

ressurreição do Cristo tal como foi percebida pelas primeiras testemunhas da fé. O Cristo de R. Girard deixa uma impressão de impotência moralizadora, como alguém que fracassou na mimesis de renúncia e não fez senão interiorizar a violência mimética dos outros. Paradoxalmente, nesta teoria o sacrifício toma facilmente a forma do mecanismo paranoico ou muito simplesmente do linchamento: toda a violência colectiva é projectada sobre o bode expiatório. Ora é exactamente este esquema que funcionou na tradição cristã, em particular na teoria da redenção substitutiva de Santo Anselmo, onde o Filho é votado à morte pelo Pai para vingar a ofensa que lhe foi feita. Não há, ao que se sabe, no Novo Testamento esta ideia do sacrifício como mecanismo de projecção. Também não é a substituição que é central no processo de Jesus, mas a Páscoa, a passagem da vida à vida, através da morte e da violência. O sacrifício não é a substituição da vida pela morte mas a *restituição* da vida à vida, numa economia da vida e do dom.

Qualquer coisa irrita nesta hipótese, tão totalizante parece, tão universal. Como se a religião cristã reconquistasse a sua prerrogativa de religião absoluta com o Evangelho para julgar o mundo como a verdade sobre a cultura humana<sup>12</sup>.

Há extravagâncias estéreis e extravagâncias fecundas. Só à nossa velha modernidade parecerão obscenas as extravagâncias de R. Girard. Incapacidade de olhar de frente a sua própria prática da violência da interpretação, mistificada, branca, as suas máscaras?

*José Augusto Mourão, O.P.*

<sup>12</sup> R. Girard, *Des choses*, p. 197.

## A Teologia política contemporânea perante a doutrina social da Igreja \*

### PRIMEIRA PARTE

#### TRAJECTÓRIA DA DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

##### 1. O PONTO DE PARTIDA

O já muito próximo centenário da publicação da Encíclica «*Rerum Novarum*» (15 de Maio de 1891), pelo Papa Leão XIII, vem motivando fortemente a reactualização da chamada doutrina ou ensinamento social da Igreja. Os diversos aniversários desta memorável carta encíclica, têm sido ocasião de reflexão e afirmação desta doutrina. Sucedeu assim com a «*Quadragesimo Anno*» de Pio XII (15 de Maio de 1931). Nos curtos anos do seu pontificado, João XXIII encontrou no aniversário da carta do Papa Leão, ocasião para lançar a sua própria encíclica «*Mater et Magistra*» (15 de Maio de 1961), à qual se seguiria a «*Pacem in Terris*» (11 de Abril de 1963). Com ambas, o Papa Roncalli queria apontar algumas urgências iniludíveis do nosso tempo. Pouco depois do encerramento do último Concílio Vaticano, Paulo VI dava à luz pública a «*Populorum Progressio*» (26 de Março de 1967).

Até então, a «questão social» não passava de ser a «questão operária», encarada pelo cristianismo de maneira bem distinta e alternativa à análise marxista. Agora a questão do proletariado cedia terreno ante a preocupação pela pobreza dos povos sub-desenvolvidos. Pela primeira vez, a doutrina social da Igreja, abandonando a reflexão

\* Conferência pronunciada no Auditório de Cedofeita, em 20 de Dezembro de 1991, por iniciativa da Fundação Spes.

tal como esta vinha a ser feita desde o século XIX, entrava num campo de análise que exigia novas estratégias. Já não estava só em jogo a ordem interna de uma sociedade; a interdependência das relações sociais à escala planetária colocavam um motivo de consideração inteiramente novo: a preocupação do Papa Montini pela justiça no mundo.

Paulo VI levou ao âmbito internacional a sua reflexão, enfrentando com audácia os problemas. Propôs, assim, a consideração daqueles princípios de inspiração cristã que podiam tornar possível a criação duma nova ordem internacional. Uma nova ordem jurídica, assistida pelas instituições internacionais, cuja missão seria a de regular com as devidas garantias o direito ao comércio e às relações económicas entre os povos ricos e pobres. Sem esta nova ordem, os problemas sociais internos dos países, sobretudo daqueles mais necessitados de desenvolvimento, não podiam encontrar, na opinião do pontífice, uma solução satisfatória.

