

# A Igreja no mundo contemporâneo no Magistério de João XXIII e Paulo VI

ALBERTO A. ABREU

O âmbito cronológico da Doutrina social da Igreja de que se vai tratar neste ensaio situa-se entre 1961, ano da publicação da encíclica *Mater et magistra* de João XXIII, e 1979, ano da realização da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, em cuja abertura o papa João Paulo II produziu uma importantíssima intervenção, que representa o ponto de chegada de toda uma renovação da Doutrina social da Igreja<sup>1</sup>. Pela sua colocação no conjunto da produção científica desta Semana de Estudos Teológicos, como pelo tema, assim apresentado, este ensaio vai assumir, naturalmente, uma perspectiva histórica.

Os quase 18 anos que medeiam entre Maio de 1961 e Janeiro de 1979, situados na viragem cultural que teve lugar, para o mundo, nos anos 60, foram, de facto, também decisivos para a Igreja Católica, e, no seu decorrer, se produziu, penosa mas decididamente, uma viragem que trouxe à Doutrina social da Igreja a vitalidade que o magistério de João Paulo II lhe tem conferido. Mas não foi só um tempo de viragem, antes foi, também, um importante período de construção. Se, portanto, devemos, através do seu estudo, dimensionar a historicidade da actual Doutrina, muito há que então foi construído e que pertence ao património comum da Igreja e da Humanidade, que ainda não envelheceu e que, por estar definido, não há necessidade de o Magistério o repetir. Mas há vantagem em o recordar, e é o que pretendo fazer também.

Entre os pontos assentes com esta viragem está uma nova eclesiologia, particularmente no respeitante às relações Igreja-mundo. A «pedrada no charco» operada por Leão XIII bem mostrou que a Igreja tinha uma

---

1. WEBER 1979: 357.

palavra a dizer (e que só pecava por tardia) sobre os problemas laborais (a que então se chamava a «questão operária»). O que implicava dizer que a Igreja se devia pronunciar sobre a ordem temporal, sobre o mundo, donde Jesus pediu ao Pai que os Seus não fossem afastados (οὐκ ἐρωτῶ ἵνα ἄρῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ κόσμου)<sup>2</sup>.

Tinha-se avançado muito, mas tinha-se ficado no plano laboral. E a Igreja continuava armada (apenas) com o neo-tomismo (ou neo-escolástica), filosofia que já se tinha tornado obsoleta, por ineficaz para responder aos problemas que então já se iam pondo. Ministrava, por outro lado, ao Clero uma cultura anquilosada e repetidora de velhos esquemas desajustados, uma cultura reaccionária inimiga da arte moderna, em guerra com as Ciências Naturais e exactas. Criticada — direi mesmo acoçada — em todas as frentes ideológicas — a Igreja fugia do mundo. Nos países ibéricos<sup>3</sup> gritava, mas só dentro da igreja, detrás da balastrada do púlpito e sob a protecção do campanário, ao mesmo tempo que era subserviente relativamente aos poderes constituídos<sup>4</sup>. Nas suas observações à Comissão antepreparatória do Concílio, em 1959, o núncio apostólico na Colômbia (que já o tinha sido na Guatemala) denunciava a opinião generalizada segundo a qual a Igreja era o «baluarte do conservadorismo» e era por isso «necessário trabalhar para reconquistar a confiança das massas trabalhadoras»<sup>5</sup>. Os trajes tradicionais do clero deixaram de ser sentidos como sinais exteriores de poder, sinais de «clero», isto é, de escolha. Os respeitos humanos eram já inibidores da vivência de fé tanto aos padres como já vinha sendo aos leigos.

Importava uma viragem «cultural» (ES 11,50)<sup>6</sup>, aquilo que João XXIII materializou no termo *aggiornamento*. E o objecto desse *aggiornamento*, já iniciado, aliás, por João XXIII, era a própria Igreja na sua realidade cultural, particularmente a cleresia, que agora se via anquilosada, e um laicado desde há muito despersonalizado. Com esta «actualização», a Igreja repensou a sua posição e missão no mundo. Viu, analisou, e descobriu que o espírito de Deus até já tinha soprado valores evangélicos em sectores desafectos ao cristianismo: em sindicatos, movimentos pacifistas, movimentos de libertação, associações de jovens, associações culturais, que tiveram de se servir de estruturas marxistas ou similares, porque na Igreja só viam incompreensão, quando não mesmo hostilidade. E a Igreja,

2. Jo 17,15.

3. ALDEA VAQUERO 1987: 262.

4. MARQUINA BARRIO 1987: 352-354.

5. CÁRDENAS 1987: 768.

6. IGREJA CATÓLICA 239, 252; SANTAMARÍA ANSA 1968: 182.

impelida por sua vez pelo Espírito, teve a coragem e a humildade de fazer também a sua autocrítica, procedimento que já era vulgar nas organizações e agremiações activistas, desde as jacobinas, carbonárias e maçónicas, até ao voluntarismo leninista. Ao fazer esta sua autocrítica, a Igreja verificou quantas energias e tempo tinham sido perdidos, e quantas feridas poderiam vir a ser difíceis de sarar.

## 1. As grandes transformações dos anos 60

O terceiro quartel do século XX, autêntico período de optimismo<sup>7</sup>, corresponde à fase de crescimento económico do após-guerra (que atinge o *boom* nos Estados Unidos de Eisenhower-Kennedy, para vir a sofrer a recessão em meados dos anos 70, ao tempo das administrações Nixon-Ford-Carter). Foi dominado por estas seis orientações da dinâmica histórica: a opção pela democracia, o aparecimento de organizações supra-nacionais, o agudizar da «guerra fria», a descolonização, a socialização e o avanço da Esquerda, a afirmação dos jovens, e a das mulheres e outros marginalizados. Estão estes entre os «sinais dos tempos» enumerados na encíclica *Pacem in terris* de João XXIII (PT 39-45)<sup>8</sup>.

1.1. A clara e universal opção pela Democracia é um efeito do falhanço dos regimes totalitários que levaram o mundo à Segunda Guerra. De tal modo se impôs, que até os Estados comunistas se revestiram de certas formalidades democráticas, que muitas vezes pouco tinham a ver com a realidade que neles se vivia. E, de modo idêntico, de um verniz democrático se revestiram os Estados que nesta altura obtiveram a sua independência<sup>9</sup>.

O desenvolvimento económico, caracterizado por elevadas taxas de crescimento, trouxe às populações mundiais um notável acréscimo de bem-estar: melhorou o nível de vida e aumentaram os bens de consumo disponíveis<sup>10</sup>. Atingiu-se, nos Estados Unidos, no Canadá, Austrália, Japão, Suécia e países da CEE aquilo que Rostow, no início desta época,

---

7. CAMACHO 1991: 217.

8. IGREJA CATÓLICA 1987: 205-207.

9. CAMACHO 1991: 218.

10. CAMACHO 1991: 218.

designou por fase do consumo de massa <sup>11</sup>. Na sua origem está a generalização do intervencionismo estatal, segundo a teoria keynesiana, que, pela política fiscal e monetária, realiza uma redistribuição do rendimento de que toda a sociedade, particularmente as classes mais desfavorecidas beneficiam <sup>12</sup>. Nos países de economia centralizadamente planificada, por seu lado e graças a um firme controlo sobre a produção, conseguiu-se a satisfação das necessidades básicas da população antes de se atingirem os níveis de consumo ocidentais <sup>13</sup>.

1.2. Outro dos «sinais dos tempos» assinalados por João XXIII é o aumento da interdependência entre os povos, com a criação de «organismos de projecção mundial, com tendência a inspirarem-se em critérios supra-nacionais» (MM 49) <sup>14</sup>. Logo em 1945, pela Conferência de San Francisco, surge a ONU (Organização das Nações Unidas) para substituir a fracassada Sociedade das Nações e evitar quaisquer guerras futuras, dirimindo os conflitos internacionais pela via negocial (PT 142) <sup>15</sup>.

Mas o papa assinala também, além destes organismos de finalidade política, outros: de finalidade económica como a FAO; de finalidade social, como a OIT, fundada em 1919 no seio da Sociedade das Nações e integrada como organização especializada da ONU; também de finalidade social a OMS, fundada em 1948; e a UNESCO, criada em 1946 para fins culturais e educacionais <sup>16</sup>.

E o que acontecia a nível mundial, passou a ser padrão de actuação regional. Depois de vários antecedentes que podemos fazer remontar ao fim do século XIX, pela Carta de Bogotá era criada em 1948 a Organização dos Estados Americanos. Em 1949, para organizar os Estados que, de acordo com as directrizes de Estaline, tinham recusado beneficiar do Plano Marshall, já que os beneficiários europeus deste Plano se tinham agrupado, em 1948 na OECE, surgiu o COMECON. Em 1960, surgia a OCDE, para agrupar todos os países de economia de mercado, pelo que, além da OECE, se alargou também aos Estados Unidos e ao Canadá, para vir a receber ainda o Japão, a Finlândia e a Austrália <sup>17</sup>.

