931, falará de “filosofia social”, mas já refere a expressão de “doutrina em matéria social e económica” (cf. Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique*, cit., p. 24–25) Coube a Pio XII empregar explicitamente as expressões doutrina social da Igreja ou católica (op. cit., p. 25-26). Para um levantamento das expressões no Magistério romano – recorde-se que João XXIII, em *Mater et Magistra*, fala de “doutrina social cristã” – cf. o *Compendio*, cit., n.º 87, p. 71, n. 139).

³²² Kenneth R. HIMES, “Introduction”, in: Kenneth R. HIMES (ed.), *Modern catholic social teaching: commentaries and interpretations*, Washington, D.C., 2005, p. 1-6, p. 4.

³²³ Cf., sobre este ponto, Donal DORR, *Option for the poor: a hundred years of Vatican social teaching*, Dublin/Maryknoll (N. York), 1990, p. 9. G. J. M VAN WISSEN (“De katholieke sociale leer in de hedendaagse samenleving”, *Internationale Katholiek Tijdschrift Communio* 30 (2005/5-6), p. 323-344, p. 325, dá conta da utilização, como alternativa, da fórmula “ética social católica”.

³²⁴ Colhemos a expressão em Donal DORR, *Option for the poor*, cit., p. 9.

central, sem prejuízo de utilizar também outras (como ensino), tendo o Conselho Pontifício Justiça e Paz elaborado um *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*.

Num sentido estrito, costuma referir-se o Magistério do Papa Leão XIII como o fundador de um *corpus* social católico sistematizado para responder à chamada questão social (questão operária, questão dos trabalhadores³²⁵), culminando um trabalho de intervenção dos católicos – que encontra paralelo noutras igrejas cristãs. Tal não significa, no entanto, a inexistência de uma visão das relações entre cristianismo e sociedade nem a ausência de um magistério cristão pré-leonino relevante³²⁶. Além disso, ao nível das Igrejas locais, encontramos uma pastoral de intervenção social, nomeadamente em países como a França, a Bélgica, a Itália e a Alemanha. Recordem-se, por exemplo, as palavras proféticas do Cardeal Giraud, que, em 1845, não se calava perante um mundo laboral em que se assistia a “uma exploração do homem pelo homem que especula sobre o seu semelhante como sobre um vil animal ou como um simples agente ou instrumento de produção, calculando friamente até que ponto pode aumentar a sua carga, sem que morra sob o seu peso”³²⁷.

Para além da questão do nome e do horizonte temporal da referência, impõe-se ainda uma palavra quanto à localização da DSI, a implicar a pergunta pela sua natureza. Não se trata de um ramo da sociologia ou da filosofia – ainda que a interdisciplinariedade seja constitutiva, praticando um “diálogo com todo o saber”³²⁸ –, mas sim da teologia. Claramente o disse João Paulo II em *Sollicitudo Rei Socialis*³²⁹: “Ela [DSI] pertence (...) ao domínio (...) da *teologia* e especialmente da *teologia moral*”. No processo de aplicação, há um nível de mediação que toma a sério a história e a importância das ciências humanas e sociais³³⁰.

³²⁵ Na língua alemã, é vulgar a utilização da expressão *Arbeiterfrage*. Aliás, a expressão social pode ser usada num sentido mais amplo, compreendendo períodos anteriores ao século XIX. Neste caso, não há coincidência entre os conceitos, sendo a *Arbeitersfrage* uma concretização particular da questão social: cf., neste sentido, Heinz LAMPERT/Jörg ALTHAMMER, *Lehrbuch der Sozialpolitik*, Berlin/Heidelberg/New York, 2004, p. 26.

³²⁶ Registe-se que Pio XII (*Alocução aos pregadores da Quaresma*, 22 de Fevereiro de 1944 *apud* Jean-Yves CALVEZ/Jacques PERRIN, *Église et société économique*, cit., p. 105) lembra que “A Igreja, sociedade universal dos fiéis de todas as línguas e de todos os povos, tem a sua própria doutrina social, profundamente elaborada por ela desde os primeiros séculos até à época moderna, e estudada no seu desenvolvimento e aperfeiçoamento por todos os lados e sob todos os aspectos”.

³²⁷ *Christianisme et monde ouvrier*, Paris, 1975, *apud* J. M. Reis RIBEIRO, “A Doutrina Social da Igreja e o seu enquadramento histórico”, *Communio* 4 (1987/3), p. 197-210, p. 200.

³²⁸ Cf. *Compêndio*, cit., n. os 76-78, p. 64-65.

³²⁹ N.º 41.

³³⁰ *Compêndio*, n.º 78, p. 64-65.

4.2. *Fundamentos e legitimidade da intervenção*

Este corpo doutrinário, que remete para o *depositum fidei*, obriga-nos a reflectir sobre a legitimidade de intervenção das igrejas – no caso, a Igreja Católica – no domínio do político (entendido no sentido amplo referido anteriormente) e, na hipótese de passar o primeiro teste, sobre a acção por via da doutrina social da Igreja.

No primeiro caso, há leituras intimistas ou privatizantes do religioso que negam, de um ponto de vista normativo, a relevância pública da religião (objecção geral).

No segundo, admitindo, como princípio, a legitimidade da intervenção político-social da Igreja, critica-se a DSI, quer a partir do horizonte intra-ecclesial – pense-se na sua degradação a mera ideologia ou na crítica movida a partir do horizonte da teologia da libertação – quer por outras confissões cristãs que questionam o discurso, sustentando que a doutrina, ou pelo menos parte significativa dela, não resiste a um confronto com a Bíblia, para já não falar de críticas movidas por outros sectores não-cristãos.

Na Encíclica, defende-se a validade da DSI para além do círculo eclesial³³¹, propondo-se um “diálogo com todos aqueles que se preocupam seriamente pelo ser humano e pelo seu mundo”³³².

Para discutirmos a questão da legitimidade da DSI, começemos por analisar, em primeiro lugar, os seus fundamentos.

4.2.1. *Fundamentos da DSI*

A DSI reivindica como fundamentos a Revelação divina e o direito natural³³³, sendo o resultado da interacção entre fé e razão. Na Encíclica, como referimos, a questão não deixa de ser abordada, sublinhando-se que “A doutrina social da Igreja discorre a partir da razão e do direito natural, isto é, a partir daquilo que é conforme à natureza de todo o ser humano”³³⁴.

Distingue-se, assim, por exemplo, da ética social evangélica³³⁵ que sustenta que apenas é aceitável o recurso à mensagem bíblica³³⁶.

³³¹ *Deus caritas est*, n.º 27: “Na difícil situação em que hoje nos encontramos por causa também da globalização da economia, a doutrina social da Igreja tornou-se uma indicação fundamental, que propõe válidas orientações muito para além das fronteiras eclesiais”.

³³² *Deus caritas est*, n.º 27.

³³³ *Compendio*, n.º 74, p. 63.

³³⁴ *Deus caritas est*, n.º 28.

³³⁵ A expressão e o conceito de ética social terão sido cunhados pelo teólogo luterano A. Von OETTINGEN, no século XIX (cf. Karl-HEINZ NUSSER, “Sozialethik”, in: A. PIEPER/U. THURNHERR (Hrsg.), *Angewandte Ethik: eine Einführung*, München, 1998, p. 156-175, p. 156).

³³⁶ Cf. Wilhelm DREIER, “Sozialethik”, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 5, München, 1991, p. 58-68, p. 58. No entanto, Oswald v. NELL-BREUNING (“Sociedad”, in: *Sacra-*

Os fundamentos, que, em última análise, apontam para a Fonte – Jesus Cristo, Água viva – exprimem-se num conjunto de fontes, que se dizem de modo plural, a saber: Sagradas Escrituras, mas também a tradição da Igreja, haurida na primeira. É reconhecido o carácter fundacional e primário das Sagradas Escrituras também no processo de elaboração de uma teologia moral³³⁷, onde se insere, como vimos, a DSI.

A memória da intervenção social da Igreja é vastíssima. Numa aproximação necessariamente marcada pelas ausências, sublinharíamos a herança social veterotestamentária, a mensagem social de Jesus³³⁸ e, mais recentemente, a resposta da Igreja Católica, em termos de doutrina social, aos problemas dramáticos trazidos pela revolução industrial. Pelo meio, omitem-se séculos de intervenção sócio-caritativa, de apoio aos pobres e de constituição de redes de protecção social, de criação de hospitais e de albergarias.