Desde os anos sessenta que os países mais desenvolvidos tinham começado a compreender que sem o desenvolvimento dos povos do Terceiro Mundo, a sua própria situação social estaria ameaçada. Foi esta constatação que inspirou programas como a «Aliança para o Progresso» do governo de Jonh F. Kennedy, aplicável à América Latina. Como conter a revolução favorecida e alimentada pela persistência da luta de classes nos povos sub-desenvolvidos? As sociedades desenvolvidas já estavam abandonando essa luta, sempre rejeitada pela doutrina social da Igreja, por ser instrumento contrário à causa do Evangelho. Em seu lugar, abria-se a porta a uma situação social nova, regida pela concertação entre as partes que protagonizam a produção. Os novos tempos pediam a estas sociedades um tratamento diferente da «questão social». O fantasma que pesava sobre o seu próprio destino não podia ser outro senão a fome e o estado de sub-desenvolvimento dos povos do Terceiro Mundo.

## 2. A MUDANÇA DE PERSPECTIVA

A esta situação se referia Paulo VI, a qual se começava a sentir como confrontação entre o Norte e o Sul. O Papa colocava a comunidade internacional perante uma proposta que exigia uma capacidade criadora não inferior à responsabilidade histórica. Não competia à Igreja oferecer uma solução técnica, ou um programa de soluções concretas, pois essa missão não lhe conferia o Evangelho, mas apenas — nem mais nem menos — aqueles princípios que hão-de inspirar a acção necessária para a mudança da ordem internacional. Paulo VI, um

homem que procedia da assessoria religiosa do movimento católico universitário italiano, estreitamente vinculado à Democracia Cristã, sabia muito bem que esta mudança exigia uma nova forma de intervenção dos cristãos na vida política. Já não era possível ao partido confessional assumir uma acção política directa sob a direcção dos bispos e as recomendações estritamente políticas do Papa. Tal procedimento não se harmonizava com a nova realidade laica dos Estados modernos, nem era além disso desejável, já que restringia o apoio para a causa do Evangelho, daqueles cristãos que discordavam do procedimento e do programa.

Por outra parte, a constituição Dogmática sobre a Igreja «Lumen Gentium» e a Pastoral sobre a Igreja no mundo actual «Gaudium et Spes», cuja doutrina se concretizava no Decreto sobre o apostolado dos leigos «Apostolicam Actuositatem», tinham aberto o horizonte da eclesiologia a uma reflexão teológica sobre o laicado, que atribuía aos leigos a específica e imediata responsabilidade na transformação da sociedade. O n.º 33b da «Lumen Gentium» entende o apostolado dos leigos como «participação na mesma missão salvadora da Igreja, apostolado ao qual todos estão destinados pelo Senhor em virtude do baptismo e da confirmação». O n.º 34 vê a vida inteira do laicado como vida consagrada de natureza sacerdotal.

Os n.ºs 35 e 36 falam do testemunho de vida e da contribuição dos leigos na transformação das estruturas humanas, a fim de pôr em relevo a missão que lhes foi confiada: submeter tudo ao senhorio de Cristo. Missão que levam a cabo precisamente em virtude da sua «competência nos assuntos profanos e a sua actividade elevada a partir do seu interior pela graça de Cristo, (de modo que) contribuam eficazmente para que os bens criados de acordo com o desígnio do Criador e a iluminação do seu Verbo, sejam promovidos, mediante o trabalho humano, a técnica e a cultura, para utilidade de todos os homens sem excepção, sejam mais convenientemente distribuídos entre eles, e à sua maneira conduzam ao progresso universal na liberdade humana e cristã» (LG n.º 36b).