---

11. ROSTOW 1960: 23-24, 117-144.

12. Cf. SAMUELSON 1948: I, 231 e loc. aí referenciados; CAMACHO 1991: 218-219.

13. CAMACHO 1991: 219.

14. IGREJA CATÓLICA 1987: 155; WEBER 1979: 351.

15. IGREJA CATÓLICA 1987: 226; CHAUMONT 1957: 10-15; GERBET 1958: 57-58.

16. CHAUMONT 1957: 40.

17. GERBET 1958: 99, 101, 111-112.

1.3. Esta competição económica agudizou a guerra fria <sup>18</sup>, nascida dos avanços do comunismo no Leste da Europa. Foi precisamente o golpe de Praga (22 de Fevereiro de 1948) a gota de água que pôs termo à paciência dos Estados ocidentais, que resolveram constituir com os Estados Unidos e o Canadá a Organização do Tratado do Atlântico Norte (NATO), em 1948. A esta aliança responderam os Estados do Leste europeu com o Pacto de Varsóvia, de 1955 <sup>19</sup>. Ao mesmo tempo, os Estados Unidos da América iam criando organizações estratégicas em vários pontos do Globo, com vista a cercar a União Soviética. Em 1951, o ANZUS unia, num Pacto de Segurança do Pacífico, a Austrália, a Nova Zelândia e os Estados Unidos. Em 1954, surgia a SEATO com sede em Bangkok para defesa da parte não comunista da península da Indochina. Nesse mesmo ano, surgia o Pacto de Bagdad com a adesão da Grã-Bretanha, um grupo de países islâmicos do Próximo Oriente e o apoio dos Estados Unidos <sup>20</sup>.

Os anos 60 conheceram, assim, depois da revolução chinesa e da Guerra da Coreia, os vários episódios da guerra fria, com a revolta húngara e seu esmagamento já em 1956, a revolução cubana de 1959 e o ataque à Baía dos Porcos em 1962, a saída do Iraque do Pacto de Bagdad em 1959, a construção do muro de Berlim em 1961, a guerra do Vietname, a Primavera de Praga em 1968, a revolta polaca de 1970. Este ambiente deteriorou enormemente as relações entre os povos, gerando a desconfiança entre os Estados que esgrimiam ideologias inconciliáveis (MM 203,204) <sup>21</sup>, acelerando a corrida aos armamentos, instalando-se a dissuasão como opção estratégica fundamental <sup>22</sup>.

Na Europa, seguindo um velho esquema bismarckiano, e dando corpo a uma história que em grande parte fizeram juntos, três Estados signatários do Pacto do Atlântico Norte formaram em 1948 o BENELUX, união económica e aduaneira que englobava a Bélgica, os Países Baixos e o Luxemburgo. Em 1951, depois de ingentes esforços de Robert Schumann, estes três Estados, mais a França, a Itália e a RFA davam existência à CECA (Comunidade Europeia do Carvão e do Aço), verdadeiro embrião da CEE, que surgiria em 1957, pelo Tratado de Roma, assinado por estes seis países <sup>23</sup>. Em breve se iria alargar a nove, com a entrada da Grã-Bretanha, da Irlanda e da Dinamarca em 1971.

---

18. WEBER 1979: 359-351.

19. GERBET 1958: 100, 104-105.

20. GERBET 1958: 119.

21. IGREJA CATÓLICA 1987: 183.

22. CAMACHO 1991: 245-246, 252.

23. DENIAU 1958: 5, 9, 22-23.

1.4. A descolonização, outro dos «sinais dos tempos» apontados por João XXIII (MM 49)<sup>24</sup>, atingiu cerca de 40 países entre 1945 e 1960 e cerca de 800 milhões de pessoas. A ideologia que a conduziu foi a da luta contra a exploração, quase sempre de matriz marxista, já que se entendia a colonização como uma exploração dos povos colonizados por parte dos colonizadores, através da prática de baixos salários e duma indiscriminada exploração dos recursos naturais (regime de plantação). Ao mesmo tempo, vemos surgir novos valores africanos, como a negritude de Léopold Senghor, o consciencialismo e o pan-africanismo de Kwane N'Krumah, e o «socialismo africano» destes e de outros líderes africanos como Sekou Touré, Modibo Keita ou Julius Nyerere<sup>25</sup>. Grande importância na afirmação internacional dos antigos povos colonizados teve a Conferência de Bandoeng, realizada em 1958 por iniciativa do Presidente Soekarno da Indonésia e com apoio da Birmânia, Ceilão, União Indiana e Paquistão, e que reuniu representantes de 24 países afro-asiáticos<sup>26</sup>.

Em consequência da descolonização dos novos Estados africanos, surgirá neste continente uma outra organização supra-nacional regional — a OUA —, que vem responder ao pensamento pan-africanista, que já animara em parte o pensamento africano acima referido e as correlativas lutas pela independência. Fundada em Maio de 1963 na sequência da cimeira pan-africana de Addis-Abeba, apresentou-se tendo como objectivos reforçar a unidade e solidariedade dos Estados africanos e malgaxe e coordenar as suas actividades no sentido da melhoria das condições de vida das respectivas populações, pela via do reforço das respectivas independência e integridade territorial e da luta contra o colonialismo sob todas as suas formas<sup>27</sup>.

Com efeito, o neocolonialismo entrou pelas brechas duma descolonização precipitada por parte dos novos Estados e egoísta por parte das antigas potências coloniais, que levaram consigo as estruturas quando não desmantelaram o que não puderam levar consigo. Na lógica da competição capitalista, estes países pobres (agora mais do que independentes, abandonados) ficaram completamente desarmados contra a feroz competição internacional, que fez enriquecer ainda mais, à sua custa, os países do hemisfério norte, tornando os do sul ainda mais pobres. Ao contrário do que afirmara Rostow, o subdesenvolvimento não é uma etapa antecessora do desenvolvimento, mas aparece cada vez mais como uma conse-

---

24. IGREJA CATÓLICA 1987. 155.

25. SANTOS 1971.

26. CAMACHO 1991: 220.

27. DECRAENNE 1959: 60-61.

quência dele. É esta situação que João XXIII classifica de «escadalosa» e que atribui tanto a razões técnicas como a autêntico pecado social<sup>28</sup>. Para se defenderem da exploração por parte dos mais ricos, os países pobres tenderam a associar-se. Tito, Nasser e Nehru fundaram o movimento dos não alinhados. Em 1964, a I UNCTAD via nascer o Grupo dos 77. E em 1967 a preparação da II UNCTAD fazia redigir a «Carta de Argel».

1.5. Assistiu-se, neste período, também a um triunfo generalizado da ideologia comunista, devido ao espectacular desenvolvimento da URSS e dos primeiros passos da Revolução chinesa<sup>29</sup>. Situando, porém, a difusão da ideologia socialista entre os «sinais dos tempos», o papa João XXIII reafirma o distanciamento crítico que em relação a ela já formulara a *Quadragesimo anno* por divergências de filosofia (MM 34)<sup>30</sup>. (Gerou muita polémica o tom aprovador com que João XXIII referiu como sinal dos tempos a socialização. Há, porém que não a confundir com socialismo, já que, como observa Ildefonso Camacho, «se trata de un fenómeno sociológico, y no económico-político». B. Sorge entendeu-a como «a tomada de consciência universal da mútua interdependência entre pessoas e colectividade, que está na base da actual multiplicação dos vínculos associativos em todos os âmbitos da vida humana». Não difere muito do que por este termo entendeu Teilhard de Chardin<sup>31</sup>. Aliás, é termo que só aparece na edição italiana (*socializzazione*) considerada original (e donde foi traduzida a versão portuguesa), mas que falta no texto (oficial) latino<sup>32</sup>). Mas por «socialização» entendia também João XXIII o intervencionismo estatal (MM 60)<sup>33</sup>. A ela se deve, segundo este papa, a formulação dos direitos económico-sociais dos homens, assim como a facilitação das comunicações e intercâmbios entre eles (MM 61)<sup>34</sup>.

28. SANTAMARIA ANSA 1968: 192; cf. SETIEN 1968: 236-238; CAMACHO 1991: 370-373.

29. CAMACHO 1991: 220.

30. IGREJA CATÓLICA 1987: 152.

31. CHARDIN 1958: 109-113, 162.

32. CAMACHO 1991: 232. Aí, é substituído por expressões como «socialium rationum incrementa» (MM 59), «socialis uitae processus» (MM 60), «rationum socialium progressionem» (MM 61), «progrementibus uariis illarum consociationum formis» (MM 62), «socialis uitae incrementa» (MM 63), «socialium rationum progressus» (MM 64), «proficientibus necessitudinis quibus aetatis nostrae homines inter se mutuo coniunguntur» (MM 66), «sociales rationes» (MM 67) (CAMACHO 1991: 232 n. 18).