4.2.2. *Legitimidade da intervenção*

Numa análise mais rigorosa e desenvolvida, importaria distinguir, como referimos, entre a legitimidade de intervenção no social e no político e a intervenção nas vestes de DSI. Com efeito, uma resposta positiva à primeira – legitimidade de intervenção ao nível social e político –, em abstracto admissível a não ser que se defenda uma visão do acantonamento privatista e secularista do religioso –, não significa uma resposta afirmativa no sentido da legitimidade da DSI e dos seus conteúdos (por exemplo, a defesa e os contornos do princípio da subsidiariedade). A leitura de Chenu e a teologia da libertação comprovam o sentido desta distinção.

Deixando de lado as teorias que negam, a partir dessa visão religiosa intimista, a legitimidade da DSI, esta tem de se confrontar com objecções pelo menos a três níveis: intra-ecclesial, intracristão e secularista. A segunda, para além do afloramento ao nível das fontes, não pode ser aqui tratada; quanto à última, em termos gerais, prende-se com a intervenção da Igreja no político e será considerada no modo de actuação. Vejamos, pois, a primeira – intraecclesial – e as razões apresentadas para essa intervenção.

mentum Mundi: Enciclopédia teologica, vol. 6, Barcelona, ³1986, p. 427) refere que, nos EUA, parte da doutrina sustenta, a partir de uma defesa do direito natural, um pensamento que, objectivamente, pode ser compreendido como “doutrina social”.

³³⁷ *Dei verbum*, n.º 10; *Veritatis Splendoris*, n.º

³³⁸ Cf. Igino GIORDANI, *Il messaggio sociale di Gesu*, Roma (trad.: *A mensagem social de Jesus*, Lisboa, 1959).

4.2.2.1. Crítica intra-eclesial

Numa perspectiva eclesial, há um conjunto de teses que, partindo da exigência da intervenção da Igreja no social e no político, considera conservadora e desadequada³³⁹ a doutrina social da Igreja.

4.2.2.1.1. Chenu e a DSI como ideologia

É paradigmática a tese de Marie-Dominique Chenu³⁴⁰, para quem a DSI não passaria de uma inadequada ideologia³⁴¹, vista como ferrete desvalorizador da Acção Católica, assente numa metodologia dedutiva e abstracta. Contra esta compreensão, sustenta a necessidade de uma metodologia indutiva e mobilizadora das ciências sociais. Na leitura de Chenu, a ruptura com o modelo leonino ter-se-ia consumado no Vaticano II e surgiria claramente no documento *Octogesima adveniens*, de Paulo VI.

A crítica à redução da DSI ao plano ideológico foi claramente enunciada por João Paulo II³⁴². Assim, na Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*³⁴³, afirma que a DSI não “é uma *ideologia*, mas a *formulação acurada* dos resultados de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da existência do homem, na sociedade e no contexto internacional, à luz da fé e da tradição eclesial. (...) Ela pertence, por conseguinte, não ao domínio da *ideologia*, mas da *teologia*, e especialmente da *teologia moral*”³⁴⁴.

4.2.2.1.2. Teologia da libertação

Paradigmaticamente pense-se na teologia da libertação³⁴⁵, que assume uma outra metodologia de análise e procede a uma radicalização da importância do

³³⁹ Logo a seguir ao Concílio, um conjunto de católicos “progressistas” sustentou que a DSI era “um empecilho para a devida mobilidade no encontro de Igreja e Mundo” (socorremo-nos da síntese de Rudolf WEILER, “Doutrina social católica e luta de classes”, *Concilium* (1977/125), p. 564-571, p. 561). Com uma série de perguntas à DSI, a partir de uma incorporação de uma série de instrumentos de análise marxista, cf., no mesmo número da *Concilium*, dedicado ao tema *Cristianismo e sociedade*, o artigo de Kuno FÜSSEL, “Aspectos teóricos da categoria «luta de classes»: um desafio para a doutrina social católica”, p. 572-580.

³⁴⁰ *La ‘doctrine social’ de l’église comme ideologie*, Paris, 1979. Infelizmente, não nos foi possível aceder à obra, o que permitiria uma consideração mais pormenorizada.

³⁴¹ Não é possível aprofundar aqui o conceito de ideologia.

³⁴² Charles E. Curran, *The moral theology of Pope John Paul II*, p. 63, sublinha que, apesar de não o referir, é indubitável que a referência é feita à tese de Chenu. Aliás, acusa o Papa de distorcer, em vários pontos, o texto de Paulo VI (p. 66).

³⁴³ Utilizamos a versão em língua portuguesa: *A solicitude geral da Igreja*, Lisboa, 1988.

³⁴⁴ *A solicitude geral da Igreja*, cit., n.º 41, p. 91.

³⁴⁵ Uma leitura crítica da teologia da libertação – que reconhece os problemas a que esta procura responder, a começar pelas estruturas de pecado, mas denuncia a sua inadequação e os seus perigos – é recorrente na obra de Joseph RATZINGER: cf. o “Prefácio à reedição de 2000” de

político na economia da salvação. Numa articulação entre marxismo e cristianismo, a partir dos pobres, da “voz das vítimas”, de uma “anamnesis do sofrimento”, reconhecendo-se no “paradigma do Êxodo”³⁴⁶, desenvolveu-se um *corpus* de intervenção social e política alternativo à DSI. Face à insustentabilidade de situações de opressão e miséria, converteram-se à metodologia marxista de análise, não faltando quem sofresse de uma triste cegueira ideológica³⁴⁷. Contudo, se essas situações devem ser denunciadas como incompatíveis com o Evangelho³⁴⁸, as vias de análise revelaram-se inadequadas. A DSI é que deve ser lida como uma “práxis cristã da libertação”³⁴⁹. Aliás, uma radicalização de certas posições no quadro da teologia da libertação desembocou em compromissos sórdidos e mesmo na teologia da violência.

4.2.2. As razões da DSI

Mais do que uma discussão com as propostas anteriores, que não é possível aqui, limitamo-nos a lembrar, tomando de empréstimo a síntese de Luíz Díaz Higarza³⁵⁰, as razões teológicas da DSI: antropológica, cristológica, eclesiológica, moral e escatológica.

a) *antropológica*: há uma visão do ser humano – uma “imagem do homem” – subjacente à DSI. Assume-se a sua fragilidade e a finitude, a sua dimensão de “ser com” (*Mitsein*): “não é conveniente que o homem esteja só”³⁵¹, lê-se no Génesis. Criada à imagem e semelhança de Deus, a pessoa

Einführung in das Christentum (trad.: *Introdução ao cristianismo*, S. João do Estoril, 2005, p. 7-19, p. 9-10; também *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 105-106).

³⁴⁶ Enrique DUSSEL, “O paradigma do Êxodo na teologia da libertação”, *Concilium* (1989/207), p. 86-99.

³⁴⁷ Vejam-se, por exemplo, as observações de Clodovis BOFF (*Cartas teológicas sobre o socialismo*, Petrópolis, 1989) sobre a sociedade cubana, que se podem ilustrar neste pequeno excerto: “Em Cuba a gente lava a alma e se consola dessa amargura contínua que se sente no trabalho junto ao povo, em contacto com suas dores. (...) Você me objeta que tudo isso, em Cuba, se consegue à base da supressão das liberdades. (...) Não, Cuba conseguiu tudo isso guardando fundamentalmente sua independência, dignidade e liberdade (...)” (p. 17). Aqui também é preciso se premunir contra as ilusões burguesas. Uma delas é pensar que só existe liberdade lá onde há pluralismo partidário” (p. 19). Também as posições de Ernesto Cardenal, no seu *Diário de Cuba*, tem comentários absolutamente incríveis, alguns dos quais reproduzidos em Martin KRIELE (*Befreiung und politische Aufklärung*, Freiburg im Breisgau, 1980; trad.: *Libertação e iluminismo político: uma defesa da dignidade do homem*, São Paulo, 1983, esp. p. 207-208).

