

Uma proposta de renovação social: A caridade cristã como nova matriz civilizacional¹

A proposal of social renewal: Christian charity as a new civilization matrix

*Jorge Botelho Moniz**

Resumo

A recuperação e reinterpretação do conceito de caridade cristã – a nossa variável dependente – é relevante dada a renovada importância que, nos últimos anos, ele tem conquistado por causa da crise financeira mundial. Esta crise civilizacional, na opinião da Igreja católica, revalida-o, porquanto poucos como ele oferecem inspiração ao novo ideal social a construir. A nossa investigação propõe uma análise diacrónica, desde os inícios da era cristã até ao século XXI, que percorrerá inúmeras fontes primárias, como as sagradas escrituras ou os primeiros textos patrísticos, e ainda os mais recentes documentos encíclicos e estudos sobre a matéria. Assim, sugerimos uma revisão original e compreensiva da caridade, problematizando-a através da relação com as múltiplas variáveis independentes quer sejam políticas, sociais ou económicas. Chamaremos à colação, ainda que brevemente, o caso português de modo a dar expressão mais concreta à atualidade e validade do nosso objeto de estudo em sociedades secularizadas, laicas e, mais relevantemente, em situação de emergência social por causa da *crise*.

Palavras-chave: Caridade. Igreja católica. Crise financeira. Crise civilizacional. Nova síntese humanista.

Abstract

The revival and reinterpretation of the concept of Christian charity – our dependent variable – is important because of the new significance that, from the past few years, it has gained due to the financial world crisis. In the opinion of the Catholic Church, this crisis of civilization revalidates it because few like him offer inspiration for the erection of the new social ideal. Our research puts forward a diachronic analysis, from the beginning of the Christian era to the XXI century, which will go through many of the Church's primary sources, as the Holy Scriptures and the early patristic texts, or even the most recent studies and encyclical documents over the subject. Therefore, we propose a unique and comprehensive revision of charity, questioning it through the relationship with multiple independent variables, whether political, social or economic. We will consider, albeit briefly, the Portuguese case study in order to give a more concrete face to the current validity of charity in modern and secular cultures and, more importantly, in societies in circumstances of social emergency due to the *crisis*.

Keywords: Charity. Catholic Church. Financial crisis. Civilization crisis. New humanistic synthesis.

* Doutorando em Ciência Política, especialidade de Teoria e Análise Política, pela Universidade Nova de Lisboa. Bolsista de doutorado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: jobomoniz@gmail.com.

1. Caridade, definindo o conceito

Segundo Luigi Padovese e James Brodman, a etimologia do vocábulo *caridade* encontra-se nas expressões latinas *carus* (Padovese, 2003, p. 94) e *caritas* (Brodman, 2009, p. 3) que pretenderiam demonstrar o sentimento de um indivíduo com um objeto que lhe era altamente querido, estimado ou amado por causa do seu valor².

Todavia, para os primeiros cristãos, a caridade possuía uma aceção mais complexa. Para eles, significava a afeção não física direcionada primeiramente a Deus e ulteriormente, através desse amor, aos outros seres humanos – familiares, amigos, estranhos ou mesmo inimigos.

Esse é o mandamento que Jesus Cristo deixa aos seus discípulos e que podemos analisar ao longo de todo o Novo Testamento. Com efeito, quando os apóstolos o interrogam sobre qual o grande mandamento da lei (*Mt*, 22:36-39) que permitiria alcançar a vida eterna (*Lc*, 10:25), Jesus responde que, em primeiro lugar, dever-se-á amar a Deus plenamente e, em segundo lugar, amar o próximo como a si mesmo. Existem, portanto, três passos no mandamento da caridade: amar a Deus (para salvação e justificação), amarmo-nos a nós próprios (por justificação natural e sobrenatural) e amar o próximo (aquele que se encontra em situação de necessidade). Assim, sempre que cumprissem este desígnio, os apóstolos saber-se-iam seus discípulos (*Jo*, 13:35), pois amando-se uns aos outros imitavam o amor que Cristo lhes havia dado em vida (*Jo*, 15:12).

A caridade é, então, a virtude teológica³ pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a nós mesmos por amor a Deus. O seu conteúdo é considerado muito mais eminente (Lopes, 2010, p. 30) do que a misericórdia ou beneficência. Ambas se fundam numa identificação não sobrenatural pelo sofrimento alheio que, não tomando como ponto cardeal o amor de Deus aos Homens, não logra desenvolver um genuíno sentimento de amor ao próximo.

Uma categoria nuclear para a compreensão desse amor, de acordo com Alfredo Teixeira (2009, pp. 210-211), é o termo protocristão ágape. Segundo o autor, o material lexicográfico distingue três formas de amor: a *eros*, a *filia* e a *ágape*. A última distingue-se das duas primeiras pelo fato de conter uma qualidade de gratuitidade, uma recusa de equivalência e de não inclusão de laços de reciprocidade típicos das relações familiares. Nesse tipo de relações, típico da

eros e da *filia*, a reciprocidade necessita sempre de um instrumento que estabeleça a relação de equivalência, i.e., a economia do dom e do contra-dom. A ágape, pelo contrário, exige o dom, mas não espera do objeto da relação qualquer retorno material ou imaterial.

Esse amor agápico confunde-se com a própria noção de caridade (Bento XVI, 2005a, 25b; 2009, 1). Tal como a *caritas*, ele não se limita à esfera profana ou à natureza da experiência humana (Salvati, 2003, p. 7). Ele serve para qualificar a ligação que Deus estabelece com a humanidade em geral e com os cristãos em particular, mas também o amor que os crentes estabelecem com os outros seres humanos – o amor ao próximo⁴ – por relação a Deus (Teixeira, 2009, p. 211). Segundo a doutrina, a invocação ao amor de Deus, nas relações que os indivíduos devem estabelecer entre si, não permitirá à humanidade seduzir-se pelas riquezas e ambições do mundo terreno e dirigirá as suas interações para os ideais da abnegação e gratuidade (Salvati, 2003, p. 7).

A *caritas-ágape* torna-se regra principal da práxis do crente, sobretudo na sua relação com próximo⁵ Todavia, ela não nasce originariamente nos humanos; pelo contrário, ela é um dom. Dado que Deus foi o primeiro a amar-nos, enviando o seu filho como vítima de expiação dos nossos pecados (1Jo, 4:10), o nosso amor não é apenas um mandamento, mas a resposta ao dom do amor que Deus nos ofereceu.

A fundação cristológica deste *fenômeno*, baseada na fé em um Deus que nos amou e ama através do seu próprio filho, representa o centro duma fé cristã (Bento XVI, 2005a, 1) que apresenta como objetivo a superação do *amor sui* (Gerardi, 2003, p. 194). De fato, pela sua origem e justificação no amor divino, a caridade cristã amplifica o seu amor infinitamente e enriquece-se de novos conteúdos que a benevolência humana, *per se*, não é capaz de alcançar (Padovese, 2003, p. 9).

Na primeira epístola à igreja em Corinto, São Paulo descrevia a essência desta *caritas-ágape* – a mais importante das virtudes divinas – de modo antológico:

O amor é sofredor, é benigno; (...) não é invejoso; (...) não trata com leviandade, não se ensoberbece. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses (...) não folga com a injustiça, mas folga com a verdade (...). Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. Se não tivesse amornada seria. E ainda que distribuisse

toda a minha fortuna para sustento dos pobres (...), e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria (1 Co, 13:2-7).

2. Caridade cristã: evolução histórica do conceito (até à Idade Moderna)

A expressão diácono vem do grego *diákonos* que significa aquele que serve. No Novo Testamento, apesar de em sentido lato diácono e diaconia ainda surgirem como serviço(s), a última emerge como uma função particular – um ministério eclesial ao qual são consagradas as obras de caridade – associada aos bispos e presbíteros (Gerardi, 2003, p. 194).

Com efeito, o Ato dos Apóstolos (6:1-6) oferece uma das primeiras definições do ideal da caridade (*diakonia*) a ser praticada pelo diácono.

De acordo com as passagens, os apóstolos, descuidando a palavra de Deus por causa da sobrecarga do serviço das mesas, decidiram criar um organismo de sete pessoas que, por imposição das mãos e da oração, se dedicasse à caridade e, especialmente ao serviço das mesas (*At*, 6:1-6). Estes homens deviam estar cheios do Espírito Santo e de sabedoria (*At*, 6:1-6), porque, pese embora desempenhassem um serviço social concreto, o seu ofício era sobretudo espiritual. Como já vimos com São Paulo, de nada valia o alívio da pobreza material se não se procurasse principalmente combater o sofrimento da alma. Este ministério encontra a sua expressão máxima nos séculos II e III, através das figuras do diácono Lourenço, do mártir Justino e de Inácio de Antióquia, expoentes da caridade eclesial na época.

Com a progressiva difusão da prática organizada do serviço do amor ao próximo, a caridade (*diakonia*) – tal como o anúncio da palavra de Deus (*kerygma-martyria*) e a celebração dos sacramentos (*leiturgia*) – tornou-se num dever basilar da Igreja católica (doravante, Igreja), uma expressão irrenunciável da sua própria essência (Bento XVI, 2005a, 25).

A institucionalização da Igreja pelo Édito de Milão de 313 e o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do império romano, no século seguinte, supunham um lugar privilegiado para a Igreja e um impulso para a cristianização da sociedade europeia da época (Moniz, 2012, p. 2). Nesse tempo os novos bispos cristãos, empossados oficialmente e com direito a financiamento público, institucionalizaram a prática da caridade através do uso

de hospitais e abrigos que lhes haviam sido doados para socorrer os indigentes (Brodman, 2009, p. 12).

Tão ou mais relevante do que a expansão das suas estruturas de assistência social – primeiro no Egipto e depois no Oriente (Grécia) e Ocidente (Roma) europeu –, até ao período carolíngio (Bento XVI, 2005a, 23), foi o modo como o princípio da *diakonia* se disseminou nas mentalidades e comportamentos dos indivíduos da época e reformou os seus laços de organização socioeconómica.