33. IGREJA CATÓLICA 1987: 157.

34. SANTAMARIA ANSA 1968: 182; IGREJA CATÓLICA 1987: 58.

O acentuar da guerra fria com a corrida aos armamentos e a tensão entre os blocos vem enegrecer este panorama, aumentaram os perigos de uma guerra total<sup>35</sup> e justificam os dramáticos gritos de alerta de Paulo VI. Dizia ele em 1976 que «a civilização caminha no séquito de uma Paz armada somente com um ramo de oliveira»<sup>36</sup>. E no ano seguinte, especifica, com dramatismo, que a paz se encontra «a braços com o sofrimento: primeiro, nos sentimentos dos homens; depois em contestações parciais e locais; e depois, ainda, em espantosos programas de armamentos que calculam friamente a potência de terríficas destruições»<sup>37</sup>.

Ao mesmo tempo, o marxismo invadia as universidades. É o tempo da fase marxista de Garaudy, do ex-comunista Sartre, de Louis Althusser, Georges Gurvitch, Nikos Poulantzas, Jacques Derrida, Maurice Godelier, Eric Hobsbawm, Perry Anderson, Lucien Goldmann, Paul Bairoch, mas também Herbert Marcuse. . .

Em Cuba, uma revolução, que a incompreensão americana e a guerra fria acabaram por tornar comunista, conduzida por Fidel Castro acompanhado «internacionalisticamente»<sup>38</sup> por outros latino-americanos como Ernesto «Che» Guevara, triunfa em 1959, e em 1962 resiste, como se disse, ao assalto à Baía dos Porcos<sup>39</sup>. Em consonância com o «internacionalismo» das suas origens, a revolução cubana constituir-se-á em exemplo e o regime cubano, protegido pela URSS, em foco ideológico e base militar que sustentará, material e / ou moralmente, as guerrilhas do Uruguai, do Brasil, da Colômbia, da Venezuela, do Brasil, até à experiência marxista de Salvador Allende<sup>40</sup>. Mas também a reacção não se fez esperar, com a ditadura brasileira (1964), a intervenção americana em São Domingos (1965), o reforço das ditaduras na Bolívia, no Paraguai, no Equador, a ditadura argentina, o golpe de Pinochet (1973) no Chile<sup>41</sup>. Por toda a América Latina se instalam ditaduras e com elas a violência, extorsões, prisões arbitrárias, a tortura física e moral: o «reino de Caim». Mas com a agravante de que, como dizia um padre salvadorenho, «en America Latina, Abel y Cain, quizás en la mayor parte de los casos, dicen que son cristianos»<sup>42</sup>.

---

35. CAMACHO 1991: 232.

36. IGREJA CATÓLICA 1992: 124.

37. IGREJA CATÓLICA 1992: 133.

38. CHE GUEVARA 1967: pref., p. 10.

39. MAURO 1975: 183-184.

40. MAURO 1975: 184-185.

41. MAURO 1975: 185-186.

42. CÁRDENAS 1987: 818.



Ao mesmo tempo, o regime maoísta, que já tinha feito os americanos combater na Coreia, como disse, depois de se ter emancipado ideologicamente da tutela soviética<sup>43</sup>, vai expandir-se não só no Extremo Oriente, no Laos e no Kampuchea (enquanto os russos se instalam no Vietnam), mas por todo o Terceiro Mundo onde o maoísmo aparece como a teoria da «revolução dos pobres»<sup>44</sup>, criando focos de agitação que se entendem à África, à América Latina e até à Europa<sup>45</sup>.

Em consequência desta pujança, o marxismo adquire um grande prestígio como referente programático e ideológico, como tal figurando nas declarações de princípios de tantas formações políticas, como foi o caso do nosso PS, que em 1973 se constituía para procurar a via portuguesa para o socialismo em liberdade, mas erigia em marcos de referência a revolução soviética e as revoluções da China, da Iugoslávia, de Cuba, do Vietnam e a Unidade Popular do Chile, e declarava ser sua «inspiração teórica dominante o marxismo»<sup>46</sup>. Mas por esta altura já eram os partidos socialistas que serviam para travar o avanço do comunismo, sendo a este respeito exemplares o Peru e o referido caso da República Dominicana<sup>47</sup>. Assim se repensa o velho revisionismo de Bernstein e II Internacional se enche de partidos social-democratas, que vão subindo ao poder no velho mundo: na Suécia a partir de 1946; na Bélgica em 1951, depois duma curiosa experiência anterior à guerra; na Itália, também em 1951, embora para ceder o terreno a um período de instabilidade a partir de 1953; mas depois de forma imparável: na Dinamarca em 1955, na Áustria e na Inglaterra (Partido Trabalhista) em 1964, na Noruega em 1965, na República Federal da Alemanha em 1969, na Holanda em 1972, em Portugal em 1976.

Com as reformas que empreenderam, as social-democracias incrementaram a melhoria do nível de vida das populações segundo a previsão bernsteiniana, particularmente das classes trabalhadoras. Foi deste modo que se converteu no mais eficaz travão à expansão comunista. Mas, por outro lado, esta melhoria das condições de vida veio dar origem à chamada «sociedade de consumo» e à respectiva alienação consumista, denunciada por tantos sociólogos como Jean Baudrillard<sup>48</sup>.

---

43. ROSSANDA 1970: 28-62.

44. ROSSANDA 1970: 64.

45. ROSSANDA 1970: 65.

46. PARTIDO SOCIALISTA 1973: 3-4 (nn. 4 e 5).

47. MAURO 1975: 185-186.

48. BAUDRILLARD 1971: 1971.

Pela mesma altura, o XX Congresso do PCUS, convocado por Krutchev, denunciava os erros de Staline e iniciava a desestalinização. Assim, o bloco comunista adquiria, perante o Ocidente um rosto mais humano, mas também começava a abrir as primeiras brechas: e assim surgiu, por oposição ao estalinismo, o krutchevismo e o titoísmo, em oposição a estes, o maoísmo e o trotskismo, no cenário da América Latina o castrismo<sup>49</sup>.

1.6. No campo científico e tecnológico, refere o papa João XXIII: a «descoberta da energia nuclear [...] e [...] a sua utilização cada vez maior para fins pacíficos; as possibilidades ilimitadas abertas pela química aos produtos sintéticos; a extensão da progressiva automatização no sector industrial e nos serviços públicos; [...]»; o quase desaparecimento da distância nas comunicações, sobretudo por causa da rádio e da televisão; a rapidez crescente dos transportes; e o início da conquista do espaço interplanetário» (MM 47)<sup>50</sup>. Com o mesmo optimismo, na mensagem do Dia Mundial da Paz de 1970 Paulo VI proclamava que a «humanidade caminha, isto é, progride na direcção de um domínio cada vez maior do mundo: o pensamento, o estudo e a ciência orientam-se para esta conquista; o trabalho, os meios de que dispõe e a técnica realizam esta mesma conquista maravilhosa<sup>51</sup>.

A primeira utilização da energia nuclear para produção de energia eléctrica data de 1951. E paralelamente se desenvolve a electrónica, que se abriu à cibernética, à informática e à robótica e que, conseqüentemente, permitiu a automatização e a miniaturização, facilitando as tarefas industriais e do quotidiano, e que estreitou muito mais as relações entre os homens com o enorme desenvolvimento dos meios de comunicação de massa. Já em 1948 Bardeen, Brattain e Shockley descobriam o transistor, em 1958 se descobria o respectivo efeito de campo, mas a partir de 1960 eram substituídos pelos circuitos integrados.

