

humano, como um dever para a identidade do homem. A verdade, que buscava por um labor intelectual diligente e interpelante, permitia apontar direcções à liberdade. A defesa da justiça na atenção constante à doutrina social da Igreja, considerou-a parte da verdade de cada pessoa e corolário do direito à liberdade. Toda esta acção foi caminho para a Paz, fundada no respeito sagrado pelo homem criado à imagem de Deus e reconciliado por Cristo Jesus.

Eis, portanto, alguns objectivos que prosseguiremos: observar o mundo e perceber os dinamismos das correntes que o movem, discernir pela crítica lúcida e libertadora a Boa-Nova a anunciar em cada hora, manter-se sem medo do futuro na fé e doutrina da Igreja ao procurar a felicidade verdadeira do homem, defender uma cultura humanista que valoriza a dimensão religiosa, conhecer o melhor da tradição cristã portuguesa.

O que nos disse há dez anos servirá de ponto de referência. Não nos esqueceremos de «cultivar aquele «esforço do conceito» de que já falava Hegel, mas que Karl Rahner considera indispensável para possibilitar qualquer Curso fundamental sobre a Fé e para uma séria Introdução às noções-base do Cristianismo. Nestes tempos em que desembocaram no mesmo caudal turvo e lodoso várias tendências seculares para fazerem da inteligência humana — se ainda se admite mais que a sensação e a mensuração empírica — uma simples mecânica matematista, *une quantité de pensée*, nestes tempos de nominalismo, imanentismo e materialismo histórico ou dialéctico, o «esforço do conceito» parece qualquer coisa de anti-natural, de heróico e até doloroso. E é esse o drama. e mesmo a tragédia, de certas «teologias» que sabem tudo, tudo sobre a história, exegese, psicologia religiosa, sociologia de massas, tudo enfim que seja «positivo». mas se poupam ao esforço de pensar, que está muito pouco na moda cultural do tempo. No entanto como é que, sem o «esforço do conceito», se há-de abordar a doutrina de Deus, que «é Espírito e em Espírito e Verdade quer ser adorado»?!

C. A.

¹ Palavra de apresentação, in *Humanística e Teologia* 1 (1980) 7. A revista contou com a publicação de um artigo seu 6 (1985) 129-150. Dedicou-lhe um número especial, pelos 80 anos: 7 (1986) 121-212.

Leitura Teológica da Encíclica

«Sollicitudo Rei Socialis»

Uma leitura teológica da encíclica «Sollicitudo Rei Socialis», que nos é pedida, deveria, a nosso ver, começar pelo que esta mesma encíclica escreve sobre a concepção do desenvolvimento, no capítulo IV, intitulado, «O autêntico desenvolvimento humano»¹.

Encontramos, de facto, neste capítulo, os tópicos antropológicos específicos da concepção cristã do desenvolvimento, em contraposição com as ideologias desenvolvimentistas, que apostam naquilo que o texto pontifício chama «um processo rectilíneo, quase automático e de per si ilimitado»².

A esta concepção de progresso iluminista, caracterizado «por um ingénua optimismo mecanicista», opõe Sua Santidade, sem excluir o aspecto económico, uma concepção humanista do progresso, segundo a concepção desenvolvida por Paulo VI na *Populorum Progressio*, bem como na doutrina do Vaticano II, que salienta as componentes do crescimento global do homem, ao serviço do qual está³.

A concepção mecanicista do desenvolvimento, tão típica quer do Marxismo, quer do capitalismo, ideologias de base do actual processo e concepção do desenvolvimento, opõe a encíclica as características dum desenvolvimento mais humano, tal como foi descrito, o qual, sem negar as necessidades económicas, procure estar à altura da autêntica vocação do homem e da mulher, tal como as desenvolveu Paulo VI⁴.

¹ Citaremos a edição espanhola, oficial, segundo a sigla SRS.

² SRS, 27.

³ *Ibid.*, 29.

⁴ *Populorum Progressio*, 20-21.

É precisamente porque o desenvolvimento tem a ver com a vocação do homem, que é não apenas uma questão técnica, mas também uma questão moral.

O fundamento da acção moral e política que a encíclica segue não sendo o das doutrinas liberais ou marxistas, também não é o do personalismo. W. Oelmueller observou que o «personalismo que fixa as tensões nas quais o homem hoje vive e tem de viver, na antítese das relações imediatas eu-tu pessoal com o elemento impessoal do mundo, na antítese da intersubjectividade com as instituições coisificadas, da comunidade com a sociedade, da cultura com a civilização e ainda em outras antíteses semelhantes, não só rejeita as condições prévias e as implicações teológicas e filosófico-jurídicas do conceito clássico de pessoa, mas conduz, além disso, a uma privatização e interiorização radical do fenómeno da moralidade»⁵.