Na época, o financiamento particular era apenas realizado por sujeitos abastados que distribuíam patrocínios a clientes selecionados, não considerando as suas reais necessidades. Todavia, como os bispos tinham o dever divino de amar os pobres, houve premência de redimensionar o sentido da sua ação. A caridade, contrariamente àquilo que até então se efetuara, passou a ser um ato de alívio da pobreza material daqueles que se encontravam ameaçados por circunstâncias financeiras extremas. Com esta discriminação, os bispos transferiram o fardo da generosidade da elite financeira ou terratenente para as classes remediadas e, assim, para toda a comunidade no século V (Brodman, 2009, p. 12). A caridade deixava de ser manifestada em exclusivo na prática monástica para, então, ser alvo de amor fraterno por parte de toda a comunidade.

De fato, os primeiros escritos patrísticos conduziram os primeiros cristãos à “obsessão” (Robert, 2001, p. 3) pela parábola do bom samaritano. A bíblia encorajava à generosidade e à assistência aos necessitados por parte de todos, alertando ainda para o perigo no qual os indivíduos mais abastados incorriam se se prendessem à sua riqueza.

Disse então Jesus aos seus discípulos: Em verdade vos digo que é difícil entrar um rico no reino dos céus. E, outra vez vos digo que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus (*Mt*, 19:21-23).

Para os primeiros cristãos esta não era apenas uma metáfora (Anderson, 2013, p. 6). Antes, manifestava a necessidade de se praticarem gestos de misericórdia para com os sujeitos considerados miseráveis (*Tg*, 2:17). Esta misericórdia estava, porém, revestida de carácter salvífico, não para o recetor do ato, mas para o praticante, pois era a sua alma que estava em jogo.

(...) [A]ceita o meu conselho, e põe fim aos teus pecados, praticando a justiça, e às tuas iniquidades, usando de misericórdia com os pobres, pois, talvez se prolongue a tua tranquilidade (Dn, 4:27).

A partilha dos bens e a preocupação com os pobres, como modo de ganhar o céu, marcou o modelo de vida destas comunidades que, durante longos séculos, seguiram essa fórmula de orientação social cristã (Rouche, 1974, pp. 83-110).

O advento do segundo milénio cristão reforçaria este ideal comunitário. O confronto dos tratados de Bernardo de Claraval e do Papa Inocêncio III e de Tomás de Aquino⁶ ajudam a evidenciar a mais clara definição do conceito de pobreza e a forma mais adequada de mostrar o amor a Deus.

Tradicionalistas como o primeiro defendiam o caminho ascético – de auto-negação e oração – como o caminho mais direto para amar a Deus. Para Claraval, assim como para os movimentos de pobreza voluntária que a sua doutrina ajudou a desenvolver (v.g., franciscanos e mendicantes), qualquer tipo de altruísmo era sinal de um amor divino mais elevado. Contudo, para Inocêncio III e Aquino, proponentes de uma via mais ativa, o amor por Deus era mais bem demonstrado pela prática da caridade para como os nossos vizinhos. O seu argumento era que as obras físicas de alimentar, vestir, abrigar ou cuidar deviam ter prioridade sobre as esmolas espirituais da oração. Ou seja, era bom rezar pelos pobres, mas era ainda melhor dar-lhes esmolas⁷, porque elas se relacionam (para baixo) com o nosso vizinho e (para cima) com Deus.

A sociedade organizar-se-ia do seguinte modo: de um lado, o benfeitor aliviava o sofrimento material do pobre, pelo amor que tinha a Deus, e acumulava benefícios espirituais para si mesmo; de outro, o pobre, agradecido pelo gesto caritativo, seria comovido a rezar a Deus, pois era ele a fonte de toda a caridade.

O medieval tardio (séculos XIV e XV), nomeadamente através das obras *Speculum Christiani*, *Doctrinal of Sapience*, *Speculum Sacerdotale* e por figuras como Santo Agostinho e Francisco de Assis, procurou expandir o papel do pobre nas sociedades cristãs (Brown, 2014, p. 20).

Através dos seus trabalhos foram oferecidas leituras dos aspetos da prática da caridade, combinando-as com preocupações contemporâneas como a

explosão demográfica, o desenvolvimento urbano ou o surgimento de novas classes sociais (v.g. burguesia mercantil). A sua motivação era a necessidade de desenvolvimento dum conceito de caridade que fosse além do mero alívio dos sofrimentos material e espiritual do pobre e do *rico*. Face à nova realidade social, a caridade não devia ser apenas uma ajuda financeira, mas, sobretudo, um sentimento ou ação que conservasse e fortalecesse a comunidade (Brown, 2014, p. 14).

A influência desses escritos e a disseminação da doutrina de Inocêncio III ou Francisco de Assis promoveram, de fato, o renascimento da caridade ativa entre os séculos XII e XV (Brown, 2014, p. 14), oferecendo a base ideológica para um novo entendimento do ideal de caridade social na Europa medieval.

No entanto, o advento da Era Moderna viria a desafiar a estrutura da Igreja, exigindo a reformulação das milenares práticas de caridade cristãs (Brodman, 2009, p. 8). A magnitude e complexidade das necessidades sociais do período medieval frustraram os impulsos reformistas cristãos que pretendiam racionalizar e priorizar a distribuição da assistência (Brodman, 2009, p. 8). Segundo Fonseca (2011, p. 10), era inevitável que um modelo económico assente na crença radical da vivência da fraternidade viesse a perder, a longo prazo, a sua relevância histórica.

Em verdade, foram as vicissitudes socioeconómicas da modernidade que o ditaram. O crescimento populacional e o êxodo rural da época conduziram ao crescente anonimato do *vizinho* e à diminuição do espírito de fraternidade e das redes sociais de solidariedade (Brodman, 2009, p. 8). Os meios tradicionais de lidar com a pobreza ficaram inundados e as confrarias foram pressionadas até ao ponto de rutura (Anderson, 2013, p. 9).

O ato altamente sacramental do cristão entender o pobre como mediador de Deus, colocava um preço muito elevado na ação de mendigar. Ora, era precisamente isso que estava fora de controlo no século XVI. Os pobres, ao contrário dos séculos anteriores, começaram a ser vistos como um fardo insuportável e uma ameaça para a sociedade extirpar (Lopes, 2010, pp. 35-36). Surgem pressões para se reformarem as práticas tradicionais de assistência e se encarar este fenómeno como um problema de ordem social que devia ser contido pelas autoridades civis⁸.

A caridade cristã perde espaço. Os reformadores da Igreja criticam-na duramente pela sacralização do ato da esmola e pela sua simbologia ao nível da remissão dos pecados⁹. Gradualmente, os indivíduos começam a considerar embaraçosa a construção da caridade como meio para financiar um tesouro divino, frequentemente, motivado pelo autointeresse (Anderson, 2013, p. 3). Despojado dessa sensibilidade sacramental, o benfeitor não tinha mais motivos para encontrar os pobres em pessoa. Surge a ideia de que as suas necessidades seriam mais bem geridas por associações cívicas ou por organismos públicos. Martinho Lutero, por exemplo, faz do combate à pobreza uma obrigação cívica organizada – a *faithbegettingcharity*.

A distinta organização social e, sobretudo, a mudança no sistema de valores fizeram com que apologia da caridade cristã se diluísse num mundo no qual parecia já não se enquadrar¹⁰.

Os séculos seguintes, principalmente os XVIII e XIX, amplificariam estas tendências (Lopes, 2010, p. 35). À medida que os Estados modernos vão implantando os seus aparelhos repressivos, o pobre passa a ser discriminado, reprimido e institucionalizado, não possuindo qualquer tipo de valor espiritual. Mais, com os finais do século XVIII e inícios do século XIX com a revolução francesa e a consequente rutura com o Antigo Regime e tudo o que lhe estava associado; com o advento dos nacionalismos e da definição dos Estados de direito; com a revolução industrial e a dissolução das estruturas sociais da Era Moderna; e, por fim, com o desenvolvimento das ideologias positivista, socialista e, em particular, da comunista surgem inúmeras objeções à atividade caritativa da Igreja.

Assim sendo, os pobres não tinham mais necessidade das obras de caridade, mas de justiça (Bento XVI, 2005a, 23). Em vez da primeira, eles passaram a clamar uma ordem social justa na qual houvesse melhor redistribuição dos bens da terra. Para o Papa Bento XVI, esta objeção tinha o seu quê de verdade, pois só lentamente a Igreja foi dando conta de que o problema da justa estrutura da sociedade se colocava em novos moldes (Bento XVI, 2005a, 27).

3. A caridade cristã a partir da *RerumNovarum*

A primeira resposta da Igreja à grande questão social dos finais do século XIX foi a carta encíclica de Leão XIII *RerumNovarum* de 1891 – sobre a condição dos operários.

O exame feito pelo Papa – aos progressos da indústria, à alteração das relações entre operários e patrões, à acumulação de capital por parte de um grupo muito restrito de indivíduos, à miséria na qual a maioria da população vivia e à corrupção dos costumes (Leão XIII, 1891, 1) – concluía que as novas sociedades industriais necessitavam da luz dos princípios doutrinários da Igreja para auxiliar os mais carenciados (PCJP, 2004, 89).

Leão XIII pensou a relação do capital e do trabalho num quadro de relações entre pobres e ricos. Contudo, contrariamente às correntes comunista e socialista que instigavam a tensão entre ambos, a Igreja mãe dos ricos e pobres – papel que tão bem conheceu ao longo da história – seria o emblema da ordem e da unidade (Teixeira, 2009, p. 215).

Por oposição àquilo que fez no período medieval, a hierarquia católica encontrava-se consciente de que problemas sociais de tão ampla e complexa magnitude apenas poderiam ser resolvidos através da colaboração de todas as forças sociais. Naturalmente que a Igreja não deixaria de faltar com a sua quota-parte. O seu contributo, ou melhor, a sua “solução definitiva” para o aperfeiçoamento da justiça social seria a caridade (Leão XIII, 1891, 35).

Façam os governantes uso da autoridade protetora das leis e das instituições; lembrem-se os ricos e os patrões dos seus deveres; tratem os operários (...) dos seus interesses; e, visto que só a religião (...) é capaz de arrancar o mal pela raiz, lembrem-se todos de que a primeira coisa a fazer é a restauração dos costumes cristãos, sem os quais os meios mais eficazes sugeridos pela prudência humana serão pouco aptos para produzir salutareos resultados (Leão XIII, 1891, 35).