Talvez, porém, a mais espectacular realização científica dos anos 60 tenha sido a conquista espacial, de que passo a recordar alguns momentos. Em 1957, é colocado em órbita terrestre o primeiro satélite artificial, Sputnik, de fabrico russo. Nesse mesmo ano, os soviéticos colocavam o primeiro ser vivo no espaço: a cadela Laika. De 1958 é o Explorer 1, primeiro satélite americano. No ano seguinte, a soviética Lunik 3 transmite as primeira imagens da face oculta da Lua. São também os russos a colocar no espaço e a fazer regressar à Terra o primeiro homem, Yuri Gagárine,

---

49. DRACHKOVITCH 1965.

50. IGREJA CATÓLICA 1987: 154-155.

51. IGREJA CATÓLICA 1992: 35.

em 1961. Os americanos avançam, porém, noutros rumos; e, em 1964, a sonda Mariner 4 faz as primeiras fotografias de Marte. Mas a luta pela Lua interessa aos dois gigantes da guerra fria e em 1966 pousam as primeiras sondas na Lua: primeiro a soviética Lunik 9, depois a americana Surveyor 1. Em 1967, a Vénus 5 (da URSS) e a Mariner 5 (EUA) exploram Vénus. No ano seguinte, a sonda Zond 5 (da URSS) fotografa pela primeira vez a face oculta da Lua. 1969 é o ano da conquista americana da Lua: em Maio, consegue que um módulo lunar LM se destaque da Apollo 10 e regresse ao veículo espacial; e, em 21 de Julho, Neil Armstrong, tripulante da Apollo 11, é o primeiro homem a pisar solo lunar. Em 1970, a sonda Venera 7, da URSS, poisa em Vénus. No ano seguinte, os soviéticos conseguem satelitizar o seu primeiro Saliut, e em 1973 são os americanos que colocam em órbita a sua estação Skylab. Em 1974, a mariner 10 gira em torno de Mercúrio; e em 1976 poisa suavemente e fotografam Marte as sondas americanas Viking 1 e 2. Em 1978, a Pioneer 12 gira em torno de Vénus de modo a permitir cartografar este planeta. E, em 1979, a, também americana, Voyager 1 fotografa Saturno.

Por trás destes êxitos estão, naturalmente, as grandes descobertas no campo da automação, que, segundo as palavras de Pio XII, «inaugura um novo período na História»: a partir daqui o homem assume cada vez mais o estatuto de demiurgo do seu mundo<sup>52</sup>. Correlativamente espectacular foi o avanço da informática. A chamada «segunda geração de computadores» surge já em 1958, depois do impulso que a guerra deu a estes instrumentos. Em 1967, aparecem os primeiros *robots* industriais, em 1968 o *scanner* e em 1971 os microprocessadores. A fibra óptica, descoberta em 1955, adquire uma utilização importante a partir de 1972. Do ano seguinte é o nascimento da «terceira geração» de computadores, datando de 1975 os primeiros microcomputadores.

Ao mesmo tempo, outro campo da Física moderna ia revelar descobertas fecundíssimas. Em 1954, realizava-se o primeiro *maser*, amplificador de ondas a partir da excitação do átomo que virá a ser utilizado pelos *laser*, cuja descoberta data de 1960. E as descobertas sucederam-se a um ritmo acelerado: em 1968 surgem os *laser* com colorações, em 1970 o giroscópio de *laser* e em 1977 o *laser* de electrões livres.

No campo da Biologia, as descobertas não foram menos importantes. Em 1953, Watson, Crick e Wilkins descobre o DNA e em 1958 Jacob, Monod e Lwoff o processo de codificação e descodificação deste ácido nucleico pelo RNA. A partir de 1972 faz-se o estudo dos retrovírus (vírus com RNA)

---

52. SANTAMARIA ANSA 1968: 183.

e em 1976 faz-se a descoberta das «natural killer cells» ou linfócitos T. No mesmo ano se consegue a criação dos anticorpos monoclonais, que confirma as actuais manipulações genéticas.

Naturalmente que a medicina muito veio a beneficiar destas descobertas. A partir de 1955 começaram a ser utilizados os ultra-sons (ecografia) para examinar o coração; e em 1967 realizava-se a primeira transplantação cardíaca. Em 1973 descobre-se que o encéfalo produz um péptido anti-dor, a que se chamou endorfina. No ano seguinte, realiza-se a primeira operação cirúrgica (à laringe) com utilização dos raios *laser*. Data de 1977 a primeira utilização da RMN (ressonância magnética do núcleo) para obter imagens (muito precisas) dos tecidos moles do organismo.

A natalidade e respectivo controlo assumem a situação do magno problema. Os progressos da contracepção são enormes, principalmente graças à descoberta da pílula anovulatória. O carácter revolucionário destas descobertas quer do ponto de vista da moral quer do do comportamento social e sexual dos jovens deu origem a uma discutida tomada de posição oficial por parte da Igreja, que dava ao problema a importância de fazer dele objecto duma encíclica: a *Humanae vitae* (1968). Por outro lado, em 1978 realiza-se a primeira fecundação humana *in vitro*, e no ano seguinte nasce o primeiro bebé-proveta (britânico).

1.7. Por outro lado, o progresso dos *mass-media*, o desenvolvimento das comunicações e o alargamento da rede do comércio internacional levaram, como dizia Paulo VI em 1975, aliás em plena crise, à descoberta progressiva da complementaridade e da interdependência dos diversos povos e, conseqüentemente, à difusão entre eles de uma mesma visão do homem (Igreja Católica 1992: 105). Com efeito, em 1960 os Estados Unidos punham em órbita o Echo 1, primeiro satélite de telecomunicações, e em 1962 era posto em órbita o Telstar, primeiro satélite americano de televisão. Em 1964, o Relay 2 iniciava os primeiros serviços telefónicos intercontinentais, e em 1965 a URSS realizava a primeira rede (interior) de telecomunicações por satélite. De 1975 data a generalização da comutação electrónica nas redes telefónicas. Em consequência, vão surgindo, a ritmo espectacular, o telex, as tele-impressoras, o teletexto, o telefax. Ao mesmo tempo que o texto vai sendo digitalizado, a imagem (particularmente através da televisão e da televisão a cores que surge e se difunde neste período) vai ganhando um terreno tal que MacLuhan pôde falar do «fim da galáxia de Guttenberg».

1.8. No campo das artes, este final do terceiro quartel do século XX foi o período da última, e uma das mais fecundas, fases dos grandes pintores cubistas Georges Braque († 1963) e Picasso († 1973), e a última

também de alguns grandes surrealistas, como Joan Miró, Max Ernst, Magritte, Dali. Mas a renovação da arte continuou. Fazendo recurso a «técnicas emprestadas do avanço da ciência e da tecnologia», surgiram nestas duas décadas: uma segunda geração de pintores abstractos (que vêm continuar a primeira, de que ainda sobreviviam Hartung e Vieira da Silva), mas também a *informal art*, a *action painting* de Jackson Pollock e outros, o *tachisme* com o seu uso de novos materiais e, paralelamente a ele, a *minimal art*, e novos rumos e propostas, como a arte cinética, a *op art*, o neofigurativismo, e a *pop art* nos Estados Unidos<sup>53</sup>.

Idêntica é a situação no domínio da Arquitectura. É este o último período dos grandes mestres: Le Corbusier († 1965), Walter Gropius e Nies Van der Rohe (ambos falecidos em 1969), Alvar Aalto. Mas é também um período de crise, por um lado e, consequentemente, por outro, o do fervilhar de novas correntes. Retoma-se a estética expressionista, em edifícios como o Palácio dos Congressos de Berlim ou a ópera de Sidney. Um dos mais altos expoentes deste neo-expressionismo é Oscar Niemeyer, o autor de Brasília. Também o racionalismo volta a ter adeptos, como ressalta da sede das Nações Unidas em Nova Iorque (onde ainda trabalhou Le Corbusier) ou de outros edifícios, como a Universidade de East Anglia em Norwich, de Denys Lasdun. O descontentamento com a frieza das soluções racionalistas e como reacção contra o que se considerou como desumanizante deu origem ao informalismo. Por outro lado e na vertente oposta, procuram evitar-se esteticismos, descobrindo beleza nos materiais, que passam a ficar à vista, mesmo o *béton brut*: é o brutalismo. Ao mesmo tempo, a paisagística orgânica retoma a tradição de Frank Lloyd Wright. É a opção de Lawrence Haldrin e Charles Moore. E o recurso a fórmulas anteriores prossegue com o neo-historicismo, o eclectismo de Philip Johnson, e o maneirismo de Sert, Paul Rudolph, Gerhard Kallmann ou Kenzo Tange<sup>54</sup>.

1.9. Em 10 de Dezembro de 1948, a ONU proclamou a Declaração Universal dos Direitos do Homem, facto que João XXIII classificou entre os mais importantes do século (PT 143)<sup>55</sup>.

Mas os direitos humanos continuaram a ser atropelados, como se disse. Mas é fenómeno que se não circunscrevia à América Latina. O regime de *apartheid* continuou, até o ano passado, a vigorar na África do Sul<sup>56</sup>.

---

53. MÜLLER e ELGAR, 1979: 1979.

54. ZEVI 1970: II, 606-670.

55. IGREJA CATÓLICA 1987: 226.

56. DURBAN 1969.

Nos Estados Unidos, contudo, a discriminação racial terminou neste período, embora com as dificuldades impostas por organizações racistas como o Ku-klux klan e de que são indicadores os assassinatos de J. F. Kennedy e Martin Luther King. A partir das conquistas realizadas, a campanha americana a favor dos Direitos Humanos passou mesmo a lema da respectiva actuação a nível internacional e nem sempre sem sinceridade.