1. UMA FUNDAMENTAÇÃO DA ACÇÃO MORAL E POLÍTICA A PARTIR DA UNIDADE DO GÉNERO HUMANO NA CRIAÇÃO E REDENÇÃO.

A afirmação de que o ponto de partida da fundamentação da acção moral e política é constituído pela unidade do género humano conferido pela Criação e pela mesma unidade concebida na perspectiva redentora, constitui uma constante na doutrinação de João Paulo II desde a *Redemptor Hominis*.

Neste texto que estamos a analisar, encontramos-lo afirmado particularmente nos n.ºs 31 e 35. Encontramos também a desordem e o pecado estrutural da sociedade afirmado numa perspectiva global, na linha da exortação *Reconciliatio et Paenitentia*⁶.

Estes dois pontos de enfoque, que partem da teologia da Criação e da Redenção que a *Redemptor Hominis* explanou de maneira programática⁷, são coordenados com os princípios personalistas da doutrina dos direitos do homem⁸ e com o prin-

⁵ Willi Oelmueller, *Reflexões filosóficas sobre a fundamentação da acção moral e política*, in *Concilium* 6 (1966) 42.

Reconciliatio et Paenitentia, 6.

⁷ *Redemptor Hominis*, 7-13.

SRS, 33.

cípio da ordem dos seres criados, já desenvolvida por João XXIII na *Pacem in Terris*⁹.

Reduzem-se a três pontos fundamentais:

- a) a recusa da fundamentação da acção moral e política no pensamento iluminista.
- b) a apresentação duma fundamentação a partir do mistério da Redenção e do pecado estrutural do mundo moderno.
- c) a harmonização deste ponto de partida com a doutrina dos direitos humanos e a teoria da ordem dos seres humanos e do universo.

a) A recusa do Iluminismo

«O olhar que a encíclica convida a colocar sobre o mundo, escreve a *Sollicitudo Rei Socialis* faz-nos constatar antes de mais, que o desenvolvimento não é um processo rectilíneo, quase automático e de per si ilimitado, como se em certas condições, o género humano caminhasse seguro, para uma espécie de perfeição indefinida. Esta concepção unida a uma noção de progresso de conotações filosóficas de tipo iluminista...»¹⁰

Como escreveu Willi Oelmueller, «o Iluminismo radical dos séculos XVII e XVIII com as suas revoluções de natureza social e política, e depois as reacções que contra um e outro se verificaram, acreditavam todos ser possível eliminar a tensão existente entre sujeito livre e crítico e as instituições. Hoje porém não gozam de qualquer poder convincente. O problema de encontrar a mediação entre o sujeito e as instituições é verdadeira e fundamentalmente mais difícil do que se pensou desde o século XVII até ao século XIX»¹¹.

Julgando a importância do Iluminismo para a Modernidade e ao mesmo tempo a situação actual do Iluminismo e seus desafios para a teologia, Walter Kasper escreve que «as três correntes que cunharam o rosto espiritual da época moderna acabaram por esgotar-se de vários modos, na actualidade: Vieram à luz na sua problemática imanente e não resistem mais»¹².

⁹ *Pacem in Terris* (ed. da União Gráfica) Introdução e cap. I.

¹⁰ SRS, 27.

¹¹ Willi Oelmueller, *Reflexões*, 45.

¹² Walter Kasper, *Introdução à Fé*, Porto 1973, 20.

Segundo Kant, o maior teórico do Iluminismo no campo da Filosofia Moral, que fundou o agir humano na lei da natureza dada a todos os homens¹³, não se pode todavia fundar esta lei da natureza a partir duma teoria científica exterior ao homem, pois esta ignoraria a liberdade e a relação de *ethos* do homem às instituições morais e políticas.

A encíclica papal rejeita os postulados do Iluminismo, vulgarizados quer no economicismo capitalista, quer no economicismo marxista, por uma teoria do homem e da sociedade em interacção, dentro do plano da Redenção.

Nesta linha, a encíclica contrapõe o progresso bíblico ao optimismo mecanicista subjacente a estas concepções do desenvolvimento, tentando harmonizar a liberdade humana com os fins superiores que lhe são fornecidos não pela autonomia desta, mas pelos fins do homem e da sociedade, vistos no plano de Deus.