³⁴⁸ Cf. *Liberdade cristã e libertação: Instrução da Congregação para a Doutrina da Fé*, Lisboa, 1986.

³⁴⁹ *Liberdade cristã e libertação*, cit., Cap. V.

³⁵⁰ “Fundamentación de la doctrina social de la Iglesia desde el Magisterio Social Católico”, in: Ángel GALINDO (ed.), *Enseñar hoy doctrina social de la Iglesia*, cit., p. 45-77.

³⁵¹ Gn 2, 18.

humana é centro, a implicar o respeito pela dignidade da pessoa humana, mas é simultaneamente “*ex-cêntrica*”;

b) cristológica: a DSI apresenta-se como resposta ao chamamento evangelizador do Senhor. É preciso “tudo instaurar em Cristo”, num processo de transformação do mundo de acordo com os critérios do Sermão da Montanha. Cristo é critério por excelência do humano, devendo a DSI contribuir decisivamente para a conformação do mundo de acordo com os valores do Reino;

c) eclesiológica: a Igreja tem um papel fundamental no anúncio do Evangelho. Enquanto comunidade do amor de Cristo é também missão, chamada ao testemunho (*martyrion*) e à solidariedade com todos os seres humanos, em espírito de serviço.

d) moral: a dimensão moral da questão social, reinterpretada em termos da complexidade do tempo, de forma a compreender outras dimensões – por exemplo, ambientais – é razão de intervenção profética da Igreja, que não pode permanecer indiferente, sob pena de infidelidade, à injustiça e ao desamor no mundo.

e) escatológica: a partir de uma revelação que se diz na história, a exigir uma leitura dos “sinais dos tempos”, a esperança no Reino de Deus – a vocação escatológica – impulsiona uma transformação das realidades do mundo, um outro modo de ser e conviver em que a ortodoxia se diz em ortopraxis.

4.3. *A natureza da intervenção*

A relação do *modus operandi* da religião no político, no quadro de um Estado Constitucional, tem sido conceptualizada de diferentes maneiras.

Reduzindo a complexidade³⁵², podemos recensear três modos de relação entre Estado e uma determinada confissão religiosa: união³⁵³, diferenciação e separação. O primeiro corresponde a um retrocesso que põe em causa os fundamentos do Estado Constitucional³⁵⁴, ao abrir as portas a uma neoconfessionalização que não reconhece a legitimidade da diferença e o pluralismo; o último,

³⁵² Do ponto de vista da institucionalização, pode ver-se, com mais desenvolvimentos e outras indicações bibliográficas, João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, cit., vol. II, Parte VI, Cap. III, onde se recortam os seguintes modelos: o religioso potestativo, proibido, substituído (o “político” como religioso) ou permitido (o religioso privatizado, isto é, a “religião domesticada”, ou o religioso parceirizado (modelo pluralista céptico e modelo “ecuménico”).

³⁵³ Também no texto se reduz, por comodidade expositiva, a complexidade. Com efeito, seria possível considerar as relações entre religião e poder político, sem que haja, no caso, uma igreja de suporte: cf., para este ponto, Rajeev BHARGAVA, “Political secularism”, in: *The Oxford handbook of political theory*, Oxford, 2006, p. 636-655, p. 639, que dá conta da pretensão dos nacionalistas hindus de erigirem o hinduísmo em religião nacional.

³⁵⁴ No limite, estaremos perante uma teocracia.

que corresponde à tradição francesa da separação, tem na sua génese o *corpus* republicano laicista³⁵⁵ que visa a erosão religiosa e assenta no preconceito da religião como um estádio a superar. A privatização é, fiel ao seu sentido original, uma privação³⁵⁶, sendo que, na óptica cristã, é uma infidelidade ao Evangelho³⁵⁷, tal como o é a confusão dos reinos, a negação, sob bandeira conservadora ou revolucionária, da sua distinção³⁵⁸.

Distinção – se quisermos de autonomia, mas não de separação – que pressupõe, como se lê na Encíclica, uma “recíproca relação” entre esferas³⁵⁹. Deste modo, não só se dá a “César o que é de César”, mas também – como sublinha Edith Stein³⁶⁰ – a “Deus o que é de Deus”, o que tende hoje a ser particularmente esquecido. Trata-se de um modelo não de imposição, mas de convencimento³⁶¹, em termos de um “diálogo político ecuménico”, como diz Michael Perry³⁶².

4.4. *A expressão da intervenção*

Como se exprime a intervenção no político e no social?

Um primeiro nível de intervenção passa pelo concurso na formação do carácter, do *êthos*³⁶³. Com efeito, não basta uma dimensão principal, sendo fundamental, para a observação das normas e dos valores, o carácter. Na ética, este é um dos aspectos que sublinhou magistralmente Aristóteles³⁶⁴. A *paideia* cristã³⁶⁵ é um caminho por excelência para um agir virtuoso. Mesmo Maquiavel,

³⁵⁵ A Conferência Episcopal Portuguesa (*A Igreja na sociedade democrática*, Lisboa, 2000, p. 16) advertiu que “[n]eutralidade religiosa não pode significar que o Estado seja anti-religião, fazendo da laicidade uma espécie de credo, tornando-o num Estado confessional de sinal contrário”.

³⁵⁶ Cf. Alastair HANNAY, *On the public*, London/New York, 2005, p. 71.

³⁵⁷ Vide Johannes Baptist METZ, *Zur Theologie der Welt*, 1968 (trad.: *Teologia do mundo*, Lisboa/Rio de Janeiro, 1969); para o enquadramento da obra de Metz, veja-se o capítulo da obra de Battista MONDIN, *I teologi della speranza*, Torino, (trad.: *Esperança marxista e esperança cristã*, Porto, 1972, p. 107-115).

³⁵⁸ Sobre a distinção entre os reinos como marca específica do cristianismo, que corresponde a uma linha de leitura consolidada, que é impossível reproduzir aqui, cf. entre nós, a reflexão de Miguel Baptista PEREIRA, *Modernidade e secularização*, cit., *passim*.

³⁵⁹ *Deus caritas est*, n.º 28.

³⁶⁰ *Una ricerca sullo Stato*, Roma, 1993 apud Andrea GIANNI, “Laicità dello Stato e dignità dell’ uomo: una riflessione antropologica”, *Communio* (2006/2006), p. 84-96, p. 91.

³⁶¹ Que não deve ser confundido com persuasão.

³⁶² *Love and power*, New York, 1991.

³⁶³ Para a distinção entre *êthos* e *éthos*, José Luís ARANGUREN, *Ética*, Madrid, 1979, p. 133-34. O primeiro significa o carácter e o segundo refere-se ao hábito ou costume, isto é, o “que engendra el *êthos*”.

³⁶⁴ *Ética a Nicómaco*, cit.

³⁶⁵ Uma *paideia* cristã, lida aqui em termos pessoais, não pode deixar de ser vista também à luz da educação de toda a humanidade a que procede Deus. Veja-se, a este propósito, S. Paulo e a intervenção de Deus como pedagogia, expressão de uma paciência na fé. Olegario GONZÁLEZ

que introduziu um novo paradigma no político, não deixou de referir a importância da virtude na cidade³⁶⁶. São necessários “hábitos do coração”, para usarmos com alguma liberdade uma célebre fórmula de Tocqueville; na Encíclica³⁶⁷, o Papa fala da necessidade de uma “formação do coração”^{367a} que passa pelo encontro com Cristo. Com efeito, à luz desse encontro, dessa relação com Deus, as virtudes são “cristamente plenificadas”³⁶⁸.

Há uma importante acção no plano das *motivações*. No diálogo com Ratzinger, Habermas³⁶⁹ chamava a atenção para as grandes exigências motivacionais da democracia, do empenhamento participativo dos cidadãos em termos de bem comum. Assim, a religião pode ser um importante suplemento motivacional³⁷⁰ que concorre para a manutenção do Estado constitucional. No quadro do catolicismo, a eucaristia é fonte de participação cidadã³⁷¹, alicerce da caridade³⁷². A imagem do Senhor que lava os pés é a interpelação para o verdadeiro poder entendido como serviço: “(...) que o maior entre vós seja como o menor, e aquele que manda como aquele que serve³⁷³. Trata-se de uma interpelação para a “morte da vontade-de-poder própria”³⁷⁴.