1.10. Neste período também, as mulheres, que já tinham desempenhado (com sacrifício pessoal) um papel importante no crescimento económico pós-industrial, reclamam que corresponda, a esta igualdade de contributos (e deveres), uma real igualdade de direitos e oportunidades. E é então que conseguem o direito de voto, o reconhecimento do direito a salário igual, a igualdade de tratamento na carreira profissional. E surgem, então também, mulheres empresárias e, depois da experiência de Isabel II ou da rainha Juliana, as primeiras mulheres estadistas: Indira Gandhi, Golda Meir, Lurdes Pintassilgo, Margaret Thatcher. Mas também, correlativamente, reivindicam (e vão conseguindo fazer valer) o princípio de que a mulher só se libertará efectivamente, se não alienar a sua femilidade: e conseguiram o direito à aleitação, a licença de parto, creches para os filhos, o respectivo acompanhamento nos hospitais. Infelizmente, porém, tratou-se dum lento processo de conquista e que se desenvolveu desigualmente nos vários países do mundo, com vantagem para os países desenvolvidos.

A aceleração da História deu origem a problemas como o *stress*, a poluição e os ruídos e tantas outras formas de degradação da qualidade de vida para as quais as pessoas não estavam preparadas. Mas também criou clivagens entre os jovens que iam vendo cada vez mais interrogativamente o seu futuro e os adultos que ocupavam as posições que eles ambicionavam<sup>57</sup>. Eram, segundo Paulo VI as «aspirações de renovação» e a «insegurança quanto ao futuro» que moviam os jovens (OA 13)<sup>58</sup>. Contesta-se o mundo dos adultos pelo traje e pela postura, pela violência ou refugiando-se na droga. E os *hippies*, não obstante drogando-se também, contestam a desumanização da guerra fria e dos conflitos locais, da sociedade de consumo, da tecnocracia<sup>59</sup>. Uma nova esquerda ameaça a liderança dos sectores socialistas (incontestada desde a Segunda Guerra Mundial) por parte dos partidos comunistas<sup>60</sup>. Em Maio de 1968 eclodia

---

57. SANTAMARIA ANSA 1968: 190.

58. IGREJA CATOLICA 1987: 407.

59. ELLUL 1969.

60. CUNHAL 1971: 12-14, 162-182.

em Paris uma revolta juvenil que precipitou a queda de De Gaulle no ano seguinte. Neste ano de 1969 os estudantes universitários portugueses faziam tremer um regime que cinco anos depois um movimento de capitães derrubaria. Os jovens adquiriam um peso social cada vez maior, e os políticos aproveitavam a sua energia multiplicando as organizações de juventude e fazendo recuar a idade de voto.

1.11. No fim dos anos 50 e princípio dos 80, atinge a maturidade a viragem ontológica de Heidegger, com a *Introdução à Metafísica e Sobre a questão do ser* (1956), *Identidade e diferença* e *Princípio do fundamento* (1957), e *O problema do ser*. Ligado à filosofia existencial, porém, permaneceu Jaspers, que desaguou numa filosofia da fé. Também existencialista foi o escritor, ensaísta e filósofo Jean-Paul Sartre, que em 1960 publicava a sua *Critique de la raison dialectique* e estabeleceu uma importante ponte com o materialismo histórico. Do existencialismo e do personalismo derivaram obras filosóficas tão importantes como as de Gabriel Marcel e Emmanuel Mounier. 1960 é também o ponto de chegada da fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty. Por outro lado, a partir das reflexões heideggerianas, Gadamer e Paul Ricoeur aprofundavam o filão filosófico da Hermenêutica.

Por outro lado, a teoria da informação, surgida em 1948, vai desaguar na cibernética e nas já referidas descobertas relativas aos ácidos nucleicos. Não sendo embora uma teoria científica como esta, mas também não uma doutrina filosófica, o estruturalismo, oriundo da Linguística e da Psicologia (Piaget), vai revelar-se uma fecunda tendência metodológica, capaz de enformar amplos campos do saber, da Matemática à Biologia e às Ciências Sociais, onde se destacaram, entre outros, Michel Foucault e Claud Lévi-Strauss.

Herdeiros de Hegel, Marx e Freud, os exilados alemães Hockeimer, Adorno e Marcuse vão desenvolver aquilo a que se chamou de «utopia negativa», tópica de pensamento que teve grande ressonância nos movimentos juvenis deste período do século XX.

Por seu lado, as Ciências Humanas atingiam um dos seus pontos mais altos, tanto nas novas perspectivas referidas, como na capacidade de utilização das suas descobertas para a manipulação das massas pela propaganda e das pessoas (OA 39)<sup>61</sup>

---

61. IGREJA CATÓLICA 1987: 419; SANTAMARIA ANSA 184.

1.12. No final da década de 50, um importante e conhecido filósofo das matemáticas, Bertrand Russell, publicava um livro que fez furor: *Why I am not a christian and other essays* (1957), prontamente traduzido em várias línguas, inclusivamente a portuguesa.

Ao mesmo tempo, o secularismo se impunha por toda a parte, mesmo nos países islâmicos. No Egipto, o coronel Nasser, depois do enorme prestígio alcançado com a crise do Suez, inicia uma experiência de «socialismo árabe» a que empresta ainda maior prestígio a «grande barragem» (de Assuão), tanto, que nem a Guerra dos 6 Dias conseguiu ofuscar. Este ideal, aliado ao do pan-arabismo e das suas tentativas de formação duma RAU, propaga-se à Argélia de Ben-Bella e Boumedienne, à Síria e ao Iraque. Nestes dois últimos países, o processo é liderado pelo partido Baas. Ele coloca no poder, na Síria, Hafez el-Assad, impondo a primeira constituição árabe que não fez do Islam religião de Estado, e no Iraque, poucos anos depois, Saddam Hussein. Mas foi a Tunísia de Bourguiba o Estado árabe que mais avançou na via do laicismo.

O primeiro Estado muçulmano a realizar a separação do Estado do Islam foi a (europeia) Turquia de Mustafá Kemal Atatürk. Este regime, depois duma reacção religiosa otomanizante, foi deposto em 1961 por um golpe de Estado que depôs o primeiro ministro Menderes<sup>62</sup>. Em 1973, depois dum período de instabilidade em que a Constituição laica não foi posta em causa, eleições davam a maioria a Bulent Ecevit.

No campo católico, via-se que a Igreja, atacada por fora e por dentro, por demasiado ousada e por falta de ousadia, como conservadora e como «estalinista», contestada por padres e por leigos (e até por bispos), pelos retrógrados e pelos progressistas<sup>63</sup>, a Igreja Católica passou um período difícil antes, mas também depois do Concílio Vaticano II.

Porque, correlativamente com estas transformações, também a Igreja Católica se transformou. Aproveitando a brilhante síntese de Marciano Vidal, podemos dizer que, nos anos 60, «de um cristianismo excessivamente concentrado sobre si mesmo se passa a um cristianismo *aberto* às realidades humanas; a um cristianismo intransigente sucede o cristianismo do *diálogo* e da colaboração com todos os homens de boa vontade; frente a um cristianismo alheio e até oposto aos avanços científico-técnicos surge o cristianismo que busca a *reconciliação* com a modernidade»<sup>64</sup>.

---

62. MIQUEL 1968: 399-400.

63. LE VAILLANT 1969.

64. VIDAL 1979: 66.



## 2. A renovação da Doutrina social da Igreja

Em termos de Doutrina social da Igreja, a primeira coisa que devemos a este período de viragem é a constituição do próprio conceito de Doutrina Social da Igreja. Utilizado por Pio XII pela primeira vez em 1941, veio esta expressão posteriormente a ser empregue por João XXIII (MM 122)<sup>65</sup> e pelas Congregações Romanas para a Doutrina da Fé e para a Educação Católica. Contestada no decorrer do Concílio Vaticano II, já que se achava que o termo «doutrina» fazia pensar num corpo doutrinal dogmático (que ela não pretende ser), a expressão foi, por isso evitada, nomeadamente na redacção da constituição *Gaudium et spes*. Entretanto, o modo 76 foi votado e aprovado individualmente com esta expressão, que já não foi aceite na votação global. Mas, a pedido de um grupo de bispos brasileiros, a expressão «Doutrina social da Igreja» veio a ser recuperada na edição típica vaticana. Como aparece, aliás, em duas outras passagens do Concílio (IM 15, AA 31)<sup>66</sup>, passou a ser utilizada habitualmente, e Paulo VI, na carta apostólica *Octogesima adueniens* (OA 4, 42)<sup>67</sup>, documento central deste debate, utiliza-a três vezes, embora sob a forma da expressão «ensinamento(s) social(is) da Igreja». Ficou, depois disso, definitivamente consagrada ao ser utilizada por João Paulo II no discurso de abertura da Conferência Episcopal Latino-Americana de Puebla<sup>68</sup>.