Mais do que uma declaração sobre o “antídoto mais seguro contra o orgulho e egoísmo do século” ou sobre a “rainha de todas as virtudes” que nenhum poder público consegue suprir – entenda-se, em ambos os casos, a caridade –, a encíclica leonina devolveu, de acordo com o Pontifício Conselho Justiça e Paz (2004, 90), quase que um estatuto de cidadania à Igreja que lhe havia sido retirado, gradualmente e com as devidas exceções, a partir do século XVI.

De tal modo assim foi que, a partir desta carta magna da atividade cristã no campo social (PCJP, 89), toda a sua doutrina social pode ser entendida como atualização, aprofundamento e expansão do núcleo original dos princípios da *RerumNovarum*.

Com efeito, os princípios afirmados por Leão XIII foram retomados e aprofundados por encíclicas sociais ulteriores.

Dada a grave crise económica de 1929, o Papa Pio XI publica a encíclica *Quadragesimoanno*(1931), comemorativa dos quarenta anos da *RerumNovarum*. Num contexto pós-bélico, de afirmação dos regimes totalitários europeus, de expansão do poder dos grupos financeiros e de exacerbamento da luta de classes, a encíclica, com vista à superação das antinomias sociais, insistia na urgente aplicação duma lei moral reguladora das relações humanas (PCJP, 91).

O refinamento dos fenómenos do liberalismo económico, da livre concorrência e da acumulação de capitais, assim como dos seus efeitos – economia individualista que não considera as esferas social e moral (Pio XI, 1931, 5) –, levaram a Igreja a procurar uma forma de cristianizar a vida económica (Pio XI, 1931, 3a).

Assim sendo, de modo a sujeitar a economia a princípios diretivos seguros e eficazes, urgia recorrer à justiça e caridade sociais. Segundo a hierarquia católica, apenas quando se restaurassem todos os membros do corpo social (*Ef*, 4:16), i.e., só quando a humanidade se sentisse membro de uma só família, seria possível uma economia sã e uma verdadeira unidade social cuja alma é a caridade (PCJP, 2004, 91)¹¹.

Os *sinais do tempo* da década de 1960 viriam a reforçar esta conceção da caridade cristã. As encíclicas do Papa João XXIII *MateretMagistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963), devedoras dos ensinamentos leoninos, amplificaram a questão social e económica à escala mundial, no sentido de comprometer toda a comunidade católica.

Novamente, a caridade surge como uma condição inevitável para o reforço da eficácia das instituições e atividades temporais, porque só através da filiação a Deus desenvolvemos aquela escala de valores que nos permite sentir como próprias as necessidades, os sofrimentos e as alegrias alheias e, assim, ter genuína vontade de procurar o bem comum (João XXIII, 1961, 255).

No entanto, as profundas mudanças políticas, sociais, culturais e religiosas deste período, obrigavam a Igreja a um *aggiornamento* mais profundo, de modo a responder às expectativas do mundo contemporâneo (PCJP, 2004, 96).

O Concílio Vaticano II (1962-65) trouxe uma renovada consciencialização das exigências da mensagem evangélica e da sua obrigação de se pôr ao serviço de toda a humanidade. Pela primeira vez a Igreja se exprime tão amplamente sobre os aspetos temporais da vida cristã. Para o Pontifício Conselho (PCJP, 2004, 96), a constituição apostólica *Gaudium et Spes* de Paulo VI, sobre a Igreja no mundo atual (1965), é particularmente marcante pelo novo interesse suscitado sobre o testemunho e vida cristãs como caminhos autênticos para tornar visível a presença de Deus no mundo.

A nova realidade social marcada pela ética individualista (Paulo VI, 1965a, 30); pelo desprezo por leis e prescrições sociais; pela subversão das obrigações sociais por meio de fraudes; pelo desprezo por certas normas da vida social; e por acirradas desigualdades económico-financeiras (Paulo VI, 1965a, 26), devia dar lugar, através dos deveres da justiça e da caridade (Paulo VI, 1965a, 30), a uma mudança de mentalidades e hábitos (Paulo VI, 1965a, 63) e à introdução de amplas reformas sociais (Paulo VI, 1965a, 26). Mais uma vez, a Igreja sentiu necessidade de “confirmar esses princípios” (Paulo VI, 1965a, 63), porque à medida que o mundo se unificava, mais as obrigações dos indivíduos transcendiam os grupos e os interesses particulares (Paulo VI, 1965a, 30)¹². A máxima da caridade *amarás o próximo como a ti mesmo* ganha, neste contexto, renovada importância.

Na *Gaudium et Spes* tudo é considerado a partir da espécie humana e tendo em vista a humanidade inteira (PCJP, 2004, 96). A sociedade, as suas estruturas e o seu desenvolvimento não se podem valer por si mesmos, mas para o aperfeiçoamento da pessoa humana (PCJP, 2004, 96). Esta renovação eclesiológica – nova conceção de ser comunidade de crentes e povo de Deus – colocava, então, toda a ordem civil e o seu progresso a favor da humanidade, pois ela, à semelhança do que acontece no campo espiritual, tem de ser protagonista, centro e fim de toda a vida social e económica.

Dois anos mais tarde, através da incontornável carta encíclica *Populorum Progressio*¹³, Paulo VI retoma e amplifica o capítulo sobre a vida económico-social da *Gaudium et Spes*. De acordo com Bento XVI (2009, 10), a

Encíclica de 1967 tem uma relação íntima com os ensinamentos do Vaticano II, na medida em que aprofunda duas das suas verdades: i) a Igreja completa o seu múnus quando, em todo o seu ser e agir, anuncia, celebra e atua segundo o princípio da caridade, tendendo deste modo a promover o desenvolvimento humano integral; e ii) este tipo de desenvolvimento diz respeito, unitariamente, à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões¹⁴. Escreveu Paulo VI:

O desenvolvimento integral do homem não pode realizar-se sem o desenvolvimento solidário da humanidade. (...) Por isso, sugeríamos a busca de meios de organização e de cooperação, concretos e práticos, para pôr em comum os recursos disponíveis e realizar, assim, uma verdadeira comunhão (...) (Paulo VI, 1967, 43).

A encíclica trata do problema do desenvolvimento à luz da tradição da fé apostólica (Bento XVI, 2009, 10). Ou seja, face às causas do subdesenvolvimento – que não eram tanto de ordem material (delapidação de recursos ou o seu açambarcamento) como de natureza humana (falta de fraternidade) –, seria necessário incrementar o dever de fraternidade (humana e sobrenatural) entre os indivíduos. Essa fraternidade genuína e duradoura tinha a sua origem apenas na vocação transcendental de um Deus pai que nos amou primeiro, ensinando-nos, por meio do seu filho, o que é a caridade fraterna (Paulo VI, 1967, 43-44).

A construção da ideia de desenvolvimento como vocação inclui nela, portanto, a centralidade da caridade. O dever da caridade universal, como designa Paulo VI (Paulo VI, 1967, 66), associada aos dois outros deveres da solidariedade e da justiça social, conduziria à promoção de um mundo mais humano no qual todos tivessem algo para dar e receber, sem que o progresso de uns fosse obstáculo ao desenvolvimento dos outros (Paulo VI, 1967, 44). Segundo o pontífice, o destino da humanidade dependia da “solução deste grave problema” (Paulo VI, 1967, 44).

Os inícios da década de 1970 foram marcados por um clima turbulento e de forte contestação ideológica (PCJP, 2004, 70). Paulo VI recupera a mensagem de Leão XIII e atualiza-a através da Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, por ocasião do octogésimo aniversário da *Rerum Novarum*. O Papa procede a uma reflexão sobre a sociedade pós-industrial e a insuficiência das ideologias mais revolucionárias para responder aos desafios da urbanização e condição juvenil e

da mulher, das discriminações, do aumento demográfico e desemprego, *inter alia* (Paulo VI, 1971, 45).

O progresso técnico continuava alterando profundamente a paisagem humana, trazendo novas aspirações de dignidade: igualdade e participação (Paulo VI, 1971, 22). Segundo o Papa, os Homens aspiravam libertar-se da carência e da dependência. Todavia, semelhante libertação – por forma a não desembocar num excesso de individualismo não responsável pelo bem comum (Paulo VI, 1971, 23) – teria início na liberdade interior de cada um e apenas seria alcançada mediante o desenvolvimento de um amor transcendente com a humanidade e de uma disponibilidade efetiva para o serviço (Paulo VI, 1971, 45).

Assim sendo, de modo a resolver os problemas do modelo de sociedade predominante, a Igreja reforça, uma vez mais, o anúncio da caridade sobrenatural aos indivíduos como o primeiro valor da ordem terrena (Paulo VI, 1971, 23). Em sentido mais amplo, ela correspondia à *civilização do amor* que Paulo VI desenha na sua mensagem de 1977 pelo décimo dia mundial da paz. Aquela que, almejando o desenvolvimento verdadeiro, se funda no amor de Deus e do próximo e contribui para facilitar as relações entre os indivíduos e as sociedades do mundo inteiro.

Com o início do pontificado de João Paulo II (1978) a questão laboral regressa. Por meio da carta encíclica *Laborem Exercens* (1981), o Papa delinea uma espiritualidade e ética do trabalho baseada na reflexão teológico-filosófica encetada pela *Rerum Novarum*. O trabalho é então desenhado como um paradigma decisivo de toda a vida social que apresenta aquela dignidade na qual se devem encontrar a realização e a vocação sobrenatural da pessoa humana (PCJP, 2004, 101).

Contudo, pese embora a distância de noventa anos entre as encíclicas, a perversão do conceito de trabalho, i.e., o perigo de ser tratado como uma mercadoria, continuava a existir (João Paulo II., 1981, 7). O Papa asseverava que, se não fossem tomadas providências, os mesmos erros ligados ao período do liberalismo e capitalismo primitivos poder-se-iam repetir (João Paulo II., 1981, 13). As visões materialista e economicista do mercado de trabalho e da humanidade eram as principais culpadas (João Paulo II., 1981, 7). Para João Paulo II, ambas tendiam a considerar o trabalho humano exclusivamente segundo a sua finalidade económica e a promover o primado daquilo que é

material, subordinando-lhe o que existe de espiritual e subjetivo na pessoa humana (João Paulo II., 1981, 13).