Gostaríamos de sublinhar esta ruptura com o *optimismo mecanicista* (os termos são da encíclica)¹⁴, porque esta ruptura representa o próprio da mundividência cristã, relativamente aos autores que fundam a modernidade, Marx, Freud e Nietzsche. E para sublinhar esta ruptura vamos ajudar-nos dum escrito de D. António Ferreira Gomes, publicado antes da encíclica que bem comenta as duas concepções que estão em jogo: Eterno retorno ou progresso bíblico, pergunta-se D. António Ferreira Gomes, num texto de *Cartas ao Papa*:

«No plano universal, vem naturalmente a pergunta pelo sentido da História: se esta evolui e em que linha ou se apenas se repete e por que forma (...) A ideologia da evolução rectilínea impôs-se à cultura europeia sobretudo a partir do séc. XVIII. Todo o progresso era para diante, sempre direito. (...) Porém a revolução francesa levou directamente ao liberalismo, individualismo e capitalismo desenfreado, isto é ao direito de os fortes oprimirem e explorarem os fracos»¹⁵.

Desenvolvendo este tema, o autor coloca a cruz de Cristo face ao ciclo histórico¹⁶.

¹³ E. Kant, *Obras completas*, ed. de Cassirer, Berlim 1912-1921, VI, 167.

¹⁴ SRS, 27.

¹⁵ *Cartas ao Papa*, Porto 1986, 136.

¹⁶ *Ibid.*, 138.

Constando o fracasso da teoria desenvolvimentista baseada no economicismo, presente nas duas teorias saídas do Iluminismo — capiatalismo e marxismo — a encíclica papal não apenas critica determinadas tentativas de fundamentação da acção moral e política, formadas principalmente na Idade Moderna, como abre para a formulação de imperativos com os quais seja lícito esperar para o homem uma nova ordem de valores.

b) A fundamentação duma nova ordem de valores

Ao escrever que «a história do género humano, descrita na Sagrada Escritura, inclusive depois da queda no pecado, é uma história de *contínuas realizações*, que ainda que postas sempre em crise e em perigo pelo pecado, se repetem, enriquecem e difundem como resposta à vocação divina, assinalada desde o princípio ao homem e à mulher (Gén. 1,26-28) e gravada na imagem recebida de Deus»¹⁷, a *Sollicitudo rei socialis* parte duma fundamentação da acção moral e política baseada numa outra concepção do homem e da história, cujo fulcro é o sentido da história ou uma teologia da história concebida como tempo do dom de Deus e da criatividade humana.

É nesta teologia da história desenvolvida entre o pecado do mundo e a Redenção super-abundante, que o Papa coloca a necessidade de avaliar o percurso percorrido desde a *Populorum Progressio* não apenas com critérios de ordem económica e política, tidos como indispensáveis, mas também com critérios de ordem moral.

Num mundo dividido em blocos, dominados por ideologias rígidas onde em lugar da solidariedade, dominam formas diferentes de imperialismo, do ponto de vista dum olhar a partir da Redenção, a Igreja detecta *estruturas de pecado*¹⁸.

Na exortação apostólica *Reconciliatio et Paenitentia* escreve-se sobre este assunto: «A Igreja quando fala de *situações de pecado* ou denuncia *como pecados sociais* determinadas situações ou comportamentos colectivos de grupos sociais mais ou menos amplos, ou até de nações inteiras ou blocos de nações, sabe e

¹⁷ SRS, 35.

¹⁸ *Ibid.*, 36.

proclama que estes pecados chamados de pecado social são o fruto, a acumulação e a concentração de pecados pessoais»¹⁹.

Desde a *Pacem in Terris* e da *Populorum Progressio*, a Igreja revela uma nova consciência do Magistério que aqui se revela: a Igreja não apenas recorda princípios gerais como também pretende dar uma orientação no campo das decisões históricas morais que rasgam o futuro.

Estas decisões históricas são feitas na base de que Deus age na história dos homens através da Redenção, segundo a fórmula apresentada por J. B. Metz: «O mundo em que Deus age não é apenas um mundo coisificado, mas desde sempre o mundo do homem, onde ele entrou agindo racionalmente, pois na acção de Deus no mundo está sempre em causa o homem e o mundo como existência do homem»²⁰.

Esta compreensão antropocêntrica do mundo, antropocêntrica e cristológica, tal como a *Gaudium et Spes*²¹ a compreendeu baseia-se no facto de que, através da acção livre e não deduzível de Deus, o mundo se torna visível como *grandeza histórica* e não apenas como cosmos organizado.

Ora esta grandeza histórica do mundo vem-lhe da confrontação entre o plano do existente e o plano da utopia de Deus sobre este mundo que a encíclica descreve na perspectiva da Redenção e do homem como chamado a cooperar nesta mesma Redenção: «A fé em Cristo redentor, ao mesmo tempo que ilumina interiormente a natureza do desenvolvimento, guia também na tarefa da colaboração. Na Carta de S. Paulo aos Colossenses lemos que Cristo é o primogénito de toda a criação e que tudo foi criado por ele e para ele. (1,15-16). Na verdade tudo tem nele a sua consistência porque Deus quis fazer residir n'Ele toda a plenitude da divindade e reconciliar por Ele e para Ele todas as coisas» (Col. 1,20)²².