A competência aludida no texto da «Lumen Gentium» encontrava na afirmação da autonomia das realidades terrenas por parte da «Gaudium et Spes» (n.º 36), a sua referência complementar. Afirmação que o concílio fazia numa reflexão de contexto sobre a natureza da actividade humana, ordenada aos «céus novos e terra nova», recapitulação alegórica da humanidade redimida. A esta reflexão se dedica todo o capítulo III da Constituição pastoral.

Paulo VI, impulsor de novos planeamentos na relação da Igreja com o mundo, programaticamente propostos na sua primeira

encíclica «Ecclesiam Suam» (6 de Agosto de 1964), foi muito consciente desta nova concepção das coisas. O concílio do Papa João tinha-se convertido no seu próprio concílio por vontade da divina Providência. Ele mesmo, garante último do curso do concílio, impulsionava a nova maneira de ver, bastante distanciada do programa da Acção Católica histórica: um programa apoiado de imediato sobre a consideração do laicado comprometido com a missão da Igreja como «longa manus» da Hierarquia. Por ocasião do octagésimo aniversário da «Rerum Novarum», Paulo VI punha em consideração os princípios que haviam de inspirar o modo de estar do laicado cristão em política, na hora actual da sociedade. O Papa dava-os a conhecer na Carta Apostólica «Octagesima Adveniens» (14 de Maio de 1971) ao Cardeal Roy, Presidente do Conselho para os Leigos e da Comissão Pontifícia «Justiça e Paz». Após referir-se indicativamente aos diferentes âmbitos da realidade social iluminando a presença transformadora desses princípios nos cristãos, a Carta Apostólica opunha frontalmente alguns «nãos» a outras tantas posturas em contrário, defendidas por certos sectores cristãos: não à ideologia liberal absoluta, não à ideologia marxista como concepção da realidade, e não à proposta «técnica» do programa socialista original. Todos estes «nãos», são-no à negação da inspiração cristã da vida social, a negação do sentido transcendente da existência do indivíduo e da sua dimensão social e comunitária.

A confrontação entre cristianismo, por uma parte, e liberalismo, marxismo e socialismo colectivista, por outra, teve como resultado a importante modificação que destas concepções e sistemas organizativos da vida social, se produziu.

Certamente que não apenas por causa da oposição cristã à sua implantação política; houve outros factores importantes: a contribuição da oposição cristã ao socialismo real dos países do Leste desempenhou um importante papel na queda do totalitarismo comunista. Agora, quando o estrépido desta derrocada e o alívio dos adversários declarados do sistema socialista — alguns só pelo interesse e os lucros que isso traz ao seu negócio — que parecem regozijar-se sem medida, ouve-se a voz do Papa e dos mestres da fé sobre a advertência constante acerca dos perigos do sistema ocidental consumista ligado a um liberalismo económico que não tem em conta a verdade profunda do homem.

As encíclicas sociais do Papa João Paulo II, baseiam-se no contexto de uma nova ordem social, bem distanciada do mundo de fim de século do Papa Leão. A «Laborem Exercens» (14 de Setembro de 1981) com a qual o Papa actual se debruça sobre a memória da «Rerum Novarum» no seu nonagésimo aniversário, ensaiava uma aproximação

à realidade social no contexto da confrontação entre os blocos. Todavia, não se podia prever a queda do sistema socialista a pouco menos de uma década — a primeira do pontificado de João Paulo II — de distância. O Papa deixava claro que a atenção da Igreja se voltava para os princípios de inspiração das relações sócio-económicas, mas que a Igreja não podia oferecer a sua doutrina social como o meio técnico que pode dar articulação programática a um sistema novo. Para isso, havia a possibilidade de incorporar à vida social e económica, propostas técnicas vindas do sistema socialista, sempre que se mostrassem fidedignas, solventes; e, além disso, sempre que a sua implantação não fosse contra a liberdade e a dignidade da pessoa humana, e das liberdades e direitos que regulam a vida social.