A Igreja reagiu fortemente contra aquela que considerava ser a inversão da ordem estabelecida, desde os princípios dos tempos, pelas palavras do livro do Génesis (*Gn*, 1:26-28). O trabalho em vez de tornar a pessoa mais humana, ou seja, ao invés de lhe conferir certos padrões de respeitabilidade, era um meio de opressão que violava a sua dignidade. Tornava-se necessária uma mudança na teoria e na prática, nomeadamente, a afirmação do primado da pessoa humana sobre as coisas e a firme convicção da primazia do trabalho humano sobre o capital (João Paulo II, 1971, 13). A adequada assimilação destes preceitos e o tal esforço interior do espírito humano – que Paulo VI já afirmara –, guiado pela caridade, deveriam dar lugar à precedência dos indivíduos (João Paulo II, 1971, 24). De acordo com João Paulo II, não se detetavam outras possibilidades de superação radical a este desvio ontológico (João Paulo II, 1971, 13).

O reforço do papel da caridade no campo do trabalho, no sentido de trazer as pessoas para o centro da vida económica e laboral, conduziu João Paulo II, na senda da *Populorum Progressio*, à ideia do desenvolvimento integral da pessoa humana.

Na carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987, o Papa retoma esse tema em dois eixos fundamentais: o verdadeiro desenvolvimento, contrariamente ao conceito de progresso, não se limita à multiplicação de bens e serviços; antes, deve contribuir para a plenitude do *ser* humano (PCJP, 2004, 102). João Paulo II pretendia, então, delinear a natureza moral do verdadeiro desenvolvimento. Ela deveria realizar-se pela solidariedade (virtude cristã próxima da caridade) e liberdade (João Paulo II, 1987, 33), fundar-se no amor de Deus e do próximo e contribuir para facilitar as relações entre os indivíduos e as sociedades. O caráter moral do desenvolvimento e a necessidade da sua promoção seriam um sinal do desejo de todos em superar os múltiplos obstáculos que impediam as pessoas de gozar de uma vida mais humana (João Paulo II, 1987, 46).

Segundo o seu argumento, o desenvolvimento meramente económico não apresenta condições para libertar a humanidade. Pelo contrário, acaba afinal por escravizá-la mais. Um desenvolvimento que não abranja as dimensões culturais, transcendentais e religiosas dos indivíduos e das sociedades contribui ainda menos para este desiderato. Porquê? Porque, não reconhecendo a presença de

tais dimensões da vida humana, não conseguimos orientar para ela as nossas próprias metas e prioridades, diz-nos o Papa (João Paulo II, 1987, 46).

João Paulo II recupera as ideias de amor ao próximo (pelo amor de Deus), de estímulo à nossa conversão enquanto servos de todos (pela liberdade pela qual Cristo nos libertou) e de *civilização do amor* de Paulo VI, por meio das quais o processo de desenvolvimento integral e de libertação se concretiza na prática da solidariedade.

Na exortação apostólica *Christifideles Laici* de 1988, o Papa procura dar maior suporte a esta prática da solidariedade, afirmando que a sua alma era a caridade (João Paulo II, 1988, 41). Neste sentido, vários elementos clássicos sobre a *caritas* são recuperados. Por exemplo, a ideia de que ela é o dom mais elevado que o Espírito Santo dá em ordem à edificação da Igreja e ao bem da humanidade; de que toda a Igreja é diretamente chamada ao serviço da caridade e que a reserva para si como dever próprio que não pode alienar; de que a caridade para com o próximo representa o conteúdo mais imediato, comum e habitual da animação cristã da ordem temporal; e, por fim, de que a ela é tanto mais necessária quanto mais as instituições públicas e privadas se tornam complexas, burocráticas e impessoais (João Paulo II, 1988, 41).

Principalmente na organização moral do mundo do trabalho, o conteúdo insubstituível e perene da *caritas* permitiria, segundo João Paulo II, encontrar soluções para a grave questão económico-social (João Paulo II, 1988, 41-43). Isto, porque apenas ele, animando e sustentando a solidariedade ativa, propõe uma vida económica e social na qual se respeita e promove a dignidade e a vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade.

Pouco tempo depois, pelo centenário da *Rerum Novarum*, ressurgiu em força a ideia de opção preferencial pelos pobres¹⁵ (João Paulo II, 1991, 9-11). Com a carta encíclica *Centesimus Annum* de 1991, João Paulo II realça como o ensinamento da Igreja corre ao longo do eixo da reciprocidade Deus-Homem. Reconhecer Deus em cada indivíduo e vice-versa seria condição para um autêntico desenvolvimento humano (PCJP, 2004, 103).

De fato, o contexto pós-guerra fria, com a derrocada do sistema soviético, obrigava a uma profunda análise das *res novae* e dos conceitos de democracia e economia livre, no quadro de uma indispensável solidariedade. A mundialização da economia e os progressos técnicos e económicos, ao invés de produzirem um

maior bem-estar, continuavam a despoletar novas formas de pobreza que, segundo a Igreja (João Paulo II, 1991, 9), ameaçavam tomar proporções gigantescas. A opção particular pelos pobres, entendida como o primado da prática da caridade cristã (João Paulo II, 1991, 11), representava a renovada consciência do Vaticano sobre a necessidade de se alterarem estilos de vida, modelos de produção e consumo e as estruturas consolidadas do poder (João Paulo II, 1991, 58). A atenção particular aos mais frágeis não podia, porém, estender-se apenas à pobreza material. Especialmente nas sociedades hodiernas, onde existem formas de miséria não apenas económica, ela propalava-se também aos campos cultural e religioso (João Paulo II, 1991, 9).

Assim sendo, para a superação da mentalidade individualista, para uma reorientação dos instrumentos de organização social a favor do bem comum e para uma profícua difusão da mensagem social da Igreja – o amor à pessoa humana, mas ao pobre em primeiro lugar –, era exigido um concreto engajamento de solidariedade e caridade, o seu primeiro critério de credibilidade (João Paulo II, 1991, 49 e 57).

A luta da Igreja para completar uma tal aspiração afigurava-se difícil. João Paulo II, na carta encíclica *Evangelium Vitae* (1995), asseverava que a absolutização da liberdade (João Paulo II, 1995, 19) havia imposto uma *cultura de anti-solidariedade* que em muitos casos se configurava como *cultura de morte* (João Paulo II, 1995, 12). Uma tal civilização, promovida por correntes culturais, económicas e políticas portadoras duma conceção *eficientista* da sociedade, desencadeava uma espécie de conjuntura contra a vida que se concretizava na liberdade dos mais fortes contra os mais fracos. Nestas sociedades, diz-nos o Papa, a convivência social fica profundamente deformada, visto que a *societas* se torna num mero conjunto de indivíduos, colocados ao lado uns dos outros, mas sem laços recíprocos (João Paulo II, 1995, 19-20).

A raiz desta contradição situava-se na conceção de liberdade que exalta o indivíduo de modo absoluto, mas não o predispõe para a solidariedade, o pleno acolhimento e o serviço ao outro. Não obstante, o valor incomparável da pessoa humana – inspirado no amor divino e alcançando por meio da encarnação – obriga cada indivíduo a ser guarda do seu irmão (João Paulo II, 1995, 19-20; *Gn*, 4:9). Para João Paulo II (1995, 19), é por meio tal entrega que Deus dá a cada um aquela liberdade que possui uma dimensão relacional essencial. Este seria um

grande dom divino que, de modo superar a cultura de morte, deve ser colocado ao serviço dos indivíduos e da sua realização mediante a oferta de si mesmo e do acolhimento do outro (João Paulo II, 1995, 23-24).

4. Entrando no século XXI, a caridade como antídoto para a crise

O novo milénio começava para a Igreja pejado de contradições. Por um lado, o crescimento económico, cultural e tecnológico oferecia a poucos afortunados grandes possibilidades de progresso. Por outro lado, milhões de pessoas não só se encontravam à margem desse desenvolvimento, como também viviam em condições muito inferiores ao mínimo devido à dignidade humana (João Paulo II, 2001, 50).

A esta antinomia económico-social que o Vaticano apontava desde os finais do século XIX, a carta apostólica *NovoMillennioIneunte* de João Paulo II (2001) acrescentaria os novos fenómenos de pobreza e desigualdade típicos dos inícios do novo século e milénio¹⁶. Segundo o Papa (João Paulo II, 2001, 49), face a tais fenómenos, seria de esperar que os novos tempos testemunhassem a dedicação a que pode levar a caridade para com os mais necessitados. De fato, com a carta apostólica de 2001 dá-se o mote para as primeiras décadas de ação pastoral do século XXI.

O Jubileu do ano 2000 acentuaria, ainda mais, a tendência da hierarquia católica para uma programação pastoral inspirada no mandamento da caridade (João Paulo II, 2001, 42) – o seu verdadeiro coração. Dar continuidade à tradição caritativa requereria, talvez, para João Paulo II (2001, 50), uma maior capacidade inventiva. Ou seja, uma *nova fantasia da caridade*, não só nos socorros e serviços prestados, mas igualmente na capacidade de pensar e ser solidário.

A Igreja terá necessidade de muitas coisas para a sua caminhada histórica, também no novo século; mas, se faltar a caridade (*ágape*), tudo será inútil. O apóstolo Paulo recorda-no-lo no *hino da caridade*: Ainda que (...) tivéssemos uma fé capaz “de transportar montanhas”, mas faltasse a caridade, de “nada” nos serviria (...). A caridade é verdadeiramente o “coração” da Igreja (João Paulo II, 2001, 42).

A mensagem do Papa no contexto da celebração do 37º dia mundial da Paz de 2004 (João Paulo II, 2004b, 10) e o seu diretório para os bispos *Apostolorum Successores* (João Paulo II, 2004a, 193-194), do mesmo ano,

acentuavam a ideia de que a caritas-ágape, pelo fato de ser a mais alta e mais nobre forma de relação entre os seres humanos, deveria manter o seu lugar proeminente e animar todos os setores da vida social.

João Paulo II, *mestre da doutrina social*, promulgaria neste mesmo ano de 2004 o compêndio da doutrina social da Igreja (doravante, DSI).