Contrariamente à visão do Iluminismo, que tem como base uma perspectiva mecanicista, a fé em Cristo lê a história, na compreensão de que a história mundial tem vários senhores e deuses (1 Cor. 8,5) descobre o mundo na perspectiva do pecado

¹⁹ AAS 77 (1985) 217.

²⁰ J. B. Metz, *Teologia do Mundo*, Lisboa 1969, 20.

²¹ *Gaudium et Spes*, 22.

²² SRS, 31.

estrutural, mas também, na sua tensão para a unidade já manifesta em Cristo.

Reflectindo sobre este tema, a encíclica interina as aperturas sobretudo de J. B. Metz sobre os pressupostos da verdadeira compreensão da Encarnação de Deus²³ e reivindica «o sonho dum progresso indefinido, transformado radicalmente pela óptica da fé ao assegurar-se que este progresso é possível somente porque Deus Pai decidiu desde o princípio fazer o homem participante da sua glória em Jesus Cristo ressuscitado porque n'Ele temos por meio de seu sangue o perdão dos pecados (Ef. 1,17) e n'Ele quis vencer o pecado e fazê-lo para nosso maior bem que supera infinitamente o que o progresso pode realizar»²⁴.

c) *A harmonização desta fundamentação teórica com a doutrina dos direitos humanos*

Para a encíclica, esta linha antropológica e cristológica condiciona e é inseparável dum tipo de desenvolvimento que respeite e promova a doutrina dos direitos do homem²⁵.

A encíclica afirma mesmo que a conexão intrínseca entre desenvolvimento autêntico e respeito dos direitos humanos demonstra uma vez mais o seu carácter moral. Pois que o verdadeiro desenvolvimento do homem só se alcança quando é elevado à sua vocação superior.

O fundamento último desta norma, é o mandamento do amor, cujas raízes bíblicas o autor da encíclica aprofunda e enumera. «O verdadeiro desenvolvimento deve fundar-se no amor de Deus e do próximo e favorecer as relações entre indivíduos e sociedades. Esta é a civilização do amor de que falou com frequência Paulo VI»²⁶.

Ao colocar o amor como fundamento dos direitos humanos, o Romano Pontífice rompe também com o fundamento iluminista das sociedades modernas, para iluminar a utopia da liberdade, igualdade, fraternidade.

²³ J. B. Metz, *Teologia do Mundo*, 18. Ver ainda do mesmo autor *Gott vor uns in Ernst Bloch zu ehren*, Francfort 1965, 227-241.

²⁴ SRS, 31.

²⁵ *Ibid.*, 33.

²⁶ *Ibid.*

Segundo a terminologia de René Coste, podemos dizer que se trata das dimensões políticas da caridade²⁷.

O melhor esquema para desenvolvermos a dimensão política da caridade no que concerne às relações entre indivíduos, numa perspectiva cristã, é certamente fornecido por Ricoeur ao reflectir com originalidade sobre a diferença entre o *socius* e o próximo²⁸.

Sendo o projecto da sociologia o *socius*, esta fica infinitamente longe da caridade, cujo objecto é o próximo.

Para definir a originalidade cristã dois textos evangélicos são importantes: a parábola do Bom Samaritano e a cena do juízo final, em S. Mateus. Segundo a parábola, o próximo não existe, acontece fazermo-nos próximo de alguém; segundo a cena do juízo final, é o pequeno que julgará o comportamento e decidirá do mérito.

Ao colocar no amor do próximo o fundamento e a utopia dos direitos humanos, a encíclica pede muito ao desenvolvimento numa época em que o mundo é cada vez mais estruturado, em que as burocracias abafam o homem em que a democracia é apontada (mesmo por crentes) como luxo de países desenvolvidos.

Ao colocar assim a relação entre desenvolvimento e direitos humanos, pede à primeira vista uma ruptura entre as concepções sociológicas e seus limites e a supremacia da caridade, na linha apontada por Ricoeur. Retomando os termos de J. B. Metz, podemos dizer, em comentário, que a Igreja fornece a perspectiva de que a hominização indefinida que é a pretensão da sociedade moderna não conduz necessariamente à humanização do mundo²⁹.