Não deixa de ser nosso dever constatar que o Papa, que tanto havia feito por libertar as populações do Leste do espartilho opressor do sistema comunista, se mostrasse disposto a propor alguns dos princípios cristãos capazes de aproximar os blocos, incorporando elementos do programa socialista à doutrina social da Igreja; os princípios que hão-de regular a salvaguarda da dignidade da pessoa e do trabalho, como meio da sua realização, e a primazia da parte social sobre o capital. Todos eles, elementos de extracção cristã, que permitem a justificação de uma ordenação das relações laborais, que dêem às partes interessadas um protagonismo não falsificado por interesses políticos. É o caso da forte correcção do dinamismo sacralizado pelo interesse, das leis económicas do capital e do investimento, que a encíclica propõe, colocando em primeiro plano o valor humanizador e a dimensão pessoal e social do trabalho. Ao mesmo tempo, o magistério papal corrige a politização socialista da defesa dos trabalhadores, sublinhando o carácter profissional que deve ter o sindicalismo.

A «Sollicitudo Rei Socialis» (30 de Dezembro de 1987), publicada no vigésimo aniversário da «Populorum Progressio» de Paulo VI marca, sem dúvida nenhuma, o último marco da trajetória doutrinal do magistério social da Igreja que demarcou os últimos pontificados. O Papa prometeu um novo documento social, mas certamente devido aos últimos acontecimentos e à nova situação do mundo, abrir-se-ão à reflexão cristã perspectivas que nos são dadas pelo desenrolar dos acontecimentos: é preciso investigar com intuição e conhecimento, a natureza dos sinais dos tempos. A última encíclica do Papa João Paulo II, anterior ao desmoronamento do bloco socialista, voltava-se sobre a confrontação do capitalismo e socialismo colectivista como sendo sistemas necessitando de reformas radicais. O Papa vê ambos os sistemas em expansão estratégica contraposta, que aberta com violência e horrível pinça a vida dos povos pobres e sub-desenvolvidos, esgo-

tando o esforço criador destes na reivindicação ou no combate contra um e outro destes sistemas. A reflexão religiosa do pontífice aponta as causas profundas da situação antagónica, agressora da dignidade e da vida do homem e geradora da divisão entre os indivíduos e os povos, ou seja, o pecado nas suas diversas formas.

A encíclica fala, com efeito, do pecado que afecta as estruturas que torturam a vida do homem, realidade que dá corpo a uma situação pecaminosa que aprisiona com os seus tentáculos toda a vida do homem, asfixia a liberdade e gera a morte da pessoa como sujeito teológico e moral. O Papa recolhe, matizando-as, algumas das noções teológicas e das reivindicações mais defendidas por certas correntes da teologia política e da libertação. No entanto, fá-lo contra certos compromissos dessas mesmas correntes, com opções políticas concretas de difícil reconciliação com a fé cristã. Parece como se na profundidade da sua última encíclica, João Paulo II quisesse responder claramente com um sim rotundo à inspiração libertadora da fé no compromisso de quantos lutam contra a injustiça como sistema de pecado. No entanto, essa resposta, o Papa quer que seja dada em fidelidade à trajectória magisterial da Igreja sobre a «questão social»: com a rectificação da doutrina social da Igreja como um conjunto de postulados e princípios de ordem teológica e moral. Princípios esses, portanto, que hão-de inspirar a acção dos cristãos sem se converter numa cobertura de legitimação de um determinado sistema social.

## SEGUNDA PARTE

### OS LIMITES DA CRÍTICA DA TEOLOGIA POLÍTICA À DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA

#### 1. A CRÍTICA

Entramos, assim, na segunda parte da nossa reflexão. A trajectória que acabamos de descrever parece ter vindo a tropeçar com o obscurecimento do seu próprio fundamento e razão, num momento determinado da história recente da teologia católica como colaboradora do Magistério eclesiástico. Têm sido, sem qualquer dúvida, as correntes da teologia que temos visto em nossos dias auto-classificando-se de «nova teologia política» nas suas diversas manifestações, que têm praticado uma oposição frontal ao ensinamento social da Igreja,

não sem reconhecer os seus méritos «provisionais». Esta doutrina, com efeito, tinha cumprido a meritória função de despertar historicamente a consciência social dos cristãos, porém a prudência destes impediria no nosso tempo a sua sanção e acatamento. Para a nova teologia política, a doutrina social da Igreja tinha-se transformado numa doutrina ineficaz e num programa cientificamente inviável.