Pela primeira vez a Igreja critica frontalmente a *bêtenoir* da crise que se começava a sentir, principalmente, nos Estados Unidos e na Europa: o mercado livre. No ver do Pontifício Conselho Justiça e Paz (2004, 347), o mercado é um instrumento de grande importância pela capacidade de produzir bens e serviços. Quando realiza retamente esta função torna-se num importante serviço a favor do bem comum e do desenvolvimento integral das pessoas. No entanto, como ele não frui por si próprio de critérios para corretamente distinguir formas superiores e artificiais de satisfação das necessidades humanas (PCJP, 376), se não fossem tomadas providências para combater as visões materialista e economicista do mundo os erros ligados ao liberalismo e capitalismo primitivos da época da *RerumNovarum* poder-se-iam repetir, como já alertara o Papa (João Paulo II, 1981, 13).

Ora, nada tendo sido feito nesse sentido, o risco concreto da idolatria do mercado e da sua mais direta consequência (PCJP, 2004, 349) – a visão reducionista da pessoa humana e da sociedade – aumentaram substancialmente. A adoração do *novo bezerro de ouro* – geradora duma incapacidade geral de reconhecer outro valor e outra realidade efetiva além dos bens materiais e cuja busca obsessiva sufocara e impedira a capacidade de doação dos indivíduos – obrigava o mercado, segundo o Pontifício Conselho (PCJP, 581-82), a procurar critérios éticos de correção que lhe permitissem agir em favor do bem comum e do desenvolvimento humano integral.

A caridade, como o grande mandamento de Cristo, desempenharia um papel importante na realização de tal desiderato (PCJP, 583). De acordo com o argumento, dentre todos os caminhos para enfrentar a questão social o mais excelente de todos correspondia à via traçada pela caridade (PCJP, 204). Porquanto apenas ela, reconsiderada no seu autêntico valor de critério supremo e universal de toda a ética social, poderia transformar completamente os indivíduos (PCJP, 583) e persuadi-los a viver em unidade e fraternidade num mundo cada vez mais complexamente interligado (PCJP, 207).

Nesta perspetiva a *caritas* torna-se caridade social e política. De acordo com o Pontifício Conselho (PCJP, 2008), este tipo de caridade não se esgota nas relações entre pessoas, mas desdobra-se na rede em que tais ligações se inserem. Ou seja, ela coloca os indivíduos numa comunidade social e política que busca o bem comum no seu conjunto. De tal modo que amar o próximo, no plano social e político, significa valer-se das mediações sociais e políticas para melhorar a sua vida (PCJP, 2008), organizando e estruturando a sociedade de maneira a que ele nunca mais venha a ser encontrado em situação de necessidade.

No início do seu pontificado, Bento XVI sentiu necessidade de reafirmar, na sua primeira carta encíclica *Deus Caritas Est* (2005), a importância do amor cristão nas sociedades hodiernas. A sua intenção era clara, insistir sobre elementos fundamentais da DSI para, desse modo, suscitar no mundo um renovado engajamento da resposta humana ao amor divino. Neste contexto, o Papa reafirma que o serviço da caridade¹⁷, além de ser um dever do foro íntimo da Igreja, é também expressão irrenunciável da sua própria essência (Bento XVI, 2005a, 25). Pela sua disponibilidade para se perder a si mesmo pelo próximo, ele ressurge como antídoto mais seguro para a cultura de morte da qual João Paulo II em 1995 já falara.

Esta lógica seria posta à prova, dois anos mais tarde, na encíclica *SpeSalvi*, quando Bento XVI afirma que a grandeza da humanidade era determinada essencialmente na sua relação com o sofrimento e com quem sofre (Bento XVI, 2007, 38). De acordo com esta tese, uma sociedade que não consegue aceitar aqueles que sofrem e é incapaz de contribuir para fazer que esse sofrimento seja partilhado é cruel e desumana (Bento XVI, 2007, 38). Para o Papa, uma pessoa só é capaz de aceitar a aflição alheia se lograr encontrar nisso um sentido, um caminho de purificação, amadurecimento ou esperança. Assim sendo, assumir o sofrimento do próximo significa arrogar de tal modo a sua aflição que ela se torna também nossa.

Diz-nos Bento XVI que, deste modo, o sofrimento é penetrado pela luz do amor, a única que permite expropriações do nosso *eu* por amor ao bem comum, à verdade e à justiça e que anula qualquer sentimento de puro egoísmo (Bento XVI, 2007, 38).

Face a tal desiderato, o pontífice interroga retoricamente:

Somos capazes disto? O outro é suficientemente importante, para que por ele eu me torne uma pessoa que sofre? Para mim, a verdade é tão importante que compensa o sofrimento? A promessa do amor é assim tão grande que justifique o dom de mim mesmo? (Bento XVI, 2007, 39).

Face a tantas incertezas, o Papa asseverava que a capacidade de sofrer por amor à verdade, i.e., a inclinação de nos doarmos genuinamente ao outro através da caridade, torna-se medida da humanidade (Bento XVI, 2007, 39).

Na sua derradeira encíclica¹⁸¹⁹ *Caritas in Veritate* (2009) – a terceira sobre a *caritas-ágape* –, Bento XVI apresenta, na pegada dos seus predecessores, uma proposta de desenvolvimento integral da pessoa humana.

O maior problema apontado pelo Papa encontra-se precisamente no conceito de desenvolvimento moderno. Marcado por uma mentalidade técnica que se desvia do seu núcleo humanista original, o desenvolvimento dos povos é considerado um problema de engenharia financeira, de abertura dos mercados, de redução de taxas aduaneira, *etcetera*. Em suma, um problema apenas técnico (Bento XVI, 2009a, 71).

Constrangida pela grave situação de crise económico-financeira na Europa e EUA, esta conceção de progresso acicatara a desconsideração da pessoa humana como primeiro capital a valorizar, não a classificando como centro e fim de toda a vida económico-social (Bento XVI, 2009a, 25). Segundo o Papa, a Igreja era chamada a um mundo a precisar de uma profunda renovação cultural (Bento XVI, 2009a, 21). Um novo modelo de desenvolvimento que, mais do que se concentrar em superar a crise económico-financeira, se focasse sobretudo na crise cultural e moral dos indivíduos²⁰ (Bento XVI, 2009a, 77).

Os diferentes aspetos da crise e as suas soluções requeriam, então, uma *nova síntese humanista* (Bento XVI, 2009a, 21).

Numa homilia em 2009, Bento XVI acentuara a determinação da Igreja para interpretar a crise como um desafio para o futuro, i.e., como um imperativo de revisão do prevaiente modelo de desenvolvimento e não apenas como uma emergência para a qual se deve encontrar uma solução de curto prazo (Bento XVI, 2009b). Para o pontífice, se nos concentrarmos na segunda solução apenas resolveremos a crise financeira imediata (solução superficial); porém, se nos

concentrarmos na primeira, seremos capazes de corrigir as crises moral e espiritual (solução profunda) (Bento XVI, 2009b).

Segundo o argumento, se seguirmos este caminho, será possível perseguir a nova síntese humanista e alcançar um desenvolvimento humano integral.

[Isso] requer olhos novos e um coração novo, capaz de superar a visão materialista dos acontecimentos humanos e entrever no desenvolvimento um “mais além” que a técnica não pode dar. Por este caminho, será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem o seu critério orientador na força propulsora da caridade na verdade (Bento XVI, 2009a, 77).

De acordo com a encíclica papal (Bento XVI, 2009a, 1), a caridade na verdade é a força propulsora para o desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira. A *caritas in veritate* é o princípio à volta do qual gira a DSI (Bento XVI, 2009a, 6). Este preceito ganha forma operativa em dois critérios orientadores da ação moral: a justiça e a caridade.

A caridade, afirma Bento XVI, continua a ter uma força extraordinária que impele as pessoas a comprometerem-se com coragem e generosidade nos campos da justiça e paz social (Bento XVI, 2009a, 1). Ela permanece como via mestra da DSI, assim como de diversas responsabilidades e compromissos que de si derivam. No entanto, o Papa diz-se ciente dos desvios e esvaziamentos de sentido que o conceito de caridade não cessa de enfrentar (Bento XVI, 2009a, 2). Daí a necessidade de conjugar a caridade com a verdade. Sem a última, a *caritas* cai no sentimentalismo e a *ágape* torna-se vazia e arbitraria (Bento XVI, 2009a, 3). Mais, ela vê-se confinada a um âmbito restrito de relações, excluindo-se de projetos e processos de construção dum desenvolvimento humano de alcance universal (Bento XVI, 2009a, 4).

Para evitar esse desarranjo antropológico a verdade há-de ser procurada, encontrada e expressa na economia da caridade. Por seu turno, a *caritas* deverá ser compreendida, avaliada e praticada à luz da verdade (Bento XVI, 2009a, 2). Repleta de verdade a caridade passa a ser entendida pelos indivíduos na sua riqueza de valores, reconhecida como expressão de autêntico humanismo e, por consequência, como elemento fundamental das relações humanas (Bento XVI, 2009a, 3-4). Segundo o argumento, ampliando o seu poder de autenticação e persuasão na vida social concreta, ela tende a aumentar a consciência de responsabilidade social, a promover um bem comum distante de lógicas de poder

particularistas e a criar autênticos laços de fraternidade entre os indivíduos (Bento XVI, 2009a, 1-2). Assim entendida, a *caritas* torna-se num elemento indispensável para a construção de uma sã sociedade e de um verdadeiro desenvolvimento humano integral (Bento XVI, 2009a, 4).

Após a renúncia de Bento XVI e a aclamação do Papa Francisco, em 2013, e a superação do momento mais crítico da crise²¹, a Igreja surge com uma visão mais clara dos obstáculos a ultrapassar para conquistar o famigerado desenvolvimento humano integral.

Na esteira das suas predecessoras, nomeadamente da *Gaudium et Spes* (Paulo VI, 1965a, 30), da *Christifideles Laici* (João Paulo II, 1988, 43) e, mais recentemente, da *Caritas in Veritate* (Bento XVI, 2009a, 77), a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* define que a nova síntese humanista deve ser iniciada com a rejeição da nova idolatria do dinheiro (Francisco, 2013a, 55-56). Visto que aceitar o seu domínio sobre os indivíduos e a sociedade significa a negação do primado da pessoa humana.