Entre os fundamentos do agir político dos cristãos, está também a ordem entre os seres humanos, numa formulação que soa assim: «O carácter moral do desenvolvimento não pode prescindir tão pouco do respeito pelos seres que constituem a natureza visível e que os gregos chamavam o cosmos»³⁰.

Conclusão

Uma leitura teológica da encíclica de João Paulo II, convida-nos em primeiro lugar a uma atitude de ruptura com as doutrinas que no século XVIII e XIX apontaram, com indesmentível optimismo, para um desaparecimento das contradições do mundo por um desenvolvimento sem fim. Estas doutrinas estão na base do capitalismo liberal e o marxismo.

Tomando a análise de Helmut Gollwitzer, podemos na verdade dizer que «se o pathos da Ilustração consistia na certeza de ter proposto por meio da razão, e portanto pela ciência, um caminho melhor e mais seguro para a verdade, a liberdade e o humanismo, vemos que o Marxismo é a expressão mais clara da Ilustração (...) O marxismo é um racionalismo levado a sério que renuncia ser relativizado pela coexistência — provisória — de outras concepções nem permite que delas se duvide»³¹.

A proposta de fundamentação da acção moral e política dos cristãos não desprezando a teoria iluminista da sociedade, convida a ultrapassá-la pela concepção cristológica da compreensão do homem e do mundo na linha da *Gaudium et Spes*, numa justa percepção do pecado estrutural do mundo e a utopia da Redenção em Cristo.

Esta, partindo do amor e da criatividade convida-nos a ver no próximo não um *socius*, mas um próximo, isto é alguém que, como acontece na parábola do Bom Samaritano, aconteceu que me dei conta que era meu próximo. Ao proceder assim, a Igreja convida mais uma vez os cristãos a praticar as ciências humanas na fronteira da caridade e a estarmos convencidos de que a sociologia fica muito aquém duma sã teologia da caridade.

O carácter moral do desenvolvimento surge pois da descoberta permanente das contradições permanentes como espaço do agir e do projecto humano.

²⁷ René Coste, *O amor que transforma o mundo, Teologia da Caridade*, Lisboa 1986, 233 e s.

²⁸ P. Ricoeur, *Histoire et Verité*, Paris 1955, 99-111.

²⁹ Metz, *Teologia do Mundo*, cap. «O futuro da fé num mundo hominizado», 55-76.

³⁰ SRS, 34.

³¹ Helmut Gollwitzer, *Crítica marxista de la Religión*, Barcelona 1971, 17-19.

2. A SOLIDARIEDADE COMO UTOPIA DA ACÇÃO MORAL E POLÍTICA DOS CRISTÃOS

A palavra «solidariedade», representa, sem dúvida o conceito teológico-base sobre o qual se deve basear a acção moral e política dos cristãos³².

Dando-se conta da mudança duma fundamentação baseada na justiça, como era a tradicional para uma fundamentação baseada na solidariedade, a *Sollicitudo rei socialis* chega ao ponto de afirmar: «O lema do pontificado do meu venerando antecessor Pio XII era *Opus iustitiae pax*, a paz como fruto da justiça. Hoje poder-se-ia dizer com a mesma exactidão e análoga força de inspiração bíblica (Is. 32,17), *Opus solidaritatis pax*, a paz como fruto da solidariedade»³³.

Partindo duma antropologia clássica do pecado original e do progresso em Cristo era natural que João Paulo II terminasse numa teologia da solidariedade. Na verdade como escreveu González-Ruiz, «para um israelita pecado era uma realidade objectiva ou para empregar uma terminologia moderna muito adequada, uma estrutura social. O pecado era uma espécie de atmosfera que viciava desde o primeiro momento a existência dos indivíduos.

Entendido assim o pecado, é lógico que a palavra da Redenção, adquira igualmente uma dimensão estrutural. A Bíblia impõe ao crente uma atitude ética, não só perante as falhas do indivíduo, mas também e muito principalmente, perante o pecado objectivo contido nas estruturas socio-históricas»³⁴.

Partindo desta concepção tão presente na doutrinação de João Paulo II desde a «Redemptor Hominis», ao pecado e às estruturas de pecado, opõe o Papa, a solidariedade.

Pelas citações bíblicas em que funda a teologia da solidariedade³⁵, vemos que o Papa passa das estruturas sociais de pecado à teologia do próximo.

³² SRS, 39 e 40.

³³ SRS, 39.

³⁴ J. M. González Ruiz, *Carácter público da mensagem cristã nas suas relações com o carácter público na sociedade moderna*, in *Concilium* 6 (1968) 55.

³⁵ SRS, 38.