DE CARDEDAL (*Dios*, cit., p. 270-271) recorda S. Ireneu (*Adversus Haereses*, IV, 28, 2) e a defesa de uma “pedagogia divina, com economias diferenciadas”, bem como Lessing e a “educação do género humano” (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777). Realça ainda que o termo *musar*, que exprime repressão e castigo, aparece traduzido nos LXX como *paideia* (p. 271). Para o conceito no pensamento grego, cf. “*Paideia*”, in: *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, München, 1979, c. 408-409 e, evidentemente, Werner JÄGER, *Paideia: die Formung des griechischen Menschen*, Berlin, 1936 (trad.: *Paideia: a formação do homem grego*, Lisboa).

³⁶⁶ Aspecto que tem sido, aliás, objecto de revalorização: pense-se, por exemplo, em J. G. A. POCKOCK (*The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*; Princeton, 1995, e o chamado “momento maquiavélico”, importante no quadro do “humanismo cívico”).

³⁶⁷ *Deus caritas est*, n.º 31.

^{367a} Sobre este *topos*, cf. Maria Luisa di PIETRO, “Charity and the formation of the heart”, in: Lívio MELINA/Carl ANDERSON (ed.), *The way of love*, cit., p. 352-364.

³⁶⁸ *Glaubhaft ist nur Liebe*, cit., p. 122.

³⁶⁹ “Stellungnahme – Professor Dr. Jürgen Habermas”, *Zur Debatte* (2004/1) [trad: “Posição”, *Estudos* (2004/3), p. 45-55, p. 48].

³⁷⁰ Para este ponto, cf., com mais desenvolvimentos, o que escrevemos em “Pessoa, dignidade e cristianismo”, in: Jorge de Figueiredo DIAS/José Joaquim Gomes CANOTILHO/José de Faria COSTA (Org.), *Ars iudicandi: Estudos em homenagem ao Prof. Doutor António Castanheira Neves*, vol. I: *Filosofia, teoria e metodologia* (em vias de publicação).

³⁷¹ Sobre este ponto, o nosso *Eucaristia e cidadania* (a publicar).

³⁷² O Cardeal Roger ETCHEGARAY (“O Pão Eucarístico, fonte de partilha e solidariedade”, *Theologica* 34 (1999), p. 355-360) cita o Cardeal Ratzinger que diz: “apenas celebra realmente a Eucaristia aquele que a completa no serviço divino de todos os dias que é o amor fraterno” (p. 355). Cf. agora Bento XVI, *Deus caritas est*, cit., n.º 14: “Uma Eucaristia que não se traduza em amor concretamente vivido, é em si mesma fragmentária”; também *Sacramento da caridade: Exortação Apostólica Pós-Sinodal*, Prior Velho, 2007.

³⁷³ Lc 22, 25-27. Relembre-se também o episódio dos filhos de Zebedeu (Mt 20, 20-28).

³⁷⁴ Hans Urs von BALTHASAR, “Deus todo-poderoso”, *Communio* 1 (1984), p. 209-217, p. 217.

Na doutrina, sublinha-se, aliás, o papel das expectativas constitucionais. Isensee define-a como o “modelo (*Leitbild*), a que aspira a constituição, mas não sancionado através de um dever jurídico (*Rechtsgebot*), de exercício, conforme ao bem comum, da liberdade jusfundamental”³⁷⁵. Expressam, assim, a responsabilidade do cidadão pelo bem comum, sendo deveres éticos, enraizados no *ethos* da cidadania.³⁷⁶

Há também uma acção no plano dos *fundamentos*. Não apenas um conjunto de valores fundamentais do Estado Constitucional resultaram do contributo decisivo do cristianismo – em muitos casos, está na sua génese –, como, em sociedades marcadas pelo pluralismo, este – e aqui especificamente a DSI – concorre para um “consenso por sobreposição”³⁷⁷.

Naturalmente, o centrarmo-nos neste plano do contributo do religioso não equivale à sua *redução* a uma dimensão funcional, assente na relevância³⁷⁸, que anima alguns a propor a sua *superação* em sociedades complexas, na medida em que poderia agora ser desempenhada por outras instâncias. Mais: a *redução ao nível funcional* anda, não raro, a par com uma *redução de conteúdos*, em termos de uma depuração daqueles considerados inadequados ao tempo – e esta reivindicação tanto é externa, como interna ao próprio cristianismo. Neste último caso, confunde-se a questão das linguagens da transmissão com os próprios conteúdos, mutilando a especificidade do cristianismo. Redução que é, não raro, um moralismo que transforma, por exemplo, a centralidade da fé na ressurreição num mero símbolo de algo que nunca teria acontecido.

A tentativa de redução passa também pela *negação de uma pretensão de verdade*, considerada como expressão de um pensamento pré-moderno incapaz de tolerância³⁷⁹. Esta crítica ilustra-se em clássicos, mas explicita-se também na modernidade tardia que, sob o nome de pós-modernidade, prega a equivalência das religiões, no limite, a menos-valia do legado judaico-cristão que, com a sua pretensão monoteísta e a consequente recusa da pluralidade de deuses, traria a marca do totalitário³⁸⁰.

³⁷⁵ “Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen an die Grundrechtsausübung”, in: ISENSEE/KIRCHHOF, *Handbuch des Staatsrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. V, cit., § 115, p. 436; *vide* também, na literatura alemã, para além do texto seminal de Krüger, em relação à esfera ambiental, Christian CALLIESS, *Rechtsstaat und Umweltstaat: zugleich ein Beitrag zur Grundrechtsdogmatik in Rahmen mehrpoliger Verfassungsverhältnisse*, Tübingen, 2001, p. 559-562.

³⁷⁶ *Grundrechtsvoraussetzungen und Verfassungserwartungen*, cit., § 115, p. 453.

³⁷⁷ John RAWLS, *Political liberalism*, New York, 1993.

³⁷⁸ Sobre outras dimensões Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, 2004, p. 204-206, que se refere a uma tríplice compreensão da religião: para além da funcionalista (relevância), fenomenológica (sentido) e teológica (verdade).

³⁷⁹ Olegario GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, cit., p. 220.

³⁸⁰ Esta posição é ilustrada, por exemplo, na obra de Jan ASSMANN (para uma introdução, *v. idem*, “Monotheism and its political consequences”, in: Bernhard GIESEN/Daniel ŠUBER (ed.),

Na Encíclica, recusa-se claramente a redução funcional do cristianismo – e já agora também, como vimos, a instrumentalização da caridade, degradada a teia de captação de “almas”. Afirma-se a existência de um Deus verdadeiro, de uma natureza humana verdadeira³⁸¹.

3.5. *Conteúdos da intervenção*

Em relação ao conteúdo da intervenção, importa sublinhar a existência de um conjunto de princípios da DSI³⁸², sendo a dignidade da pessoa humana o princípio fundante³⁸³, solo em que se enraízam os outros princípios – estruturantes –, a saber: bem comum, subsidiariedade e solidariedade. Este quadro é fundamental para a leitura do político e do social, da caridade e da justiça.

Consideremo-los, pois, mais de perto.

4.5.1. *A dignidade da pessoa humana*

Na herança judaico-cristã, a dignidade da pessoa humana encontra desde logo o seu fundamento no relato do Génesis: o ser humano foi criado à “imagem e semelhança”. Mas, no cristianismo, a assunção da condição humana pela Encarnação de Deus – o fazer-se carne – é um elemento central na defesa da dignidade. Dignidade que é violada sempre que a pessoa é coisificada, o que se traduz também numa inobservância da justiça e da caridade. Dignidade de cada ser humano enquanto ser humano, do “próximo” e não do “consócio”³⁸⁴.

Dignidade da pessoa humana que se tornou, com o concurso de outros contributos culturais (Kant, à cabeça), um elemento fundamental do tipo Estado Constitucional e de outras entidades políticas³⁸⁵ que não revestem a forma de

Religion and politics, cit., p. 141-159), que reconhece que não foi o monoteísmo que inventou a violência. Criticamente, com uma síntese das principais teses de Assmann, nomeadamente a “distinção mosaica”, ou seja, a introdução de um código binário verdadeiro/falso no domínio religioso, cf. Joseph RATZINGER, *Glaube, Wahrheit, Toleranz*, cit., p. 187-191, 193-200.