A razão que assiste a este distanciamento da doutrina social da Igreja por parte da teologia política, expressou-a Juan Bautista Metz como segue: para que a Igreja possa dizer uma palavra crítica para com a realidade social, não é suficiente a reflexão teológico-eclesial. Requer, além disso, dispor daquela «informação» que nem o Evangelho, nem a história doutrinal da fé, podem proporcionar ao crente, porque se trata de uma informação que só podem ministrar as análises não teológicas das ciências. Metz assegura: «Sómente quando a Igreja recolhe tais informações, podem brotar dela impulsos críticos, impulsos que não tendem simplesmente à reprodução da Igreja» («Teologia do Mundo» (1968); Salamanca, 1971, 2 d) 159).

Segundo esta opinião do teólogo alemão, a doutrina social da Igreja resulta inviável, porque não é a teologia, mas as ciências humanas, o local de informação sobre a realidade social. Também a Teologia da Libertação ibero-americana parece ter deixado para trás a doutrina social, por impraticável. A sua utilização, por parte de alguns dos seus representantes qualificados, tem sido mais própria de quem procura algum apoio na autoridade do Magistério para superar os próprios pressupostos, do que a apelação de quem crê de verdade neste ensinamento magisterial. Quando Gustavo Gutiérrez critica a relativa autonomia das realidades temporais afirmada pelo humanismo cristão, de Jacques Maritain, com o qual resulta coincidente a doutrina do Cap. III da Constituição «Gaudium et Spes» atrás mencionada, o teólogo peruano precisa: «Por consequência, a autonomia do temporal é sobretudo afirmada frente à hierarquia eclesiástica, evitando assim que ela intervenha num campo que adiante se considera alheio à sua competência. A visão da Igreja como poder matiza-se fortemente. Porém ela prossegue, todavia, de certo modo, no centro da obra de salvação. Um certo narcisismo eclesiástico permanece. (Teologia da Libertação (Salamanca 1972) 87).

Quer dizer, a autonomia do temporal parece supor para Gutiérrez algo assim como a informação de que de nenhum modo pode dispôr a fé, segundo Metz. Aquela informação, que procede das ciências humanas, a mesma que torna supérflua a crítica da sociedade por parte da Igreja, se essa crítica não procede da análise que praticam as ciências humanas.

## 2. A PROPOSTA DA NOVA TEOLOGIA POLÍTICA

Entre as diversas correntes da teologia política e as diversas teologias da libertação há de facto grandes diferenças, embora me incline por considerar que a teologia da libertação é em si mesma uma modalidade específica de teologia política. Algo que os teólogos da libertação, quase por unanimidade, não podem aceitar de modo algum. Mais ainda, segundo a teologia da libertação, quem a assimila à teologia política, não entendeu que enquanto a teologia política não é senão uma «reflexão abstracta» sobre a natureza da teologia e da política, a teologia da libertação tem o seu lugar ali onde as ciências sociais vêm dizer uma palavra «científica» sobre os conflitos da sociedade.

A teologia política compreende-se em si mesma como uma reflexão teológica sobre a dimensão escatológica da existência humana. Prática, por isso, o que ela mesma chama de «reserva escatológica», ou seja: a relativização de todo o programa político, apoiando-se para isso na esperança da utopia «semper maior» do reino de Deus. Daí, a impossibilidade de que a teologia política possa ser outra coisa do que «hermenêutica teológica» a que Metz chamaria «ética da mudança» em todo o seu alcance transformador da sociedade. Para os teólogos políticos, a teologia corresponde elaborar de forma crítica, de acordo com os supostos da Ilustração, aqueles princípios evangélicos que hão-de aplicar-se a uma ética para a mudança social: uma ética alimentada pelos valores da paz, da liberdade, da justiça e do amor (Metz, 155 ss.).