A Doutrina social da Igreja começou por tentar apresentar-se como um corpo doutrinal. Mas, depois dos debates dos anos 60, ganhou antes um sentido formal, que se pode definir como a potencialidade que tem a fé cristã de iluminar e transformar a realidade social de cada época e de cada situação. É, portanto, mais um dinamismo da fé que um *corpus* estático de doutrina; não obstante conter formulações doutrinais (e, se as não contivesse, corria o risco de ficar vazia de conteúdo), a Doutrina social da Igreja assume-se mais como uma exigência de ortodoxia e ortopraxia do que como um magistério oficial; não procura ser um corpo doutrinal feito, para poder ser uma reflexão teológica permanente, questionada pela realidade humana<sup>69</sup>. E, por proceder indutivamente a partir

---

65. IGREJA CATÓLICA 1987: 186.

66. IGREJA CATÓLICA 1966: 50, 260.

67. IGREJA CATÓLICA 1987: 403, 421.

68. VIDAL 1979: 50.

69. VIDAL 1979: 51, 55; CAMACHO 1991: 316-317, 405.

dos problemas concretos dos homens, é que cada documento tem uma historicidade e a temática um carácter evolutivo e se pode admitir um pluralismo de opções temporais<sup>70</sup>. Exemplo acabado deste novo posicionamento é a própria constituição pastoral *Gaudium et spes*, que, no seu todo, foi, no dizer de Mons. Cirarda, «uno de estos textos surgidos sobre la marcha de las tareas conciliares»: quer dizer, temas que iam sendo suscitados por outros documentos foram sendo acumulados para constituir o *corpus* doutrinal deste documento, *corpus* este que foi, e não só por isso, sendo constantemente revisto<sup>71</sup>. Identicamente, a Conferência de Medellin (que tinha, aliás, atrás de si toda a história da CELAM e a *Mater et magistra*) acusa um «nuevo estilo», caracterizado pela análise das situações concretas, e, em face dela, pelo reconhecimento da urgência de algumas soluções, como era o caso da reforma agrária e a denúncia da injustiça social como causadora do êxito e da expansão da ideologia comunista<sup>72</sup>.

Com efeito, esta nova orientação metodológica teve, necessariamente, consequências objectuais. Por exemplo, ela que se encontrava inicialmente centrada prioritariamente sobre a ordem económica, a doutrina social emanada do magistério da Igreja foi-se estendendo, neste período, por isso, a outras ordens de relações entre os homens dentro da sociedade<sup>73</sup>.

2.1. A Doutrina social da Igreja vicejou tranquilamente até aos anos 60. Mas as encíclicas *Mater et magistra* e *Pacem in terris* já anunciam uma inflexão metodológica. É com elas que se inicia, realmente, um movimento de revisão, que continuará durante as discussões conciliares, particularmente a propósito da constituição *Gaudium et spes*, como já referi. Esta crise de crescimento pode-se considerar terminada, como já disse, com o discurso de João Paulo II em Puebla. Nas palavras de Ildefonso Camacho, a primeira encíclica de João XXIII, que, segundo Donald Dorr, inicia o processo de longa ruptura entre o catolicismo romano e as forças sociais conservadoras<sup>74</sup>, acusa uma «nueva sensibilidad ante los problemas sociales», não só porque detecta problemas novos, mas também porque encara problemas de sempre com «una mentalidad diferente»<sup>75</sup>.

---

70. VIDAL 1979: 53, 55; IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 24; CAMACHO 1991: 405.

71. CIRARDA 1968: 154; CAMACHO 1991: 313-319.

72. CARDENAS 1987: 767.

73. VIDAL 1979: 50.

74. IGREJA CATÓLICA 1987: 20.

75. CAMACHO 1991: 217.

Com efeito, a filosofia subjacente à Doutrina social da Igreja tinha sido a neo-escolástica. Mais ainda, segundo alguns teólogos, o sujeito desta doutrina era ainda quase exclusivamente a hierarquia, na sequência da orientação hierarcológica e centralista do Concílio Vaticano I; as suas fontes eram a Revelação e a Razão, entendida esta como iluminação da ordem ontológica baseada na Lei natural<sup>76</sup>; o seu método era dedutivo, partindo de categorias filosóficas e não de análises sociológicas; o seu dualismo radical era integrista, já que pretendia submeter a ordem social à ordem cristã: faltava-lhe a afirmação explícita da genuína secularidade e laicidade da vida social. Teve, porém, o inegável mérito de orientar para a cristianização da vida um cristianismo que, sem ela, se teria perdido nos meandros dum intimismo desirmanado da vida social<sup>77</sup>.

Com o avanço da secularização<sup>78</sup> e até a sua transformação no secularismo como ideologia, os homens começaram a interrogar-se sobre o que poderia trazer o cristianismo e a Igreja a um mundo em crescimento. E foi para responder a estes ataques que foi nascendo um novo paradigma epistemológico, que bem transparece na *Octogesima adueniens*: apelo às comunidades locais a intervirem (OA 4)<sup>79</sup>, articulação dos princípios evangélicos com as diversificadas situações concretas (OA 3-4)<sup>80</sup>, aceitação do pluralismo de opiniões. Como diz esta Exortação (OA 50)<sup>81</sup>, na sequência da *Gaudium et spes* (GS 43)<sup>82</sup>, uma mesma fé pode conduzir a compromissos diferentes<sup>83</sup>. A II Conferência Episcopal Latino-Americana celebrada em Medellin já o foi em clima conciliar, com o «affectus» e «effectus collegialis» propostos pelo Vaticano II e que já eram timbre da CELAM<sup>84</sup>.

O novo sujeito passa a ser a comunidade cristã sob a acção do Espírito Santo. Assim o diz a carta apostólica *Octogesima adueniens*: «Às comunidades cristãs compete discernir, com a ajuda do Espírito Santo, em comunhão com os bispos responsáveis, em diálogo com os outros irmãos cristãos e todos os homens de boa vontade, as opções e compromissos que convém assumir para realizar as transformações sociais, políticas

---

76. COSTE 1964: 136-137, 140; IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 158.

77. SETIÉN 1968: 223-224; VIDAL 1979: 57.

78. CÁRDENAS 1987: 818-819.

79. IGREJA CATÓLICA 1987: 403.

80. IGREJA CATÓLICA 1987: 402-403.

81. IGREJA CATÓLICA 1987: 426.

82. IGREJA CATÓLICA 1966: 375; *Id.* 1987: 321.

83. VIDAL 1979: 59.

84. CÁRDENAS 1987: 812.

e económicas que se considera de urgente necessidade em cada caso» (OA 50)<sup>85</sup>. Este ideal, conciliar, é o que se vai ensaiando, ao nível das conferências episcopais, como tem sucedido com a Portuguesa pelo menos desde 1974<sup>86</sup>. O próprio papa deu o exemplo de exercício da colegialidade, ao criar o sínodo universal como instituição estável<sup>87</sup>.

Assim, a Doutrina social da Igreja passou do campo epistemológico da Filosofia social para o da Teologia, mais concretamente da Teologia moral<sup>88</sup>, ao articular a razão com a Revelação, com vista a iluminar as realidades sociais: a «recta razão à luz do Evangelho», como preceitua a *Gaudium et spes* (GS 63)<sup>89</sup>. Passou a preferir-se o método indutivo ao dedutivo e abandonou-se o conceito neo-escolástico de lei natural, que a *Sollicitudo rei socialis* preteriu em favor do critério personalista da «dignidade da pessoa humana»<sup>90</sup>. Assim, apesar de a constituição pastoral *Gaudium et spes* ser um documento predominantemente ético, desapareceu dele a obsessão de descobrir e medir pecados. Não versa apenas sobre valores morais, mas também sobre os intelectuais, afectivos, sociais, culturais. A sua perspectiva não é já individualista, mas comunitária. Nela se perfila uma colaboração entre a Teologia e as Ciências humanas. A vida familiar, a cultura, a vida política são nela encaradas como realidades autónomas com fundamento próprio<sup>91</sup>. Ao contrário do que vinha sendo hábito nos documentos do magistério, a encíclica *Populorum progressio* faz citações de autores contemporâneos: sociólogos, filósofos e teólogos.

Por outro lado, a recentemente surgida Teologia da libertação criticou a Doutrina social da Igreja por a achar pálida, acomodada e ineficaz. A partir da Conferência de Puebla, porém, começou a verificar-se uma aproximação recíproca implícita<sup>92</sup>, que redundava em simpatia da Teologia da libertação pela Doutrina social da Igreja a partir da publicação da encíclica *Sollicitudo rei socialis* em 1987<sup>93</sup>.