³⁸¹ *Deus caritas est*, cit., n.º 9.

³⁸² *Compendio*, cit., n.º 160 ss.

³⁸³ Aliás, este é o princípio fundante onde convergem crentes e descrentes, sem prejuízo das controvérsias quanto à sua fundamentação e densificação. No primeiro caso, é conhecida a crítica à teoria de Robert SPAEMANN, no sentido de que, sem o cristianismo, é impossível fundar a dignidade da pessoa humana: entre nós, cf., criticamente, José Joaquim Gomes CANOTILHO, “A teoria da constituição e as insinuações do hegelianismo democrático”, in: J. A. Pinto RIBEIRO, *O homem e o tempo: Liber Amicorum para Miguel Baptista Pereira*, Porto, 1999, p. 415-418.

³⁸⁴ Para estes dois sistemas de referência, cf. Karol WOJTYLA, *The acting person*, Dordrecht, 1980 (trad.: *Persona y acción*, Madrid, 1982, p. 340 ss.): “[I]a idea de prójimo está íntimamente relacionada con el hombre en cuanto tal y con el mismo valor de la persona, prescindiendo de todas sus relaciones con una u otra comunidad o con la sociedad” (p. 341).

³⁸⁵ No caso da União, para além de abrir a Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia, pense-se na jurisprudência do Tribunal de Justiça das Comunidades. Um exemplo recente

Estado (v.g., União Europeia), capaz de gerar um “consenso por sobreposição”, como diria Rawls. Mas dignidade que está hoje ameaçada:

a) desde logo, ao nível, historicamente recorrente, da sua violação e dos direitos que nela se enraízam: a Encíclica, recorda, aliás, palavras de João Paulo II, no sentido de “fazer triunfar o respeito pelos direitos e necessidades de todos, especialmente dos pobres, humilhados e desprotegidos”³⁸⁶;

b) também por teses que enfraquecem a dignidade da pessoa humana, multiplicando as dignidades³⁸⁷ e confundindo o necessário respeito pela criação e pelas criaturas com um ataque a um personocentrismo ecologicamente aberto, que deve continuar a ser o fundamento do Estado Constitucional;

c) associada, em regra, com o anterior, verifica-se que é a própria “imagem do homem”³⁸⁸ que alicerça o Estado Constitucional que, em virtude dos naturalismos redutores, a que não é alheia uma componente mítica³⁸⁹, está hoje em causa. Se a questão não é desconhecida – basta pensar no peso do cientismo no século XIX, de um “oitocentismo” mutilante –, as novas leituras naturalistas “duras”³⁹⁰, especialmente de matriz genética ou providas das neurociências,

é dado pelo chamado caso Omega (C-36/02, *Omega Spielhallen-und Automatenaufstellungs GmbH v. Oberbürgermeisterin der Bundesstadt Bonn*, de 14 de Outubro de 2004). Trata-se da proibição de um jogo que consiste num homicídio simulado, o que foi apresentado como violação das liberdades económicas: para um comentário, cf. Enza PELLECCIA, “Corte europea di giustizia, causa C-36/02, sentenza 14 ottobre 2004, com nota di Enza PELLECCIA, Il caso Omega: la dignità umana e il delicato rapporto tra diritti fondamentali e libertà (economiche) fondamentali nel diritto comunitario”, *Europa e diritto privato* (2007/1), p. 181-194.

³⁸⁶ *Deus caritas est*, n.º 30. No entanto, a “opção preferencial pelos pobres” não significa, como pretende Alberto DONATI, *La concezione della giustizia nelle vigenti costituzioni*, Napoli, 1998, p. 115-116, uma “opzione tradizionale per l’economia di sussistenza, per il mantenimento della miséria materiale e culturale, poichè, oggi, come ieri, tanto più grande à tale miséria, tanto più possente è il suo potere ed il suo prestigio”. Leitura que não sobrevive a uma leitura dos documentos do Magistério. Aliás, mesmo do ponto de vista histórico, há uma sobrevalorização do contributo calvinista para o capitalismo, nomeadamente das teses de Max Weber: cf., criticamente, Hugh TREVOR-ROPER (*Religion, the reformation and social change*, 1972; trad.: *Religião, reforma e transformação social*, Lisboa, 1981) e Michael NOVAK, *The spirit of democratic capitalism*, 1982 (trad.: *O espírito do capitalismo democrático*, Coimbra, 1985). Vejam-se também os estudos de Braudel sobre o capitalismo (v. g., para uma introdução, Fernand BRAUDEL, *La dynamique du capitalisme*, Paris, 1985 (trad.: *A dinâmica do capitalismo*, Lisboa, 1985).

³⁸⁷ Sobre esta questão, cf. João Carlos LOUREIRO, *Pessoa, dignidade e cristianismo*, cit.

³⁸⁸ Trata-se de um conceito geral, sem prejuízo da sua utilização no domínio do direito: cf., para a sua discussão, entre nós, falando de “base antropológica”, José Joaquim Gomes CANTILHO, *Direito constitucional e teoria da constituição*, Coimbra, 2003, p. 248-249. Em termos gerais, a questão é tema recorrente na doutrina alemã-federal: cf., por exemplo, Peter HÄBERLE, *Das Menschenbild im Verfassungsstaat*, Berlin, 1988.

³⁸⁹ Sublinhando precisamente este aspecto, cf. Joseph RATZINGER, *Guardare Cristo: Esercizi di fede, speranza e carità*, 2006 (há agora tradução portuguesa: *Olhar para Cristo: Exercícios de fé, esperança e caridade*, Coimbra, 2007, p. 38-39, n. 9).

³⁹⁰ Criticamente, defendendo um naturalismo aberto, cf. Jürgen HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, cit.

põem em causa a visão do ser humano como livre e responsável, condição básica da ética e do direito.

Em *Deus caritas est*, não se ignoram a dignidade³⁹¹, a responsabilidade e a liberdade, sublinhando uma antropologia unitária³⁹² que não pode deixar – e não o é na Encíclica – de ser considerada em termos de caridade.

4.5.2. *Bem comum*

O bem comum, princípio estruturante da DSI, foi, na modernidade, confrontado com dois desafios³⁹³: por um lado, quanto à categoria do bem³⁹⁴; por outro, questionou-se o comum³⁹⁵.

O bem comum é, em primeiro lugar, um elemento que deve ser prosseguido pelas pessoas (universalidade da responsabilidade)³⁹⁶ e pelas várias instituições, podendo falar-se de uma pluralidade de formas de expressão, que vão desde o bem comum familiar ao bem comum mundial, passando pelo bem comum empresarial ou do Estado³⁹⁷. Esta pluralidade traduz-se, pois, na recusa de que qualquer uma das esferas, por si só, permita a realização do bem comum, exigindo-se o concurso e a articulação³⁹⁸.

O bem comum específico da *civitas*, se quiséssemos empregar a formulação tomista³⁹⁹, é instrumental no sentido de não ser básico, mas antes destinado

³⁹¹ N.º 4

³⁹² Sobre este ponto, cf. *Deus caritas est*, n.º 5.

³⁹³ Peter KOSŁOWSKI, “Gemeinwohl des Staates und der kleineren Gemeinschaften: die Gliederung des Gemeinwohls”, in: Peter KOSŁOWSKI (Hrsg.), *Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus: zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politischer Sezession und Kirchentrennung*, Stuttgart/Bad Cannstat, 1999, p. 1-14.

³⁹⁴ Impossibilidade de realização do bem como *intentio directa*: cf. Peter KOSŁOWSKI, *Gemeinwohl des Staates*, cit.

³⁹⁵ Pense-se em parte do pensamento liberal, para quem estamos perante um não-existente: recordemo-nos de Mandeville, em *A Fábula das Abelhas*, que sustenta que as públicas virtudes seriam o resultado de vícios privados.

³⁹⁶ *Compendio*, cit., n.º 165, p. 118.

³⁹⁷ Cf. *Compendio*, cit., n.º 165, p. 118.