Quais são esses supostos da Ilustração, a que se refere a teologia política? Fundamentalmente, a separação entre o Estado e a sociedade, e com ela a desconfessionalização do Estado; em segundo lugar, a consideração positiva da secularidade do mundo (Metz, cit. 11-66). Depois da Ilustração, não há cabimento para um Estado inspirado nos princípios cristãos, nem em quaisquer outros princípios religiosos. A secularidade é, em si, algo que nem é bom nem mau, conserva toda a sua ambiguidade, mas pode ser assumida pelo cristão como um feito libertador. Um mundo não sacralizado, uma sociedade não reprimida pela consciência religiosa, um Estado não confessional, são o padrão de liberdade de que necessita a Igreja para promover uma crítica social capaz de conduzir à mudança das coisas.

Entende-se, por consequência, que uma doutrina social da Igreja dirigida à «consagração do mundo», ou seja, à acomodação da sociedade a uns critérios de ordenação cristã de acção social, apareça perante o olhar dos teólogos políticos como um grave risco de neo-confessionalismo, interessado em última instância na «reprodução da

Igreja». E às ciências humanas e à análise científica, a quem deve ser confiada a ordenação do mundo; à Igreja só compete uma tarefa fundamentalmente crítica, possível pela relativização que sobre toda a existência terrena do homem projecta a esperança escatológica que abriu a salvação de Deus em Jesus Cristo. Só assim, diz o próprio Metz, poderá Jesus Cristo continuar a ser poderoso; só assim será possível um senhorio de Cristo de acordo com a condição secular do mundo e com a natureza histórica da vida humana. Esse senhorio de Cristo se expressaria fundamentalmente na própria natureza da Igreja, «instituição de segunda ordem», portadora de liberdade e de crítica, não condicionada pelas leis que regem a sociedade e que tendem a regular o exercício do poder (Metz, 151 ss.).

## 3. A CRÍTICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO À TEOLOGIA POLÍTICA. A SUA PROPOSTA

A teologia da libertação, por sua parte, entende este programa como insuficiente. O grave erro da teologia política, não seria outro senão o de manter-se à margem de um projecto histórico concreto, de natureza inevitavelmente política, para a emancipação histórica da liberdade humana. um projecto que, para chegar a sê-lo, há-de passar pela libertação dos oprimidos. Ora bem, esta libertação só é possível mediante o compromisso — inclusivé ideológico, dirá algum teólogo da libertação — com sistemas concretos de libertação política, à margem dos quais não é cientificamente viável uma transformação real da sociedade (ver a minha obra «Razon política de la fe cristiana» (Salamanca 1976). 131-184).

É claro que este projecto concreto não podia ser outro senão o projecto socialista. O próprio Gutiérrez recolheu várias declarações a este respeito, de nomes representativos da Igreja no sub-continento americano, nos fins dos anos sessenta e primeiros setenta.

De entre eles quisera destacar estas palavras do bispo mexicano Monsenhor Sergio Méndez Arceo: só o socialismo poderá dar à América Latina o verdadeiro desenvolvimento... Creio que um sistema socialista é mais conforme com os princípios cristãos de verdadeira fraternidade, de justiça, de paz... Não sei que forma de socialismo, porém, esta é a linha de rumo que deve seguir a América Latina. Pela minha parte, creio que deve ser um socialismo democrático» (segundo G. Gutiérrez, 156).

Estas palavras do bispo mexicano de Cuernavaca, de 1970, resultam hoje particularmente difíceis de integrar no nosso esquema de pensamento, embora as possamos compreender em todo o seu alcance

histórico, testemunho de uma época angustiada pela injustiça mais lesiva da dignidade do homem. Creio que são suficientemente expressivas de um convencimento como o que expressa o próprio Gutiérrez de então, naqueles incipientes anos setenta, pelo qual só um sistema acreditado por uma análise científica e uma prática revolucionária de transformação social, poderia acabar com a pobreza do Terceiro Mundo. Entende-se assim a crítica ao chamado «desenvolvimento» difundido pelas nações ricas na Ibero-América e noutras latitudes do planeta. Todavia, a suposta natureza científica da análise, não parecia responder às convicções com que se praticava.