E neste domínio, elabora o Papa, alguns tópicos, para que a solidariedade seja verdadeiramente assumida em todas as suas dimensões.

a) *Solidariedade e reconhecimento dos outros como pessoas*

A resposta que o Papa dá a esta questão, responde certamente à pergunta de René Coste, ao escrever: «Num mundo como o nosso, cada vez mais estruturado, onde as relações entre os homens se fazem através de grandes instituições que por outro lado degeneram muitas vezes em burocracias (Estado, administrações públicas de todo o género, empresas gigantes, segurança social, hospitais gigantes, etc.), não se terá apoucado de tal maneira o tema do próximo que este ficou reduzido praticamente à inexistência?»³⁶.

A esta questão responde João Paulo II afirmando que «a solidariedade é válida quando os outros são reconhecidos como pessoas»³⁷.

Exclui portanto esta encíclica toda a instrumentalização ou exploração de pessoas, povos ou nações. Exige superar os blocos, renunciar a todo o tipo de imperialismo económico, militar ou político e em definitivo, transformar a desconfiança em clima de colaboração.

A solidariedade consolida-se *no direito à identidade própria*, no fortalecimento da autonomia, no direito ao auto-destino, no respeito ao direito à igualdade fundamental e à participação. A solidariedade permite o crescimento da autêntica experiência da liberdade pela qualidade de vida e respeito ao bem comum³⁸.

Por estes dois princípios, a carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, opera uma ruptura nos racionalismos em que se funda a actual situação, para fundar no próximo o ponto de partida da solidariedade.

Em oposição às estruturas do pecado, é preciso a conversão individual, mas também a redenção das estruturas, pois a «solidariedade ajuda a vê-lo como nosso participante do banquete

³⁶ R. Coste, *Amor*, 235-236.

³⁷ SRS, 39.

³⁸ SRS, 39.

da Vida, a que todos os homens são igualmente chamados por Deus»³⁹.

b) *A unidade do género humano e seu fundamento religioso*

Opondo a solidariedade ao pecado do mundo pessoal e estrutural, afirmando a necessidade da Redenção tanto ao nível individual como estrutural, a encíclica funda esta solidariedade em motivos de ordem sobrenatural que têm a ver com a revelação da paternidade de Deus e com a unidade concebida a partir do *modelo de unidade* do género humano a partir da fé: este modelo de unidade é o reflexo da vida trinitária que os cristãos exprimem pela palavra «comunhão».

Neste ponto⁴⁰ a encíclica colhe as últimas reflexões, quer da teologia protestante, quer da teologia ortodoxa sobre os fundamentos da acção social dos cristãos⁴¹ e contradiz formalmente os pressupostos da Modernidade.

Comentando, em pós-fácio, o texto de René Coste, *Teologia da Caridade*, escreve o teólogo ortodoxo Olivier Clément: «Toda a caminhada da modernidade se resume no pensamento de Feurbach: o divino é o melhor do homem projectado num céu imaginário. Ora René Coste inverte rigorosamente esta caminhada. Realiza o que Berdiaev tinha desejado: a descoberta de que no fim do humano e das suas deslocações na imanência, a escolha impõe-se entre a morte do homem, a sua desagregação no nada, ou a sua salvação pela Caridade que o faz microcosmos e *micro-téos*, imagem de Deus e por isso capaz de decifrar o mundo, este logos *alagos* e de marcá-lo pelo ser génio, num gesto simultâneo de domínio e oferta»⁴².

Ao recuperar a unidade religiosa do género humano como fundamento do nivelamento social solidário e ao recuperar a vida da Trindade como inspiração para a vida social, ao levar a cabo acção política dos cristãos, como devendo partir da necessidade da Redenção das estruturas, o melhor comentário que poderemos fazer deste texto são aquelas palavras de Adorno: «O conhe-

³⁹ Ibid., 39.

⁴⁰ Ibid., 40.

⁴¹ No domínio da Teologia protestante, sobretudo J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Munique 1975, 153-220.

⁴² R. Coste, *Teologia da caridade*, 325.

cimento não tem outra luz que aquela que desce sobre o mundo, a partir da Redenção: tudo o resto se esgota na construção imitadora e continua sendo técnica»⁴³.

A Igreja aparece aqui como estando ao serviço da solidariedade, tornando-se instrumento e sacramento desta comunhão profunda que é o mistério do próprio Deus⁴⁴.

Os mecanismos perversos da actual sociedade, bem como as estruturas de pecado da mesma só poderão ser vencidos mediante o exercício da solidariedade humana e cristã, a que a Igreja convida e que promove incansavelmente, escreve a *Sollicitudo rei socialis*⁴⁵.

c) *Exigências para a acção política*

Colocada assim a posição teológica da encíclica, é evidente a função de toda a Igreja, como servidora da solidariedade, pois faz parte da sua missão ser sacramento de comunhão, lá onde o homem divide continuamente a humanidade em blocos, grupos, norte e sul.