A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano. Criámos novos ídolos. (...) [O] fetichismo do dinheiro e a ditadura duma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano. A crise mundial, que investe as finanças e a economia, põe a descoberto os seus próprios desequilíbrios e sobretudo a grave carência duma orientação antropológica (...) (Francisco, 2013a, 55).

A crise económica, ética, espiritual e antropológica (Francisco, 2013b) não é, portanto, apenas consequência de colocar o *Deus-dinheiro* no centro do mundo, antes representa o epílogo do grave desrespeito pela pessoa humana (Francisco, 2013c) e da traição do bem comum, diz-nos o Papa (Francisco, 2013b).

Num discurso ao parlamento europeu, em Novembro de 2014, o pontífice, além de enumerar as características da crise atual²², asseverava que o prevalecente modelo cultural europeu, mas não só, não era mais fértil nem vibrante (Francisco, 2014). Com efeito, o individualismo e consumismo descontrolado da atual *cultura do descartável* tendiam a enfraquecer o desenvolvimento e a estabilidade das relações interpessoais (Francisco, 2014).

Na sua carta encíclica *Laudato Si'*, sobre o *cuidado da casa comum* – a Terra e o meio ambiente – o Papa reafirma a indiferença geral face aos preceitos obsoletos que vão logrando dominar o mundo:

A crise financeira dos anos 2007 e 2008 era a ocasião para o desenvolvimento duma nova economia mais atenta aos princípios éticos e para uma nova regulamentação da actividade financeira especulativa e da riqueza virtual. Mas não houve uma reacção que fizesse repensar os critérios obsoletos que continuam a governar o mundo. (...) Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana (Francisco, 2015, 189).

Neste contexto, a caridade deveria ser aceite como um princípio não só das microrrelações (estabelecidas entre amigos, familiares e pequenos grupos). Pelo contrário, entendida mais amplamente como amor à sociedade e compromisso pelo bem comum, ela seria sobretudo adotada enquanto norma das macrorrelações (relacionamentos políticos, económicos e sociais) (Francisco, 2013a, 205; Francisco, 2015, 231). Este é um conceito que Francisco recupera da encíclica de 2009 do seu antecessor (Bento XVI, 2009a, 2), porquanto lhe permite exaltar o conteúdo transversalmente social – de vida comunitária e de compromisso com os *outros*, através da economia e da política, pelo bem comum – e humano – de compaixão que assiste e promove o *outro* (Francisco, 2013a, 179) – da caridade.

O Papa Francisco encontra-se convencido de que esta *caritas*, entendida na expressão sobrenatural que já analisámos, poderia forjar uma nova mentalidade político-social que ajudasse a superar a dicotomia absoluta entre economia e bem comum (Francisco, 2013a, 205). Na exortação, o reforço das ideias de que o serviço da caridade é uma dimensão constitutiva da Igreja e expressão irrenunciável da sua essência e de que o impacto social e moral do anúncio do Evangelho, cujo centro é a caridade, é um dever absoluto (Francisco, 2013a, 177-179), mostram a posição do Vaticano a respeito das formas de combater a hodierna crise de civilização.

Em conclusão, o pontífice pretendia que todos os que vivem, segundo ele (Francisco, 2013a, 208), escravizados por uma mentalidade individualista, indiferente e egoísta se pudessem libertar. Deste modo, os indivíduos poderiam adotar um estilo de vida mais humano, nobre e fecundo que dignificasse a passagem de todos pelo planeta.

5. Portugal, a crise e a *caritas-ágape*. Comentário sinóptico

A grave situação social e económico-financeira vivida em Portugal, nomeadamente a partir dos finais da década de 2000 e inícios da década de 2010, arrastou o país para uma autêntica situação de emergência nacional (Moniz, 2014, pp. 238-39).

A *crise*, como comumente é conhecida a situação socioeconómica vivida durante este período, eclodiu oficialmente em 2011 (Moniz, 2014, p. 238). Todavia, trinta e sete anos antes da sua erupção, a Igreja portuguesa já apontava para os perigos das economias modernas²³; não apenas para as denunciar, mas sobretudo se preparar ela mesma para lhe dar resposta.

A reflexão doutrinal e as ações empreendidas ao longo das últimas décadas pela Igreja nacional²⁴, particularmente influenciadas pelos últimos séculos de vigilância dados pelo Vaticano ao problema social, justificam a sua rapidez na resposta às *inegáveis* dimensões éticas da crise no dealbar do século XXI²⁵.

De fato, a crise mobilizou a Igreja (Moniz, 2014, p. 239). Por perceber que os próximos tempos conduziram a uma profunda mudança de mentalidades e que requereriam intervenção de pronta solidariedade (CEP, 2005, 4), a hierarquia católica sentiu a necessidade de agarrar o atual momento social. Para isso readotou alguns preceitos da DSI para melhor prover aos grupos sociais que antevia que fossem necessitar de atenção particular (CEP, 2005, 4), envolvendo-se verdadeiramente na nova questão social (Agência Ecclesia, 2013).

Na pegada da doutrina da Santa Sé, a *crise*, mais do que económica ou financeira, era, para a Igreja portuguesa, antropológica (Silva, 2012, p. 2). Como tal, a hierarquia encontrava-se obrigada à tarefa da caridade (Manicardi, 2012). Segundo o antigo cardeal-patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, a sua missão sócio-caritativa promove a dignidade da pessoa humana e corresponde ainda hoje ao melhor antídoto de resposta para qualquer crise (Diário de Notícias, 2012).

Neste contexto, a principal resposta da Igreja tem vindo a ser dada pelas suas instituições sociais²⁶, como modelo de resolução dos problemas que assolam as famílias (CEP, 2013, 2) e como prática ativa de caridade (CEP, 2012, 1).

Em Portugal, por diversos motivos históricos, políticos e culturais (Moniz, 2014) a ação eclesial através dos seus canais caritativos tem sido altamente louvada. Com efeito, a sua rede de serviços essenciais, de resposta imediata às urgências da comunidade, tem reconquistado um papel de destaque no atual contexto de crise (Moniz, 2014, pp. 242-45)

O prêmio dos direitos humanos²⁷ é um exemplo desse reconhecimento. Desde a eclosão da crise, este galardão vem sendo atribuído, direta ou indiretamente, à Igreja²⁸. Particularmente relevante, para o nosso estudo, foi a atribuição do prêmio à Cáritas²⁹ portuguesa em 2012. De acordo com uma mensagem do Parlamento nacional, a homenagem visava reconhecer a sua intervenção, em especial na presente situação de emergência social, de resposta sempre presente aos pedidos de assistência dos cidadãos que não têm possibilidades de garantir as suas necessidades básicas (Parlamento, 2012).

No entanto, para a Igreja, esta honra tinha um sentido maior. Significava o reconhecimento da verdade, da defesa da justiça e da difusão do amor. Em suma, da caridade como defensora e promotora dos direitos humanos (Cáritas, 2012). Esta ratificação oficial validava, portanto, aquilo que há séculos vem sendo afirmado pela hierarquia católica sobre a validade, atualidade e necessidade da caridade nas *societas* hodiernas. Era, assim, mais um pequeno passo na longa caminhada de aceitação da *caritas* como modelo inspirador de uma renovação cultural da qual os indivíduos carecem e, por consequência, da sua assimilação como antídoto social da crise.

6. Caridade reinventada e reedificada

Na opinião de João XXIII (1961, 213), o erro mais radical da época contemporânea foi ter considerado o espírito religioso como fantasia ou produção de uma circunstância histórica que acabaria por perecer como objeto anacrônico e de obstáculo ao progresso humano.

Pese embora a secularização³⁰ seja um fato incontornável de qualquer sociedade ocidental industrializada, a modernidade não conseguiu extinguir a religião (Moniz, 2012, pp. 5-6). Pelo contrário, atualmente assistimos a uma *dessecularização* e *desprivatização* que tem permitido a deslocação e recomposição do *religioso* na sociedade (Moniz, 2012, p. 6).

Tal como observámos ao longo da nossa pesquisa, a caridade cristã também não desapareceu, apenas se deslocou e adaptou às novas condições históricas e ao incessante fluir dos acontecimentos que incidem no desenrolar da vida dos indivíduos e das sociedades. O conceito de caridade e o seu exercício mudam e mudarão sempre consoante os tempos e os lugares (Fonseca, 2011, p. 10). Contudo, mantêm e manterão uma firmeza de princípios que, não fazendo delas ensinamentos rígidos ou inertes, lhes permite abrir às novas realidades do mundo, sem se desnaturar nelas (PCJP, 2004, 85).

Esta lógica de continuidade na renovação (PCJP, 2004, 85) e de mutação dos códigos teológicos da práxis cristã (Teixeira, 2009, p. 217) ficou patente ao longo de alguns dos dez principais momentos de evolução da *caritas*:

- 1) *Diakonia* como função particular dos bispos e presbíteros.
- 2) Caridade como incumbência de toda a comunidade (séculos IV e V).
- 3) Caridade institucionalizada pela esmola (inícios do II milénio).
- 4) Caridade social, promotora do espírito de união comunitário (medieval tardio);
- 5) A caridade recua face às necessidades de reforma das práticas tradicionais de assistência caritativa (do século XVI até finais do século XIX).
- 6) A caridade recupera o estatuto de cidadania e torna-se paradigma permanente para o desenvolvimento da DSI (*Rerum Novarum*, 1891).
- 7) Caridade como cristianização da vida económico-social (1931-1961).
- 8) Caridade como conceito central do desenvolvimento integral da pessoa humana (*aggiornamento* pós-Vaticano II).
- 9) Caridade como nova síntese humanista (2009);
- 10) Caridade como resposta à crise civilizacional (2013 e 2015).

Alguns autores (Marthoz e Saunders, 2005, pp. 49-52; Nasr, 1998, pp. 34-35) afirmam que a reemergência da religião e das suas formas de expressão refletem em parte o fracasso dos Estados seculares como construções intelectuais e técnicas, em especial no mundo desenvolvido. Se partirmos desta premissa, poderemos asseverar que o fracasso do modelo de sociedade advogado, principalmente, após a revolução industrial animou a renovação da *caritas-ágape* no campo social e das macrorrelações.

Para a Igreja, o mundo globalizado, capitalista, materialista e individualista que promove a cultura da competição – em vez da solidariedade –, da morte – em vez da plena promoção da vida humana –, do descartável – em vez da construção de um futuro perene – tem hoje, mais do que nunca, necessidade de uma profunda renovação cultural, a nova síntese humanista da qual já falámos.