A teoria económica da «dependência», que a teologia da libertação considerava como cientificamente contundente, viu-se desacreditada em alto grau, nos elementos ideológicos que contém. Não porque o Terceiro Mundo não «dependa» da situação internacional da exploração e comércio das matérias primas, mas porque além disso entram outros factores na prática social dos povos ibero-americanos e demais povos sub-desenvolvidos. Factores esses que agora parece que começam a modificar-se, afectando de maneira diversa uns e outros povos do Terceiro Mundo. No demais, os povos da Ibero-América em geral, não são comparáveis aos povos africanos ou asiáticos, porque a isso lhes impede a sua história, inserida na civilização ocidental e frutificada na mestiçagem autoctone. Nem mesmo todos os povos da América central e do sul, podem ser reduzidos a uma análise comparativa, pois isso seria fazerem-se simplificações que não correspondem à realidade.

Atendendo, pois, às devidas precauções de análise histórica e social, podemos afirmar que o fim da guerra fria, parece vir a superar em certo sentido a política de confrontação de blocos. Um feito que se garante que abrirá, sem dúvida, novas possibilidades para estes povos. A separação entre o Norte e o Sul poderia também ver-se desbloqueada, se o protagonismo dos organismos internacionais achasse forma de intervir, com o devido respeito, na independência dos povos, na regularização das relações internacionais e nos programas de desenvolvimento. Não só isto; também se têm mostrado como factores de primeira ordem na situação dos países mantidos no sub-desenvolvimento, a função desempenhada pelas suas oligarquias internas, as suas próprias forças armadas; ao lado de outros de carácter estritamente geo-económico, tais como a natureza das suas fontes de matérias primas, a geografia e o clima, o próprio desenvolvimento cultural da população, a demografia, etc., etc.. Uma análise de todos estes factores, permite uma consideração mais objectiva da realidade destas populações.

## REFLEXÃO FINAL

## A ACTUALIDADE DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA

Tudo quanto acabamos agora de dizer, tem vindo a projectar muita luz sobre a natureza ideológica de algumas das críticas que se têm lançado contra a doutrina social da Igreja, e a mostrar os limites das mesmas. Sim, a teologia política pode estar certa no facto de querer referir a ética cristã como ética de mudança (inspirada na conversão do homem ao Evangelho) à compreensão teológica do seu mistério; marginalizando-se da doutrina social da Igreja, marginaliza-se de facto da directividade que a fé imprime às acções dos homens. Estas nunca estão inspiradas pela única vontade de negação do mundo presente, implicam uma vontade de acção e compromisso que requiere uma proposta alternativa para o mal do mundo. Por isso o cristão é chamado a dar uma resposta a quanto se oponha à acção salvadora do Evangelho, porém tem de o fazer pondo em jogo a sua própria razão iluminada pela fé (ver minha obra «La gracia y el Tiempo» (Madrid 1983) 84-97). A esperança escatológica há-de impulsionar a marcha para o futuro que Deus promete, relativizando a sociedade presente, mas há-de inspirar também a aproximação, como numa parábola de reino de Deus — dizia Karl Barth — a que nos anticipa o futuro esperado, a um modo de vida que, em sua contingência e limitações, expresse o poder dinamizador da fé.

No que se refere à teologia da libertação, há que dizer que parece de todo inviável uma reflexão teológica que pretendesse dar cobertura imediata a um programa político. As duas instruções sobre a teologia da libertação contribuíram, sem dúvida, para uma melhor compreensão, não só da relação que deve estabelecer-se entre teologia e análise das ciências humanas; também uma melhor compreensão da natureza do compromisso cristão com a transformação do mundo, da autonomia das realidades terrenas, e da própria doutrina social da Igreja como criterologia cristã, com vista a essa transformação. Mudança, na realidade, da ordem sócio-económica vigente, cujos verdadeiros protagonistas serão todos os homens de boa vontade, a cujo lado trabalharão incansavelmente os laicos cristãos.