Ao propor-se como servidora da solidariedade, a encíclica adverte que o seu ensino social não propõe uma terceira via entre capitalismo liberal e colectivismo marxista, mas possui uma categoria própria: A sua formulação é o resultado de uma atenta reflexão sobre as complexas realidades da vida do homem e da sociedade e do contexto internacional à luz da fé e da tradição eclesial. Não pertence ao âmbito da ideologia, mas ao da teologia e em concreto ao da teologia moral iluminada pelo destino sobrenatural do homem⁴⁶.

Partindo da Redenção em Cristo, a Igreja utiliza todavia, como instrumento de leitura a sua doutrina social e deve abrir-se ao amor preferencial pelos pobres⁴⁷.

Esta doutrina e este instrumento para utilizarmos as palavras de João Paulo II devem ser tidos em conta por todos os

⁴³ Th. W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschae-digten Leben*, Francfort 1970, 333.

⁴⁴ SRS, 44.

⁴⁵ Ibid., 40.

⁴⁶ SRS, 41.

⁴⁷ Ibid., 42.

cristãos, consoante o nível de responsabilidade em que se encontram. O Papa faz uma urgente chamada à consciência dos cristãos, especialmente aqueles que têm responsabilidades na Igreja no sentido de exercerem a acção política para que caiam na conta da profunda interdependência que subsiste, em suas omissões ou sua forma de comprometer-se com o subdesenvolvimento e a miséria de tantos milhares de homens e mulheres concentrados em mundos empobrecidos ⁴⁸.

O Papa adverte que é um dever de solidariedade e uma obrigação moral superar as estruturas da convivência regidas pelo culto ao protagonismo pessoal, à propriedade e aos privilégios. É urgente construir uma sociedade em que a *democracia quotidiana*, que permanentemente gere novas formas de conceber e praticar o político, possibilitando formas participativas, mais respeitadas das diferenças regionais, culturais e religiosas e basicamente interessadas em fazer crescer o nível dos pobres ⁴⁹.

Insiste a encíclica que o autêntico desenvolvimento está profundamente ligado à busca da paz, através de mecanismos que garantam uma distribuição equitativa dos meios de subsistência e dos benefícios que dela derivam: Os homens inspirados na utopia cristã, devem, por fidelidade aos seus valores empenhar a sua vida em construir uma proposta global, que defenda e promova a vida e logre uma participação de todos na paz ⁵⁰.

Mais especificamente, a encíclica reafirma o valor e a justiça das lutas dos empobrecidos para recuperar o direito a participar na construção da sociedade, a legitimar o seu direito à livre associação em toda a espécie de organizações que defenda os seus direitos e a exigir que suas iniciativas em matéria económica sejam todas em conta no projecto global da sociedade. Um desenvolvimento que não permita a plena afirmação destes direitos não pode ser um verdadeiro desenvolvimento ⁵¹.

Finalmente a encíclica reafirma a necessidade de reorientar o Estado de forma a que as prioridades do bem comum esteja por cima e acima da tentação armamentista ⁵².

⁴⁸ SRS, 9.

⁴⁹ SRS, 44.

⁵⁰ SRS, 10.

⁵¹ *Ibid.*, 15.

⁵² *Ibid.*, 10, 16.

Em conclusão, a Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, do Sumo Pontífice João Paulo II, ao cumprir-se o 20.º aniversário da *Populorum Progressio* de Paulo VI, convida-nos abertamente à construção duma civilização da solidariedade, expressão nova do amor cristão, autêntico distintivo dos seguidores de Jesus. Esta torna-se necessária actualmente, quando no mundo aumenta a convicção de uma interdependência radical em todos os aspectos e a consciência dum destino comum que todos temos de construir juntos, se queremos evitar a catástrofe.

A encíclica define esta solidariedade «como a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; quer dizer pelo bem de todos e cada um, para que todos sejamos verdadeiros responsáveis de todos» ⁵³.

APÊNDICE — *Novidade e tradição na encíclica do ponto de vista teológico*

A encíclica de João Paulo II sobre a solicitude social da Igreja insere-se na tradição reflexiva da Igreja sobre a sociedade e nomeadamente na encíclica de Paulo VI sobre o progresso dos povos.

A sua novidade em termos teológicos, consiste num maior e melhor recurso à teologia trinitária e à perspectiva da Redenção como fundamento duma leitura da perspectiva do desenvolvimento num mundo marcado pela interdependência e pelo caminho para a unidade.