³⁹⁸ O paralelo com a teoria das “esferas da justiça” de Michael WALZER (*Spheres of justice: a defence of pluralism and equality*, Oxford/Cambridge, 1983; trad.: *As esferas da justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade*, Lisboa, 1999) é evidente. Contudo, não se devem apagar as diferenças: como regista Dominique GREINER [“Le bien commun à l’épreuve des éthiques procédurales: pour une réinterprétation des sources théologiques”, *Revue d’Éthique et de Théologie Morale* (2006/241), p. 119-144, p. 134], «la tradition du bien commun affiche plus fondamentalement que la perspective des sphères de justice, une prétention normative générale et transversale».

³⁹⁹ *De Regno apud* John FINNIS, “Public good: the specifically political common good in Aquinas”, in: David F. FORTE, *Natural law and contemporary public policy*, Washington, D.C., 1998, p. 174-209.

à salvaguarda dos bens fundamentais⁴⁰⁰. É entendido como “o conjunto de todas as condições da vida social que consintam e favoreçam o desenvolvimento integral da personalidade humana”⁴⁰¹.

Trata-se de uma concepção *aberta* de bem comum, sublinhando-se as dimensões procedimentais e epocais. Criticam-se, pois, concepções monistas de bem comum que acabaram, violando os seus direitos, por sacrificar a pessoa ao colectivo (nação ou revolução). O lastro teológico funciona como elemento de não absolutização do bem comum: por um lado a partir de uma teoria analógica do bem comum, afirma-se que, em termos plenos, só existe na comunhão de todos em Deus⁴⁰²; por outro, a pessoa humana tem de ser respeitada.

Instituição com especiais responsabilidades na matéria é, sem dúvida, o Estado. Mas adverte-se para a tentação de “sobreteologização do político”⁴⁰³, da tentativa de utilização dos meios políticos como forma de instauração de um Reino. Além disso, os chamados corpos intermédios são elementos essenciais nesse processo de realização do bem comum, ideia que explicitaremos em sede de princípio da subsidiariedade.

Numa teoria do bem comum, e com específica relevância na questão da justiça e da caridade, considera-se o destino universal dos bens e a questão do acesso à propriedade.

4.5.3. *Subsidiariedade*

Quanto ao princípio da subsidiariedade, embora se possam encontrar antecedentes, nomeadamente em Aristóteles, S. Tomás de Aquino e no pensamento, de matriz calvinista, de Altúcio⁴⁰⁴, não há dúvidas que o desenvolvimento

⁴⁰⁰ John FINNIS, *Public good*, cit., p. 192.

⁴⁰¹ João XXIII, *Mater et Magistra; Gaudium et Spes*, 74 § 1: “o conjunto das condições da vida social que permitem aos homens, às famílias e aos grupos realizarem-se mais completa e facilmente”.

⁴⁰² Dominique GREINER, *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales*, cit., p. 132.

⁴⁰³ A expressão é de Ratzinger, citado por Dominique GREINER, *Le bien commun à l'épreuve des éthiques procédurales*, cit., p. 130) no quadro de uma leitura do pensamento político de S. Agostinho.

⁴⁰⁴ Fundamental é aqui a *Politica methodice digesta*; partindo de premissas que nada têm a ver com o modelo individualista da Modernidade, sustenta que o homem é um animal simbiótico, partícipe de uma série de comunidades, em que a comunidade política tem um papel supletivo. Reconhecendo ao povo a soberania, faz da crítica da tirania de exercício uma peça-chave da sua teoria. Não lhe interessa a bondade ou maldade do príncipe, mas se respeita, ou não, a autonomia das comunidades. Sobre o pensamento de Althusius, cf., *inter alia*, Henk E.S. WOLDRING, “The constitutional state in the political philosophy of Johannes Althusius”, *European Journal of Law and Economics* 5 (1998), p. 123-132; Chantal MILLION-DELSOL, *L'état subsidiaire*, Paris, 1992, p. 47-60; também um conjunto de estudos reunidos em Giuseppe DUSO/ Werner KRAWIETZ/ Dieter WYDUCKEL (Hrsg.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie der frühen Föderalismus*, Berlin, 1997.

teorético de base⁴⁰⁵ foi fruto da doutrina social da Igreja⁴⁰⁶, tendo encontrado expressão num conjunto de documentos, nomeadamente na Encíclica *Quadragesimo anno*⁴⁰⁷, de Pio XI, datada de 15 de Maio de 1931, sendo reiterado por João XXIII⁴⁰⁸, no Concílio Vaticano II⁴⁰⁹ e no pontificado de João Paulo II⁴¹⁰. Etimologicamente reconduzido ao vocábulo latino *subsidium* – como apoio ou prestação auxiliar –, então empregue na linguagem militar para se referir às *subsidiarii cohortes*. Trata-se de um princípio que, no quadro da doutrina social da Igreja, se refere às relações entre as pessoas e as instituições e, no plano institucional, entre as diferentes “sociedades”⁴¹¹. Nas discussões, que extravasam o domínio da DSI – aqui o nosso centro de interesse –, recorta-se um princípio *multidisciplinar* (v.g., teologia, sociologia, direito, ciência política), *multidimensional* (a começar pela relação pessoa/sociedade, mas continuando noutros níveis, como se ilustrará no texto) e *multifuncional* (garantia e promoção).

Em sede de teoria política e constitucional⁴¹², registre-se o contributo do pensamento liberal, nomeadamente de Immanuel Kant, Wilhelm von Humboldt, Silvester Jordan, Joseph Eötvös e Robert von Mohl⁴¹³. Contudo, o princípio da subsidiariedade não é indiferente à história, variando as tarefas prosseguidas pelas diferentes formações sociais, numa linha de “respeito” da sua especificidade, ou seja, na moderna linguagem dos sistemas, falaríamos de *autopoiesis*⁴¹⁴. Mais: à tradicional interpretação em vestes protectivas ou garantísticas acresce a leitura em termos promocionais, ou seja, de reforço ou incremento da autono-

⁴⁰⁵ Sem que se limite, desta forma, o alcance do princípio, pois, como já resulta do texto, não é específico da DSI. Aliás, em abono dessa tese, para além da referência à sua origem pré-cristã, Arthur KAUFMANN (*Rechtsphilosophie*, München, ²1997, p. 224) considera Abraham Lincoln opositor por excelência da ideia.

⁴⁰⁶ Cf. Walter KERBER, *Sozialethik*, cit., p. 60-65; também J. BEYER, “Principe de la subsidiarité ou «juste autonomie» dans l’Église”, *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1986), p. 801-822.

⁴⁰⁷ N. os 79-80: “Verdade é, e a história o demonstra abundantemente, que, devido à mudança de condições, só as grandes associações podem hoje levar a efeito o que antes podiam até as mais pequenas. Permanece, contudo, imutável aquele solene princípio da filosofia social: (...) passar para uma sociedade maior e mais elevada o que as comunidades menores e inferiores podiam realizar, é uma injustiça, um grave dano e perturbação da boa ordem social” (in: *Rerum Novarum / Quadragesimo Anno*, Lisboa, 1991, p. 103).

⁴⁰⁸ *Mater et Magistra*, 54 e 118, respectivamente p. 168 e 206 da edição utilizada (*Mater et Magistra/A Igreja Mãe e Educadora*, Lisboa); também *Pacem in Terris* (1963).

⁴⁰⁹ *Gaudium et Spes* (n.º 86) e no Decreto *Gravissimum educationis* (n.º 3 e 6).

⁴¹⁰ *Centesimus Annus*, 48 (p. 106 da edição utilizada: *Centesimus Annus: Carta encíclica do Sumo Pontífice João Paulo II*, Lisboa, 1991).

⁴¹¹ *Compendio*, cit., n.º 186.

⁴¹² Para a discussão na doutrina constitucional, cf. o que escrevemos em *Constituição e biomedicina*, vol. 1, I.4.

⁴¹³ Josef ISENSEE, *Subsidiaritätsprinzip*, cit., p. 44-70.

⁴¹⁴ Precisamente neste sentido, cf. Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 65-66.

mia das formações sociais⁴¹⁵. Neste sentido, o princípio da subsidiariedade sublinha aspectos de parceria e não de autarquia em relação ao Estado⁴¹⁶. Assim, não deve ser lido, como pretende um conjunto de autores como uma hipervalorização, agora do mercado e não do Estado, sem respeito das especificidades das formações sociais, sem tomar a sério o chamado “terceiro sector”, o que se traduz numa “colonização do mundo da vida”⁴¹⁷. Vieira de Andrade⁴¹⁸ sublinhou que estamos mais perante um limite do que face a uma regra que apontasse para a excepcionalidade da intervenção do Estado.