Nestas condições, o fundamento epistemológico e conseqüente construção científica são totalmente novos: o Direito natural é substituído pelos factos sociais, cientificamente definidos<sup>94</sup>. É certo que, na encíclica

85. IGREJA CATÓLICA 1987: 426.

86. VIDAL 1979: 60; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 6-8.

87. CAMACHO 1991: 366.

88. Cf. VIDAL 1979: 80-81; IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 24.

89. IGREJA CATÓLICA 1966: 394; *Id.* 1987: 340-341; SETIEN 1968: 223-224.

90. VIDAL 1979: 60-61.

91. VIDAL 1979: 67-68.

92. DUSSEL 1984: 378-381.

93. VIDAL 1979: 62.

94. VIDAL 1979: 80.

*Pacem in terris*, João XXIII várias vezes apela à razão natural. Mas não a entende como um conjunto estático de princípios universalmente válidos, «sino como la capacidad dinámica de la humanidad de llegar al conocimiento de la verdad moral»<sup>95</sup>.

2.2. Outros domínios da expressão humana houve que tentaram o mesmo, mas foram cair nos braços das ideologias. Armadilha que a Igreja conseguiu evitar.

Como é consabido, a partir da análise marxiana das sociedades feita segundo o prisma da luta de classes, particularmente a partir de *A ideologia alemã*, a ideologia passa a ser considerada a forma objectiva, material, da consciência. E, como material que é, é consciência de classe: falsa consciência a consciência da classe dominante, consciência revolucionária a consciência de classe do proletariado. Com Lenine, esta consciência, a ideologia proletária, confundiu-se com a da vanguarda da classe operária, com a do partido comunista, filiado no movimento internacional comunista. Numa concepção estruturada da sociedade (em termos marxianos, da formação social), a ideologia enforma uma super-estrutura, determinada, em última instância, pelas forças produtivas. Nesta super-estrutura, a religião, ópio do povo, integra a falsa consciência burguesa: a anti-religião, o materialismo ateu, a consciência revolucionária. Já nos anos 60, atento ao papel social que esta análise confere à religião, Louis Althusser vai classificar a religião entre os instrumentos de reprodução das relações de produção<sup>96</sup>.

A ideologia assume, na análise marxiana, clássica e moderna, portanto, uma função político-partidária, progressista, pequeno-burguesa, reaccionária, etc. Ora foi esta função que a Igreja nunca aceitou ter (cf. MM 16)<sup>97</sup>, embora nem sempre tenha conseguido evitar ser acusada de se ter comprometido com alguma das classes em luta<sup>98</sup>, mas de que a sua doutrina social, a meu ver, conseguiu eximir-se: a Igreja é independente de qualquer ideologia ou partido político, mesmo com o nome de «cristão», tem sido afirmado reiteradamente (OA 25-35)<sup>99</sup>.

---

95. CAMACHO 1991: 254.

96. ALTHUSSER 1970: 43, 57-59, 195-114. Não pode aceitar-se a «contra-definição» de ideologia apresentada por IBAÑEZ LANGLOIS (1989: 247-28, 249). Duma análise serena se pode dispor na enciclopédia *Logos* (ANTUNES1990). Uma interessante apreciação crítica da ideologia, dum ponto de vista cristão, aparece na *Octogesima adueniens* (OA 27) (IGREJA CATÓLICA 1987: 414).

97. IGREJA CATÓLICA 1987: 414.

98. VIDAL 1979: 76.

99. IGREJA CATÓLICA 1987: 413-417; cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 5-6, 7, 9, 28.

Por se posicionar nesta linha de conduta, a Conferência de Medellín já «No hizo opciones clasistas; quiso que se fuera más bien al corazón de los pobres que al mundo de los pobres»<sup>100</sup>. Por isso também, no discurso inaugural da Conferência de Puebla, o papa, afirmando, na esteira de S. Paulo<sup>101</sup> que é ao pastor que incumbe velar pela pureza da doutrina<sup>102</sup>, rejeita como incompatível com o Evangelho a «releitura» política do Evangelho que apresenta Jesus Cristo «como um comprometido politicamente [...] e, inclusive, implicado na luta de classes»<sup>103</sup>. Demarca-se, assim, de qualquer ideologia, mesmo das que se aproximam dos pobres<sup>104</sup>, para reafirmar que a verdadeira libertação é a «libertação de tudo aquilo que oprime o homem, e que é libertação antes de mais do pecar e do Maligno, na alegria de conhecer Deus e de ser por Ele conhecido» (EN 9)<sup>105</sup>.

A Doutrina social da Igreja não é uma ideologia, não contém elementos ideológicos, nem se reclama qualquer estatuto ideológico: não pertence ao domínio da ideologia, mas ao da Teologia, mais concretamente, ao da Teologia moral, como vimos (SRS 41)<sup>106</sup>. No debate entre liberalismo económico e socialismo, a Igreja mantém-se equidistante. Mais ainda, por motivo da sua universalidade, o magistério social da Igreja está e afirma-se aberto a múltiplas realizações concretas e pode inspirar uma enorme quantidade de programas políticos e modelos económicos, até porque respeita o pluralismo opcional dos cristãos (GS 43)<sup>107</sup>. Mas com nenhum deles se identifica e a todos reclama o respeito pelas leis do Evangelho.

Também não se identifica com o discurso, que é científico e não teológico, das Ciências Sociais, embora por razões diferentes das aduzidas por Ibañez Langlois<sup>108</sup>, que enferma dum discurso neo-escolástico, particularmente nos domínios ontológico e epistemológico. Mas recorre a elas como meios de aproximação transcendental à realidade sociológica (que, ao nível teórico, não é tão positiva como já nem o neo-positivismo julga). Recorre a elas para lhe fornecerem os dados do real que já faltavam ao discurso científico, como os neo-positivistas com razão acentuaram.

100. CÁRDENAS 1987: 816.

101. 1 Tim 1,3-7, 18-20; 2, 16; 2 Tim 1,4-14.

102. IGREJA CATÓLICA 1982a: 370.

103. IGREJA CATÓLICA 1982a: 372-373.

104. IGREJA CATÓLICA 1982a: 376; CAMACHO 1991: 366.

105. IGREJA CATÓLICA 1987: 454; IGREJA CATÓLICA 1982a: 383.

106. IGREJA CATÓLICA 1987: 642.

107. IGREJA CATÓLICA 1966: 376; *Id.* 1987: 322; ver também os documentos cit. por IBÁÑEZ LANGLOIS (1989: 24-25).

108. IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 24-25.

Não obstante a função metodológica que a utopia pode desempenhar nos estudos e na investigação ética <sup>109</sup>, nem por isso a Doutrina social da Igreja constitui uma utopia, uma vez que nasce da Palavra de Deus e do Magistério da Igreja para orientar a acção dos cristãos no seio das situações mutáveis do mundo, em contacto com os desafios que dele provêm. A Igreja, porém, respeita e até se abre ao aspecto criativo do pensamento utópico a que Paulo VI chama de «imaginação prospectiva», fermento de transformação, que pode orientar para um futuro melhor (OA 37) <sup>110</sup>. Mas com a prudência que levou o mesmo papa a opô-la à realidade (1975) e a qualificá-la de «simples e ingénua e perigosa» (1976) e de «sonho puramente ideal», «atraente, mas infecunda e inacessível» (1978) <sup>111</sup>. A abertura a toda a realidade, fáctica ou deontológica, é o fundamento real do ensino social da Igreja <sup>112</sup>.

2.3. Considerava-se, até esta altura, o Direito Natural como algo pré-existente à Lei de Deus. Até se lhe descobria uma antiga formulação no *Pro Milone* de Cícero, quando fala da «non scripta sed nata lex» <sup>113</sup>, e procurava-se demonstrar que o Evangelho não o contradizia nem sequer o superava, uma vez que o princípio da caridade (do amor universal) já era do Direito Natural, e, portanto, o cristianismo o reassumia e incorporava na sua mensagem. E assim Pio XII, que o considerava fonte da Doutrina social da Igreja, afirmou, no cinquentenário da *Rerum nouarum*, que o Direito Natural deriva da mesma fonte divina que a Revelação (SP 5) <sup>114</sup>.

Naturalmente que o jus-naturalismo fez época, e essa época já não é a nossa. Por isso, muito justamente, de muitos sectores do pensamento cristão choveram críticas a esta posição. Reclamava-se uma maior atenção ao Espírito, a leitura dos sinais dos tempos, o diálogo com as Ciências Sociais, uma maior atenção à prática da vida cristã e, principalmente, a primazia da Palavra de Deus na análise do mundo.