Um tal desiderato, sabe-o o Vaticano, só pode ser resolvido através da colaboração de todas as forças sociais. No entanto, a Igreja nunca poderá deixar de tomar parte deste processo. A caridade é, especialmente desde a *Rerum Novarum*, o seu derradeiro contributo. O caso português ajudou a prová-lo. Segundo o argumento da hierarquia católica, só ela, pela sua fundação sobrenatural, oferece uma visão do *mais além* que a razão, a técnica e a mera compaixão não são capazes de dar.

A *caritas* torna-se, então, num princípio fundamental para um mundo que cada vez mais se unifica e que, por consequência, torna os indivíduos mais dependentes uns dos outros. Assim sendo, apenas quando as diversas partes do corpo social se sentirem, intimamente, como membros de uma só família – filhos do mesmo pai celestial e unidos num só corpo, o do seu filho – será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem como seu critério orientador a força propulsora da caridade.

Referências bibliográficas

AGÊNCIA ECCLESIA. *Cáritas: Encíclica Pacem in Terris é Alicerce para Refundar Portugal e a Igreja Católica*. Cristãos devem envolver-se «verdadeiramente» nas «questões sociais», 11 de Abril, 2013. Disponível em: <www.agencia.ecclesia.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

ANDERSON, Gary. *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*, New Haven: Yale University Press, 2013.

BENTO XVI, Papa. *Carta Encíclica Deus Caritas Est – Sobre o Amor Cristão*. 2005a. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*. 2005b. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Encíclica Spe Salvi – Sobre a Esperança Cristã*, 2007. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Encíclica Caritas in Veritate – Sobre o Desenvolvimento Humano Integral*, 2009a. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Homily: Solemnity of Mary, Mother of God and 42nd World Day of Peace*, 2009b. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

BÍBLIA. *Velho e Novo Testamento*. Trad. João Ferreira Almeida, L.C.C. – Publicações Eletrônicas, 2006. Disponível em: <www.ebooksbrasil.org>. Acesso em: 30/06/2015.

BRODMAN, James. *Charity and Religion in Medieval Europe*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2009.

BROWN, Ayanna Sheree. «*That peace shall always dwell among them and true love be upheld*»: Charity, the Seven Works of Mercy, and Lay Fellowship in Late Medieval and Early Reformation England. Dissertation submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History) in the University of Michigan, 2014.

CÁRITAS. *Prémio dos Direitos Humanos. Intervenção na Sessão Solene*. 10 de Dezembro, 2012. Disponível em: <www.caritas.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

CELAM - Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Evangelização no presente e no futuro da América-Latina. Documento de Puebla*. Puebla de los Angeles, México, 27 de Janeiro – 13 Fevereiro, 1979. Disponível em: <www.pucminas.br/imagdb/documento/DOC_DSC_NOME_ARQUI20130906182452.pdf?PHPSESSID=6fa1b33e3b82de1acf51b1db1e7654e7>. Acesso em: 30/06/2015.

CEP - CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA. Carta Pastoral O Contributo dos Cristãos para a Vida Social e Política. In Secretariado Geral do Episcopado (ed.). *Os Bispos Falam do 25 de Abril da Democracia e dos Partidos*. Lisboa: União Gráfica, 1974.

_____. Carta Pastoral Perspectivas Cristãs da Reconstrução da Vida Nacional. In *Secretariado Geral do Episcopado* (ed.). Lisboa: Secretariado Geral do Episcopado, 1979.

_____. *Nota Pastoral Crise de Sociedade, Crise de Civilização*, 2001. Disponível em: <www.portal.ecclesia.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Pastoral Responsabilidade Solidária pelo Bem Comum*, 2003. Disponível em: <www.portal.ecclesia.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Nota Pastoral Um Olhar de Responsabilidade e de Esperança Sobre a Crise Financeira do País*, 2005. Disponível em: <www.portal.ecclesia.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Nota Pastoral Missão da Igreja num País em Crise*, 2012. Disponível em: <www.portal.ecclesia.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Nota Pastoral Promover a Renovação da Pastoral da Igreja em Portugal*, 2013. Disponível em: <www.santuاريو-fatima.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS. *Cardeal propõe «revolta cultural» contra a crise*, 07 de Junho, 2012. Disponível em: <www.dn.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

FERREIRA, António Matos. “Secularização”. In AZEVEDO, C. M. (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*. Vol. 4, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, pp. 195-202.

FONSECA, Eugénio. *A Acção Caritativa da Igreja: Elementos e reflexão teológica e pastoral a partir do contexto português*. Col. Ensaios, Prior Velho: Paulinas Editora, 2011.

FRANCISCO, Papa. “Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual”, 2013a. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Meeting with workers – Pastoral visit to Cagliari*, 2013b. Disponível em: <w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_lavoratori-cagliari.html>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Address to Participants in a Conference - The 50th Anniversary of Pacem in Terris*, 2013c. Disponível em: <m.vatican.va/content/francescomobile/en/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131003_50-pacem-in-terris.html>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Address to European Parliament*, 2014. Disponível em: <en.radiovaticana.va/news/2014/11/25/pope_francis_address_to_european_parliament/111231>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Encíclica Laudato Si’ – Sobre o cuidado da casa comum*, 2015. Disponível em: <w2.vatican.va/content/francesco/pt/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html>. Acesso em: 30/06/2015.

GERARDI, R. “Diácono”. In AAVV (eds.), *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*. 2. ed., São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 194.

JOÃO XXIII, Papa. *Carta Encíclica Mater et Magistra – Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã*, 1961. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

JOÃO PAULO II, Papa. *Carta Encíclica Sollicitudo Rei Socialis – Pelo vigésimo aniversário da Encíclica Populorum Progressio*, 1987. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Christi fideles Laici – Sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo*, 1988. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Encíclica Centesimus Annus – No centenário da Rerum Novarum*, 1991. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. “Carta Encíclica *Evangelium Vitae* – Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana”, 1995. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte – No termo do grande jubileu do ano 2000*, 2001. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Directório para o Ministério Pastoral dos Bispos Apostolorum Successores*, 2004a. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Mensagem «Um Compromisso Sempre Actual: Educar para a Paz» – Para a celebração do XXXVII dia mundial da paz*, 2004b. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

LEÃO XIII, Papa. *Carta Encíclica Rerum Novarum – Sobre a Condição dos Operários*, 1891. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

LOPES, Maria Antónia. *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna: Guia de estudo e investigação*. Col.: Humanidades, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.

MAIA, Padre Lino. *Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária*. Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária, Porto, 22-25 Novembro, 2012. Disponível em: <novo.cnis.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

MANICARDI, Luciano. *A Caridade, Essência do ser Igreja*. Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária, Porto, 22-25 Novembro, 2012. Disponível em: <www.caritas.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

MARTHOZ, Jean-Paul e SAUNDERS, Joseph. Religion and the Human Rights Movement. In AVV (ed.), *Human Rights Watch World Report: Events of 2004*, Nova Iorque, 2005.

MATTOSO, José. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa*. Vol. 9, 1. ed., col. Obras Completas José Mattoso. Lisboa: Círculo de Leitores, 2002.

MONIZ, Jorge Botelho. *Secularização: inícios, meio e paradoxos modernos*, Working Paper #13, Observatório Político, 2012. Disponível em: <www.observatoriolitico.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. A Igreja Católica e a Caridade em Portugal. *Revista Brasileira de História das Religiões* n° 19, 2014, pp. 224-233.

NASR, SeyyedVali. Religion and Global Affairs: Secular states and religious oppositions. *SAIS Review*, vol. 18, n° 2, 1998, pp. 32-37

PADOVESE, Luigi. *Caridade*. In AAVV (eds.), *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*. 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 94.

PARLAMENTO. *Prémio Direitos Humanos 2012*, 10 de Dezembro, 2012. Disponível em: <www.parlamento.pt/>. Acesso em: 30/06/2015.

PAULO VI, Papa. *Constituição Dogmática Lumen Gentium – Sobre a Igreja*, 1964. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes – Sobre a Igreja no Mundo Actual*, 1965a. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Decreto Perfectae Caritatis – Sobre a Conveniente Renovação da Vida Religiosa*, 1965b. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Encíclica Populorum Progressio – Sobre o Desenvolvimento dos Povos*, 1967. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Carta Apostólica Octogesima Adviens – Por Ocasião do 80º Aniversário da Encíclica Rerum Novarum*, 1971. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

_____. *Mensagem para a Celebração do X Dia Mundial da Paz*, 1977. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

PIO XI, Papa. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno – Sobre a Restauração e Aperfeiçoamento da Ordem Social em Conformidade com a Lei Evangélica no XL Aniversário da Encíclica de Leão XIII Rerum Novarum*, 1931. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

PCJP - PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 2004. Disponível em: <www.vatican.va>. Acesso em: 30/06/2015.

ROBERT, Jean. Auge y decadência del concepto de pobreza em Occidente. *Thinking After Illich*, Bremen, 2001, pp. 1-6.

ROUCHE, Michel. La matricule des pauvres: Évolution d'une institution de charité du Bas Empire jusqu'à la fin du Haut Moyen Âge. In Mollat, M. (ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté (Moyen Âge - XVIe siècle)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1974, pp. 83 - 110.

SALVATI, G. M. Ágape. In AAVV (eds.), *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*. 2ª Ed., São Paulo: Edições Loyola, 2003, pp. 7-8.

SILVA, Manuela *et al.* A Crise e a Esperança: O Papel da Igreja – orientação e proximidade. *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 Novembro, 2012. Disponível em: <semanasocial.pt/2012>. Acesso em: 30/06/2015.

TEIXEIRA, Alfredo. Os «mundos sociais» da acção sócio-caritativa. *Communio*, ano XXVI, nº 2, 2009, pp. 209-222.

¹ Apoiado pelo Erasmus Mundus Action 2 Programme da União Europeia.

² Brodman assevera (2009, p. 3), porém, que a origem da palavra *caridade* é em si mesma problemática pelas várias alterações e esvaziamentos de significado que teve durante o período medieval.