O Sínodo dos Bispos de 1971 oferecia critérios de alto valor orientador sobre a prática cristã da justiça e de transformação e libertação como tarefa de atracção do mundo para o senhorio de Cristo. Estes critérios davam caução aos princípios da doutrina social da Igreja e situavam na circunstância histórica, a prática e a aplicação dos mesmos. Após a «Evangelii Nuntiandi», que recolhia as propostas dos

padres sinodais de 1974 e contribuía de modo decisivo para estabelecer o percurso da evangelização, que há-de ir sempre acompanhada da prática libertadora que leva consigo a pregação do Evangelho. Destes documentos magisteriais se desprende a impossibilidade de renunciar à orientação teológica da prática social dos cristãos, substituindo-a pela cosmovisão — fundamentalmente no que se refere à compreensão do homem — que oferecem os humanismos seculares agnósticos ou beligerantemente ateus.

É verdade que a doutrina social da Igreja não pode pretender converter-se numa alternativa técnica aos problemas da sociedade, nem, por isso mesmo, ocupar o lugar de uma análise substituta do que não-de fazer as ciências humanas, particularmente as ciências sociais, a politologia e a economia. Não é menos verdade que o suposto exame científico da realidade, como ponto de partida de toda a acção social dos cristãos, há-de estar confrontado com o iniludível momento de iluminação da consciência e da vida humana na sua totalidade, que leva a cabo a fé. Daí, por consequência, a impossibilidade de renunciar a estes critérios orientadores do Magistério. Referindo-se à relação entre teologia e ciências humanas, a Instrução «Libertatis Nuntius» sobre a teologia da libertação (6 de Agosto de 1984), dizia algo muito bem fundamentado: «O exame crítico dos métodos de análise tomados de outras disciplinas, impõe-se de modo especial ao teólogo. A luz da fé é a que fornece à teologia os seus princípios... Por outras palavras, o critério último e decisivo de verdade, não pode ser outro, em última instância, do que um critério teológico» (n.º 10).

Portanto, ao serviço dessa iluminação da fé sobre a prática social dos cristãos, está sem dúvida alguma, a doutrina social da Igreja.

*Adolfo Gonzalez-Montes*

## Linguagem religiosa e comunicação da fé cristã

### INTRODUÇÃO

*No mundo em que vivemos, caracterizado pelo alargamento das relações de nível restrito para nível universal, todos sentimos, mais ou menos agudamente, o grave problema da comunicação.*

*O âmbito das categorias de pensamento e comportamento abre-se à universalidade, à Humanidade como um todo diferente e complementar. E a quantidade de informação é de tal ordem e tão variada que há o risco de não haver receptores adequados e disponíveis.*

*Hoje vivemos com amigos que não partilham as nossas crenças, a fé cristã e nós gostaríamos que eles percebessem as «razões» da nossa fé e o modo de encarar o mundo, a vida e a morte. E o nosso trabalho e a nossa amizade são vistos fora de uma perspectiva da Fé, considerada como assunto marginal. E se tentarmos exprimi-la em termos de «profissão de fé», aumentará a estranheza no diálogo. Mas a nossa existência e experiência cristãs serão assim qualquer coisa de tão inefável ou estranho que não possam ser comunicadas, transmitidas e percebidas pelos de «fora» do círculo dos crentes?*

*O intento deste apontamento é, a partir do comum mecanismo da linguagem, tentar perceber as causas que originam a crise da linguagem religiosa, avaliar a importância dos elementos que contribuem para a comunicação da fé e, brevemente, destacar o papel do testemunho, como a forma mais significativa da linguagem cristã neste mundo pós-cristão e pós-moderno que é aquele em que vivemos e pelo qual também temos a nossa quota parte de responsabilidade.*