Renunciando a uma fundamentação na metafísica racionalista presente nas teorias racionalistas do direito natural do século XVIII e de certa Escolástica, que crêem que partindo duma natureza humana desprovida de história e compreendida e explicada teologicamente, se pode deduzir um sistema de preceitos válidos para sempre e caminho absoluto de felicidade para todos, João Paulo II, opta em primeiro lugar, para olhar o mundo na perspectiva antropológica do pecado e da Redenção, como sempre tem feito desde a *Redemptor Hominis*.

Em segundo lugar, defendendo a solidariedade como resposta aos desafios da interdependência, o Papa apela para a fé

⁵³ *Ibid.*, 38.

trinitária, como fundamento dessa mesma solidariedade, dando tradução prática ao facto de que quando os cristãos confessam a Deus como Pai, Filho e Espírito Santo, não fazem metafísica sagrada, mas celebram a experiência de Jesus: Deus é comunidade solidária e dele parte a unidade religiosa do mundo criado e remido para regressar ao seu destino primeiro.

A Trindade e o mistério de Deus, aparece assim, como modelo da unidade do género humano «na qual deve inspirar-se em última instância a solidariedade».

A situação escandalosa do mundo de hoje, não se cura pelo recurso aos iluminismos teóricos e sua prática, quer marxista, quer capitalista, mas pela prática solidária e histórica dos cristãos.

Esta prática sendo prática cristã não pode deixar de ter em conta a conduta histórica de Jesus que o levou ao martírio, na linha da «opção preferencial pelos pobres». Esta opção «refere-se à vida de cada cristão enquanto imitador de Cristo; mas aplica-se igualmente a nossas responsabilidades sociais e consequentemente a nosso modo de viver e às decisões que se devem tomar coerentemente sobre a propriedade e uso dos bens»⁵⁴.

A ressurreição de Jesus como vitória sobre a morte e o egoísmo, como «plenitude do corpo espiritual» comunitário e não egoísta (1 Cor. 15,44), assegura-nos que o nosso compromisso pela «necessária solidariedade», não cai no vazio.

Esta fundamentação religiosa e teológica não exclui, antes postula, a necessidade do uso da doutrina social da Igreja como instrumento de análise e deve coadunar-se com o respeito dos direitos humanos e o direito dos povos à sua identidade.

O nexó entre promoção e respeito pelos direitos humanos é feito pela teologia da caridade: o próximo não é um *socius*, mas um próximo.

A unidade do género humano segundo a antropologia bíblica e teológica não exclui os instrumentos jurídicos e todas as formas de criação e construção duma comunidade internacional à escala planetária, antes a postula. Esta orientação encontra-se em toda a doutrina social e política da Igreja e remonta, no direito inter-

⁵⁴ *Ibid.*, 42.

nacional, aos contributos de Francisco Suárez (1548-1617) e Francisco de Vitória (1480-1516)⁵⁵.

Mas devemos também dizer que o ponto de partida da fundamentação da acção moral e política dos cristãos não é de todo incompatível com as fontes do Iluminismo moderno.

Recorde-se que Kant, cujo contributo para as correntes modernas da Ética é desnecessário afirmar, afirmava o seguinte: «Procede de tal modo que tanto na tua própria pessoa, como na dos teus semelhantes, jamais relegues a humanidade à pura categoria de meio, mas antes a uses sempre como fim»⁵⁶.

Este princípio se for bem compreendido exige que os indivíduos e os grupos sociais actuem de tal modo que reconheçam como fim último, a comunidade livre dos direitos e da paz do mundo, mas também os fins próximos realizáveis e os meios da sua realização, de tal modo que jamais usem a humanidade da pessoa do próximo, apenas como um meio.

João Paulo II pensa com a teologia contemporânea que a história não cumprirá todavia os seus fins, sem a perspectiva trinitária da criação e da Redenção.

Ao cristão competirá então, como escreve Olivier Clément, a tarefa de ser um Sísifo feliz: «cada vez que conseguir transportar a pedra para a montanha, ainda que tenha de uma vez ou outra recair, ele sabe que se tornou a pedra preciosa, nos fundamentos da nova Jerusalém, que será também a terra, toda a Terra, porque o Apocalipse diz que as Nações trar-lhe-ão glória e honra. A utopia da caridade impõe-se-nos para preparar, antecipar, apressar esta última metamorfose»⁵⁷.

Arnaldo de Pinho

⁵⁵ Y. de la Brière, *Vitoria et Suarez, Contribution des théologiens au Droit International Moderne*, Paris 1939. 167-170.

⁵⁶ E. Kant, *Obras completas* (ed. Cassirer, cit., 4, 287).

⁵⁷ Olivier Clément, posfácio a René Coste, *Teologia da Caridade*, 329.