Mais recentemente, o princípio da subsidiariedade tem, em virtude da sua utilização no domínio jurídico, estado na ribalta. Por um lado, sublinhe-se a importância no direito comunitário⁴¹⁹; por outro, no interior dos Estados, tem sido crescentemente mobilizado para captar os vários níveis de organização do poder, mesmo em comunidades políticas, que não assumem vestes federais⁴²⁰.

Também ao nível da comunidade internacional tem sido mobilizado um modelo de *subsidiariedade*. A comprová-lo, as propostas de Wolfgang H. Reinicke e de Jan M. Witte⁴²¹, que sugerem a atribuição, a um conjunto de actores não-estatais, como as organizações não-governamentais e as empresas, de competências para a elaboração de alguns aspectos de políticas públicas, criando-se, assim, em sua opinião, uma “verdadeira sociedade civil global”⁴²².

⁴¹⁵ Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 199-200. Assim, a subsidiariedade não tem apenas uma dimensão negativa – se quisermos, de respeito de uma esfera de acção –, mas também positiva que recupera a ideia que desvela a etimologia e que aponta para auxílio e promoção.

⁴¹⁶ Cf. Angela C. CARMELLA, “A Catholic view of law and justice”, in: Michael W. McCONNELL/Robert F. COCHRAN, Jr./Angela C. CARMELLA (ed.), *Christian perspectives on legal thought*, New Haven/London, 2001, p. 255-276 p. 268, que, no entanto, fala de autonomia e não de autarquia.

⁴¹⁷ Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 201.

⁴¹⁸ “Supletividade do Estado e desenvolvimento”, in: Mário PINTO/António Leite GARCIA/SEABRA, João, *Gaudium et Spes*, cit., p. 113-124.

⁴¹⁹ Na doutrina, cf., entre nós, Margarida Salema d’Oliveira MARTINS, *O princípio da subsidiariedade em perspectiva jurídico-política*, Coimbra, 2003, p. 89-325; Fausto de QUADROS, *O princípio da subsidiariedade no direito comunitário após o Tratado da União Europeia*, Coimbra, 1995.

⁴²⁰ Na CRP, cf. o art. 6.º/1 e o art. 7.º/6. Na doutrina, para além da dissertação de Margarida Salema d’Oliveira MARTINS, *O princípio da subsidiariedade*, cit., v. Jorge MIRANDA/Rui MEDEIROS, *Constituição portuguesa anotada*, t. I, Coimbra, 2005, p. 78 e 84; José Joaquim Gomes CANOTILHO/Vital MOREIRA, *Constituição da República Portuguesa anotada*, vol. I, 2007, p. 233-234, 245-246.

⁴²¹ “Interdependence, globalization, and sovereignty: the role of non-binding international legal accords”, in: Dinah SHELTON (ed.), *Commitment and compliance: the role of non-binding norms in the international legal system*, New York, 2000, p. 75-100, p. 92-3.

⁴²² *Interdependence, globalization, and sovereignty*, cit., p. 93.

A subsidiariedade⁴²³ é hoje um elemento-chave de uma teoria da diversidade rectamente entendida⁴²⁴. Também no domínio da justiça e da caridade a revalorização da responsabilidade pessoal e a importância dos diferentes actores, aos vários níveis, incluindo o mundial, em que, como referimos, se tem vindo a constituir uma verdadeira sociedade civil, são elementos irrenunciáveis de sociedades políticas bem ordenadas. Mais: à semelhança do que se passa com a cidadania, em que assistimos a uma multiplicidade de cidadanias, a caridade diz-se no plural, podendo falar-se, *inter alia*, de uma caridade política, social, familiar e cultural/intelectual^{424a}.

4.5.4. *Solidariedade*

Vimos já que a solidariedade é virtude⁴²⁵ e princípio. Nesta última dimensão, a solidariedade prende-se com a estruturação institucional⁴²⁶, é “princípio social ordenador das instituições com base no qual devem ser superadas as “estruturas de pecado” que dominam as relações entre as pessoas e os povos, superadas e transformadas em estruturas de solidariedade, mediante a criação ou a oportuna modificação de leis, regras de mercado, ordenamentos”⁴²⁷.

Na Encíclica, a importância das relações de interdependência entre os povos, não sendo desconhecida – referem-se os meios de acção internacio-

⁴²³ Não vamos aqui analisar a articulação entre subsidiariedade, diversidade e educação, que exigiria um tratamento específico que vai muito para lá do nosso objecto de análise. Recorde-se, no entanto, a relação entre certas políticas, nomeadamente educativas, e os efeitos na esfera do religioso. Fernando CATROGA (*Entre deuses e césores*, cit., p. 390), falando do declínio confessional na Europa, refere que “nos países protestantes, o recesso foi mais prematuro do que nos católicos. A ressalva, nesta última região, é o caso francês onde a emergência de uma precoce erosão não foi alheia – entre outros factores – a uma contínua política educativa inspirada na laicidade”.

⁴²⁴ A referência à diversidade tem assumido vestes profundamente diferenciadas. Um dos elementos da nova tríade constitucional, a par da segurança e da solidariedade [cf. Eberhard DENNINGER, “Sicherheit/Vielfalt/Solidarität: Ethisierung der Verfassung?”, in: Ulrich K. PREUSS, *Zum Begriff der Verfassung: die Ordnung des Politischen*, Frankfurt a. M., 1994; idem, “Nachwort”, in: Johannes BIZER/Hans-Joachim KOCH (Hrsg.), *Sicherheit, Vielfalt, Solidarität*, cit.; entre nós, Paulo Castro, “Diversidade, solidariedade e segurança (notas em redor de um novo programa constitucional)”, *Revista da Ordem dos Advogados* 62 (2002), p. 829-842], a diversidade tem sido mobilizada, no quadro de um relativismo corrosivo, para alicerçar discursos, como o da homossexualidade e o projecto dos chamados “casamentos do mesmo sexo”, que não se afiguram aceitáveis.

^{424a} O Papa, socorrendo-se da clássica fórmula de Rosmini, tem falado de caridade intelectual. Mais: afirmou que “forse dovrei scrivere un nuovo capitolo dell’ Encíclica *Deus Caritas est* sulla carità intellettuale” (para este tema, cf. agora Lorenzo LEUZZI (ed.), *La carità intellettuale*, cit.

⁴²⁵ Também virtude cristã, pois, como sublinha Marciano VIDAL (*Para comprender la solidaridad*, cit., p. 80) nela se espelham “opções evangélicas: cf. *Sollicitudo rei socialis*, n.º 38.

⁴²⁶ *Catecismo*, cit., n.º 193, p. 135.

⁴²⁷ *Compendio*, cit., n.º 193, p. 135.

nais⁴²⁸ e destaca-se o papel da Caritas⁴²⁹ – não é particularmente sublinhada, mas não é este o núcleo do documento. A solidariedade concretiza-se em várias vias⁴³⁰: política, económica e social. Além disso, diz-se em rede que, como referimos, não fica confinada às fronteiras intra-eclesiais ou nacionais.

Uma última palavra para sublinhar que a “civilização do amor”, para usarmos uma conhecida formulação de Paulo VI, é um recurso essencial para a construção de uma cultura e de práticas de solidariedade. Com efeito, as matrizes utilitaristas dominantes revelam aqui os seus limites: em sociedades altamente complexas é também cada vez mais necessária a solidariedade que se enraíza na verdadeira caridade⁴³¹, que se deixa interpelar pelo rosto(s) do(s) outro(s). Pois, “o amor é a atmosfera do Paraíso, onde se respira a divindade” e “[f]ora do amor, gira o Oceano da estupidez”⁴³².