³ Segundo o apóstolo São Paulo, a caridade é, dentre as três virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), a mais importante, pois representa o vínculo da perfeição (Cl, 3:14). Assim, o exercício de todas as virtudes deve ser animado e inspirado pela caridade, porque ela é fonte e termo de toda a prática cristã (Bento XVI, 2005b, 388).

⁴ Esse amor deve ser entendido dentro da motivação ágápica para a disponibilidade e gratuidade e inclinação para o *próximo* necessitado. Os exemplos clássicos são o bom samaritano (Lc, 10:33-37) e Martinho de Tours que, movidos por uma íntima compaixão, cuidaram do seu próximo necessitado e cumpriram o mandamento de amar a Deus: “quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a Mim mesmo o fizestes” (Mt, 25:45).

⁵ O amor ágape não é apenas condição das relações de reciprocidade dentro da comunidade dos crentes. Na ágape, diz-nos Teixeira (2009, p. 11), existe a ambição de se considerarem as relações com qualquer outra pessoa, crente ou não-crente. Mas, também é um amor que se dirige a alguém concreto, um objeto singular, um próximo real.

⁶ Os mais conhecidos foram o *De Diligendo Deo* de Claraval (século XII), os *De miseria conditionis humanae* (século XII), *Libellus de Eleemoysna* e *Encomium Caritatis* de Inocência III (século XIII) eo *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (século XIII).

⁷ Os autores reconhecem, porém, algumas limitações à prática da caridade ativa pela esmola. São criadas regras sistemáticas, parâmetros, critérios de discriminação e novas ordens religiosas (militares de apoio aos peregrinos e aos prisioneiros de guerra), de modo a torná-la, dentro do possível, mais eficaz ao nível social (Brodman, 2009, pp. 19-29).

⁸ Segundo Anderson (2013, p. 8), esta conceção de que a pobreza era um problema de ordem social que podia ser resolvido não se encontra na estrutura mental do indivíduo pré-moderno.

⁹ Vários exemplos de reformistas protestantes da época que tinham esta posição: Thomas Moro, Lutero, Erasmo ou Calvino. Também neste campo é importante referir a obra de Jean Luis Vives – *De subvencione pauperum* (1526).

¹⁰ O exercício de caridade cristã teve que mudar muito face a todas estas vicissitudes, porém, não pereceu. Pelo contrário, entre os séculos XII e XIX as instituições caritativas da Igreja, não obstante a cedência de terreno ao setor público, permitindo-lhe entrar no campo da assistência social,

multiplicaram-se e responderam da melhor forma que sabiam e que a sua doutrina lhes permitia aos problemas sociais da época (Fonseca, 2011, p. 10).

¹¹ As *Radiomensagens* de Natal de Pio XII (1939-53), em conjunto com outros importantes pronunciamentos em matéria social, aprofundam a reflexão do magistério sobre uma nova ordem social – governada pela moral e pelo direito e fundada na justiça e na paz. Contudo, como o Papa não publicou encíclicas sociais, *stricto sensu*, não nos alongaremos sobre este ponto.

¹² A apologia da caridade cristã foi ainda desenvolvida, mas não tão profundamente, por outros documentos conciliares como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Paulo VI, 1964, 42) e o Decreto *Perfectae Caritatis* (Paulo VI, 1965b, 6).

¹³ Na opinião de Bento XVI (2009, 8), este documento, pela força como ilumina o caminho duma humanidade em vias de unificação, deve ser considerado a *Rerum Novarum* da época contemporânea.

¹⁴ O conceito de desenvolvimento deve aqui ser entendido como a passagem de condições menos humanas para outras mais humanas (PCJP, 2004, 98). Esta evolução não devia, deste modo, circunscrever-se às dimensões meramente técnicas e económicas. Antes, teria de implicar a aquisição de cultura, o respeito da dignidade dos outros e o reconhecimento dos valores supremos e de Deus que é a origem e o termo deles.

¹⁵ Particularmente desde 1979 que a *opção preferencial pelos pobres* tem sido assumida pela Igreja católica. As conclusões da Terceira Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, em Puebla de los Angeles, são aliás um marco a esse respeito (CELAM, 1979, pp. 40-50 e 274-280).

¹⁶ Pessoas com recursos económicos, mas sujeitas ao desespero da falta de sentido para a vida, à tentação da droga, à solidão na velhice ou na doença à marginalização e à discriminação social (João Paulo II, 2001, 50).

¹⁷ Esta encíclica é também muito importante pela definição dos papéis relativos à intervenção do Estado e da Igreja nos campos da ação social e caritativa (Bento XVI, 2005a, 30). Nomeadamente pelo relevo dado à universalidade do serviço da caridade cristã (Bento XVI, 2005a, 20-25) e pelo papel que os leigos haviam de desempenhar no cumprimento deste mandamento de Cristo (Bento XVI, 2005a, 29).

¹⁸ A *Caritas in Veritate* foi, inicialmente, anunciada em 2007 para celebrar o 40º aniversário da encíclica *Populorum Progressio* e o 20º da *Sollicitudo Rei Socialis*. O Papa procurava recuperar as questões sociais que envolvem o desenvolvimento humano. No entanto, a eclosão da crise financeira atrasou a sua promulgação. Face aos contornos da crise e aos novos problemas sociais, Bento XVI decide refletir mais profundamente sobre as questões da ética económica e social dentro do atual contexto social.

¹⁹ Em 2012, Bento XVI publica ainda a carta apostólica *Intima Ecclesiae Natura*, sobre o serviço da caridade. Nela o Papa debate a necessidade de organização da ação caritativa da Igreja nas suas diversas estruturas. Por imperativos de sistematização, não nos deteremos sobre esse assunto.

²⁰ Esse tipo de desenvolvimento era, teologicamente, elaborado em cinco pontos, pelo pontífice (Bento XVI, 2009a, 79): uma maior atenção à vida espiritual; confiança em Deus; fraternidade espiritual em Cristo; entrega à providência e à misericórdia divina através do amor e do perdão; e, enfim, renúncia de si mesmo e acolhimento do próximo.

²¹ Pelo menos assim era até ao momento da redação deste trabalho.

²² Entre elas apontavam-se a rejeição da ética e a recusa de Deus (Francisco, 2014); a existência duma sociedade baseada em leis de competição e da sobrevivência do mais forte, onde o dinheiro governa em vez de servir; na qual se dá prioridade para o tudo o que é provisório, imediato, visível, rápido e superficial – a cultura do descartável –; onde os estilos de vida egoístas tornam os indivíduos indiferentes ao mundo à sua volta e, em especial, aos pobres; onde questões técnicas e económicas dominam os debates políticos, em detrimento de uma preocupação genuína pelo ser humano; e, enfim, numa sociedade na qual a vida humana, quando não se mostra mais útil para a economia, é jogada fora (v.g. idosos).

²³ Logo após a viragem pró-democrática de 1974, as reflexões pastorais da Igreja viraram-se, principalmente, para duas ameaças sociais: a prevalência de interesses particulares dos agentes políticos e económicos sobre o bem comum e o perigo de uma crise socioeconómica e das suas consequências sobre os mais pobres (CEP, 1974, 35-36). Assim, de modo a enfrentar os desafios das sociedades liberais, capitalistas e consumistas, a hierarquia católica passa a apelar à

consciência dos portugueses para que ajam, com caridade e justiça, sobre os mais necessitados, sugerindo ainda que as suas instituições sociais se devem dedicar cada vez mais ao apostolado sócio-caritativo (CEP, 1979, 201).

²⁴ Apesar de não termos espaço para entrar em grandes pormenores, importa referir que em Portugal a tradição sócio-caritativa da Igreja antecede a formação do próprio Estado, mesmo que nas suas expressões primitivas das regras monásticas do século VI (Mattoso, 2002, p. 170). Não obstante os avanços e recuos das vicissitudes históricas do país, a ação caritativa permitiu à hierarquia eclesiástica recriar ao longo das épocas a sua forma de atuação na sociedade, continuando a marcar hoje de forma muito dinâmica a vida dos portugueses (Moniz, 2014, p. 247). Em conclusão, podemos dizer que, pela sua tradição e autoridade secular e pela dimensão geográfica e idoneidade dos seus meios, a intervenção social da Igreja alcançou uma certa repercussão ou impacte social transversal à sociedade e aos séculos.

²⁵ Desde os princípios da década de 2000 que a expressão *crise*, como a entendemos, entrou no léxico eclesiástico. Inicialmente surge como um conceito mais lato, denunciando a crise civilizacional da sociedade portuguesa (CEP, 2001, 1) e a necessidade de uma responsabilidade solidária para o bem comum (CEP, 2003). Mais tarde e mais estritamente, desponta como um olhar de responsabilidade e de esperança sobre a crise financeira do país (CEP, 2005).

²⁶ A sua intervenção é baseada na capilaridade; em respostas de gratuidade; em instituições de solidariedade, caridade, comunidade e proximidade; numa opção preferencial pelos mais carenciados; e na assunção da subsidiariedade do Estado (Maia, 2012, pp. 6-7).

²⁷ O prémio dos direitos humanos foi instituído pela Resolução da Assembleia da República n.º 69/98 e visa reconhecer e distinguir, anualmente, o alto mérito da atividade de organizações não-governamentais que contribuam para a divulgação ou o respeito dos direitos humanos, ou ainda para a denúncia da sua violação, no país e no exterior.

²⁸ A Rede Europeia Anti-Pobreza Portugal, em 2010, chefiada pelo Pe. Jardim Moreira, ou a CNIS - Confederação Nacional das Instituições de Solidariedade, em 2011, dirigida pelo Pe. Lino Maia.

²⁹ A Cáritas é a instância oficial da Igreja para a promoção da sua ação social. Ela rege-se por estatutos próprios e possui personalidade jurídica, civil e canónica. A sua intervenção é fundamentada no respeito pela dignidade de cada pessoa, no Evangelho e na DSI.

³⁰ Para efeitos do nosso estudo, devemos entender a secularização como o amplo processo de mutação e, sobretudo, de deslocação do fato religioso, na sua intervenção indivíduo-sociedade, que ocorre depois do grande caldeamento cristianizador na formação da Europa e da constituição da Cristandade Ocidental (Ferreira, 2001, pp. 195-96).

Recebido em 22/04/2015, revisado em 29/06/2015, aceito para publicação em 18/07/2015.