5. Conclusão

“Deus não é uma palavra bonita que está acima da realidade: se Deus não estiver presente, nada funcionará. Quando se põe Deus de parte, tudo muda. Podemos observar esta realidade na história. (...) [O]nde Deus foi posto de lado, vemos que o homem foi amputado: em nome do empenho social, puseram Deus de parte; mas, deste modo, também destruíram a verdadeira responsabilidade social”

Joseph RATZINGER⁴³³

A primeira Encíclica do Pontificado de Bento XVI é um notável escrito sobre o amor nas suas várias dimensões. No domínio do político e do social, da justiça e da caridade, assume-se a autonomia entre política e religião, Estado e Igreja(s). O fantasma restauracionista que atormenta algumas mentes, que temem o regresso

⁴²⁸ “O presente põe à nossa disposição inumeráveis instrumentos para prestar ajuda humanitária aos irmãos necessitados, não sendo os menos notáveis entre eles os sistemas modernos para a distribuição de alimento e vestuário, e também para a oferta de habitação e acolhimento. Superando as fronteiras das comunidades nacionais, a solicitude pelo próximo tende, assim, a alargar os seus horizontes ao mundo inteiro” (N.º 30).

⁴²⁹ *Deus caritas est*, n.º 31.

⁴³⁰ Neste ponto, socorremo-nos de Marciano VIDAL, *Para comprender la solidaridad*, cit., p. 135 ss.

⁴³¹ Cf. Pierpaolo DONATI, *Pensiero sociale cristiano*, cit., p. 150.

⁴³² Igino GIORDANI, *Diário de fogo*, 1983, p. 55 (1948).

⁴³³ *Nuove irruzioni dello Spirito*, cit., p. 81.

a confessionalismos ilegítimos, não tem lugar no modelo defendido. O Estado de direito é um “Estado de distância”⁴³⁴ também no plano religioso e confessional.

Mas o texto assume claramente a dimensão sócio-política da mensagem cristã⁴³⁵, reafirma a importância da doutrina social da Igreja. Há, pois, em termos principiais, um “amor político”⁴³⁶, que não segue, no entanto, os caminhos metódicos, nomeadamente a utilização da chave de leitura marxista, propugnada pela teologia da libertação. O cristianismo em geral e o *corpus* da doutrina social da Igreja em particular surgem como instâncias críticas dos modelos vigentes, recusando a sacralização dos poderes do mundo⁴³⁷, reivindicando uma ordenação justa, mas também assumindo as tarefas próprias da Igreja nos territórios da caridade. Numa era predominantemente de direitos⁴³⁸, e sem esquecer as vítimas da exploração, não deixa também de sublinhar a importância dos deveres⁴³⁹.

A Encíclica é, assim, convite à resposta fermentante (profética⁴⁴⁰) dos cristãos no mundo – onde estão, mas de onde⁴⁴¹ não são⁴⁴² –, chamados à

⁴³⁴ A fórmula é de Kloepfer (v., entre nós, José Joaquim Gomes CANOTILHO, *Direito constitucional e teoria da constituição*, Coimbra, 72003); cf., em relação às confissões religiosas, Paul KIRCHHOF, *Die Erneuerung des Staates: eine lösbare Aufgabe*, Freiburg/Basel/Wien, 2006, p. 51.

⁴³⁵ Importa, sem prejuízo das pontes dialógicas, acentuar a especificidade cristã e a identidade eclesial. Como nos recorda mais uma vez RATZINGER (*Nuove irruzioni dello Spirito*, cit., p. 77): “o que define a Igreja não pode ser o serviço social, mas a fé em Deus, da qual, depois, também brota o trabalho social. Parece-me muitíssimo importante esta identidade, pela qual Deus tem a prioridade na Igreja e Deus está presente e concreto em Cristo que criou para si um corpo”.

⁴³⁶ Colhemos a expressão em Edward SCHILLEBEECKX, *Als politiek niet alles is... Jesus in de westerse cultuur*, Bearn, 1986 (trad.: *Jesus en nuestra cultura*, Salamanca, 1987, p. 90).

⁴³⁷ Aliás, a religião foi vista como forma de sacralização do político e de manutenção da coesão social. Relembre-se o chamado fragmento de Críatias, agora atribuído a Eurípides: Sísifo remete a crença nos deuses para o domínio da invenção, para que os homens tivessem medo e não praticassem o mal (cf. Jan ASSMANN, “Political theology: religious as legitimizing fiction in Antique and early Modern critique”, in: Bernhard GIESEN/Daniel ŠUBER (ed.), *Religion and politics*, cit., p. 193-203, p. 193).

⁴³⁸ Cf. os escritos de Norberto BOBBIO (*L'età dei diritti* (trad.: *A era dos direitos*, Rio de Janeiro, 1992) e *The age of rights*, New York, 1990).

⁴³⁹ Sobre a relação entre direitos e deveres no Magistério, cf. as páginas da colectânea de Giorgio FILIBECK, *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II (1958-1998)*; trad.: *Direitos do Homem: de João XXIII a João Paulo II (1958-1998)*, S. João do Estoril, 2000, p. 163-167 (obra útil para outros pontos tratados neste escrito). Sobre a importância da categoria dos deveres, considerando especialmente a sua relevância no domínio do direito constitucional, cf. João Carlos LOUREIRO, *Constituição e biomedicina*, vol. I, cit, Parte II.

⁴⁴⁰ A linha profética é um legado fundamental do pensamento judaico, uma matriz essencial de pensar “judeu-grego” (como dizia Derrida), que, sem descurar a matriz helénica, não a hipervaloriza, ao contrário do que fez Heidegger (cf., para este ponto, falando de uma “cegueira [heideggeriana] mono-genealógica maciça”, John D. CAPUTO, “Filosofia e pós-modernismo profético”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 60 (2004), p. 827-843, p. 838).

⁴⁴¹ O onde não pode ser compreendido aqui num sentido geográfico, mas a partir da oposição entre “ser da verdade” (Jo 18, 37; 1 Jo, 2, 21; 3, 18-19) e “ser do mundo” (Jo 15, 19;

radicalidade, louca e escandalosa, de um Deus que assumiu a condição humana para nossa Salvação⁴⁴³. Deus “impelente”⁴⁴⁴, que faz do amor mandamento de vida nova; Deus crucificado, em coração/lado aberto⁴⁴⁵, demonstrando⁴⁴⁶ e derramando amor.

Em tempos de dificuldade, importa, pois, anunciar Deus-Amor, cujos “seguidores” (imitadores) mostram frutos e obras. Perseveremos na fé, mantenhamos a esperança e pratiquemos a caridade⁴⁴⁷.

Pois, como nos recorda S. João da Cruz⁴⁴⁸, “no entardecer da vida, seremos julgados pelo amor”!

17, 14; 18, 36; 1 Jo 4, 5). Para outros desenvolvimentos, cf. Nicolas AUMONIER, “«Dans le monde» sans être «du monde»: quelques réflexions théologiques au service d’une foi et d’une action chrétiennes”, *Communio* 30 (2005), p. 13-26. Daqui que a linguagem dos cristãos não possa ser a do mundo (1 Jo 4, 5).

⁴⁴² Para desenvolver este ponto, a referência é, indubitavelmente, o *corpus* joânico, a começar pelo capítulo XVII do Evangelho.

⁴⁴³ Jo 15, 13: “Ninguém tem maior amor do que quem dá a vida pelos seus amigos”.

⁴⁴⁴ Sobre a “dimensão impelente”, Xavier ZUBIRI, *El problema teologal del hombre*, cit., p. 79-81.

⁴⁴⁵ Real TREMBLAY (*La figure du bon Samaritain*, cit., p. 231, n. 6) chama a atenção para a permutabilidade de coração e lado na Encíclica. No texto italiano, a nota é mais extensa, reenviando para *Einführung in das Christentum*, cit.

⁴⁴⁶ Rom 5, 8.

⁴⁴⁷ Para uma leitura destas virtudes entendidas como do excesso e do impossível, lido este como categoria bíblica, a partir da Anunciação, considerando Deus como a “possibilidade do impossível”, cf. John D. CAPUTO, *Filosofia e pós-modernismo profético*, cit., p. 839-843 (esp. p. 841-842). Já as virtudes cardeais seriam as virtudes do possível. Em relação à sua articulação, tomando como base os textos neotestamentários, cf. Hans Urs von BALTHASAR, “A unidade das virtudes teológicas”, *Communio* 1 (1984), p. 309-318.

⁴⁴⁸ *Dichos*, 64.