Assim, e ao contrário do que se vinha fazendo, é o Evangelho que passa a predominar como fonte de doutrina, e até passa a predominar totalitariamente: segundo a *Mater et magistra*, o cristianismo «assume o homem, na sua verdade concreta de espírito e matéria, inteligência e vontade»

---

109. VIDAL 1979: 83, 84-85.

110. IGREJA CATÓLICA 1987: 418.

111. IGREJA CATÓLICA 1992: 106, 123, 149.

112. IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 25-26.

113. CICERO, *Pro Milone*, 10; cf. COSTE 1963: 136.

114. COSTE 1963: 127, 133, 146, 147; IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 26-27.

(MM 2) <sup>115</sup>. Nada se lhe deve subtrair: nem a vida familiar, nem a vida profissional, nem os imperativos da economia <sup>116</sup>.

Por isso, muito justamente, João Paulo II, na instrução *Libertatis conscientia*, afirmou, em 1986, que a Doutrina social da Igreja «nasceu do encontro da mensagem evangélica com os problemas que emanam da vida da sociedade»; «essencialmente orientado para a acção, esse ensinamento desenvolve-se, como vimos, em função das circunstâncias mutáveis da história. Por esse motivo, com princípios sempre válidos, inclui também juízos contingentes. Longe de constituir sistema fechado, permanece constantemente aberto às questões novas que não cessam de se apresentar» <sup>117</sup>.

No discurso inaugural da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, destinada a elaborar doutrina social, João Paulo II já se congratulava pela reunião de todos esses bispos para aprofundarem o sentido das suas missões e pela sua comunhão com o papa, e recomenda-lhes que estejam abertos à inspiração e ao impulso do Espírito e se deixem guiar por Ele. E afirma, citando a *Octogesima adueniens*, que a Doutrina social da Igreja «brota da luz da Palavra de Deus e do Magistério autêntico e da presença dos cristãos no seio das situações do mundo que variam e em contacto com os desafios que de tais situações provêm. Esta doutrina social, portanto, comporta princípios de reflexão, mas também normas para julgar e directrizes para a acção» <sup>118</sup>.

### 3. Cinco aspectos da Doutrina social da Igreja dos anos 60-70

Tem sido através da Doutrina social da Igreja que os católicos têm vivido o seu compromisso de serviço à Humanidade. Vamos atentar, desta renovada «Doutrina» em cinco tópicos apenas, que são orientações temáticas surgidas nesta fase: a atenção aos problemas internacionais, particularmente do Terceiro Mundo; a posição da Igreja como sinal da presença de Cristo no mundo; a identificação dos Direitos do Homem por parte da Igreja; a referência à mulher, aos jovens e a promoção dos leigos; e a orientação mariológica desta rejuvenescida «Doutrina social».

---

115. IGREJA CATÓLICA 1987: 146.

116. COSTE 1964: 148, 149.

117. IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 24.

118. IGREJA CATÓLICA 1982a: 369, 378-379, 384.



### 3.1. *Novos aspectos da Doutrina internacional da Igreja*

Logo no início da sua última encíclica, João Paulo II põe em paralelo as «coisas novas» que motivaram a encíclica leonina com as «“coisas novas” que nos circundam e em que nos encontramos como que imersos» (CA 3). São elas os «acontecimentos dos últimos meses do ano de 1989 e dos primeiros de 1990» (CA 12). E são eles: a queda de ditaduras na América Latina, na África e na Ásia no decorrer dos anos 80 (CA 22), a crise dos regimes comunistas, e a queda do bloco de Leste por meios não violentos em 1989-90 (CA 23)<sup>119</sup>.

Mas foi só com Pio XII que se inaugurou a sistemática intervenção do Magistério papal sobre a doutrina internacional da Igreja. Foi depois dele que surgiram a *Pacem in terris* de João XXIII, de 1963, e os documentos de Paulo VI, de 1963, 1964, 1965, 1967 e 1975. Depois deste último, a continuidade projecta-se em grande número de textos pastorais de João Paulo II, particularmente na sua mensagem à ONU, de 1978, e na encíclica *Sollicitudo rei socialis*, de 1987<sup>120</sup>. Nestes últimos 60 anos, foi-se adensando em progressão acelerada a publicação de textos do magistério pastoral papal sobre problemas internacionais.

3.1.1. A *Pacem in terris*, que, na altura, causou sensação tanto a Leste como no Ocidente<sup>121</sup>, tem o mérito de sistematizar a Doutrina social da Igreja anterior sobre questões internacionais. Com efeito, se Leão XIII e Pio XI foram polémicos, já Pio XII foi doutrinário. Mas a encíclica *Pacem in terris* foi, apesar de tudo, a primeira encíclica política desde Leão XIII. Porque, mesmo Pio XII, que desenvolveu um importante magistério sobre questões políticas, nunca o fez sob a forma solene duma encíclica<sup>122</sup>.

A encíclica *Pacem in terris* começa por distinguir entre humano e irracional (PT 6)<sup>123</sup>. Depois, no domínio do humano, que é o que lhe interessa, estabelece, para o estudar, um esquema temático e uma tópica. O esquema temático assenta numa hierarquia que começa nas relações inter-individuais, parte depois para as relações entre os cidadãos e a autori-

---

119. IGREJA CATÓLICA 1991: 9, 31, 51, 53.

120. IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 8-9.

121. WEBER 1979: 352.

122. Cf. CAMACHO 1991: 251, 256.

123. IGREJA CATÓLICA 1987: 199.

dade pública; depois as relações entre as comunidades políticas; para finalizar com a análise das relações entre estas comunidades e a comunidade mundial que, segundo ela, se impõe construir, por exigência do bem comum universal (PT 7)<sup>124</sup>. Este esquema tópico encontramos-lo já em Bento XV, até porque remonta a Taparelli d'Azeglio<sup>125</sup>. Mas, levado às mais fecundas consequências por João XXIII, explorou-o este papa segundo a sua tópica própria e que assenta nos quatro critérios: da verdade, justiça, amor (ou solidariedade) e liberdade (PT 35, 37, 45, 86, 91, 98, 120, 149, 163)<sup>126</sup>.

Segundo este esquema, João XXIII aproveita para formular o voto de que «a mesma lei natural que regula as relações entre os cidadãos regule as relações entre as respectivas comunidades políticas». É um princípio tradicional da Ética do Magistério, com base no qual se condenou o nacionalismo, por se o considerar da ordem do egoísmo<sup>127</sup>. Em João XXIII, ele serve para definir que as relações entre as comunidades políticas se devem pautar também, como se disse, pela verdade, pela justiça, pela solidariedade e pela liberdade (PT 80-85)<sup>128</sup>, que regem as relações inter-individuais.

Respeita-se a verdade respeitando a igualdade entre os povos, com a consequente renúncia a toda a espécie de racismo e propósitos de hegemonia, procurando-se, pelo contrário, a ajuda dos mais aos menos bem situados, veiculando uma informação verídica que promova os valores nacionais de cada nação e respeite os respectivos direitos (PT 86-90)<sup>129</sup>. De facto, João XXIII aproveita (PT 86)<sup>130</sup> para definir também os direitos dos Estados, à semelhança do que fizera para as pessoas individuais. São eles o direito à existência, ao desenvolvimento e aos meios necessários para o conseguir, a ser o próprio Estado o primeiro responsável pelo seu desenvolvimento, e o direito à boa fama e às honras internacionais.

Pautam-se pela justiça as relações internacionais que reconhecem os direitos e respeitam os deveres dos povos, de modo a que nenhuma comunidade lese ou oprima outra comunidade (PT 91-93)<sup>131</sup>. Neste caso estão, particularmente, as minorias étnicas que devem ser respeitadas e de modo

124. IGREJA CATÓLICA 1987: 199; cf. COSTE 1964: 186-188, 192.

125. COSTE 1964: 122, 193, 194; IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 157.

126. IGREJA CATÓLICA 1987: 204, 205, 206, 215, 216, 221, 227, 231; cf. CAMACHO 1991: 253.

127. COSTE 1964: 158-169; IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 159; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 40.

128. IGREJA CATÓLICA 1987: 214-215.

129. IGREJA CATÓLICA 1987: 215-216; CAMACHO 1991: 273.

130. IGREJA CATÓLICA 1987: 215-216.

131. IGREJA CATÓLICA 1987: 216-217.

algum oprimidas ou subjugadas<sup>132</sup>. A Igreja condena, de modo inequívoco, qualquer tipo de genocídio. Mas também condena o etnocentrismo e os exageros que possa haver nas lutas nacionalistas, advogando tanto quanto possível a coexistência (PT 94-97)<sup>133</sup>.

A solidariedade realiza-se através das associações que se iam, como vimos, formando, e da cooperação e intercâmbios culturais entre as comunidades políticas, tendo em vista corrigir as desigualdades entre as nações em termos de população, capitais, terra e desenvolvimento (PT 98-102)<sup>134</sup>. Opunha-se a este imperativo de solidariedade a corrida armamentista que urgia travar, até porque se fazia em prejuízo da solidariedade internacional. A paz não deve conseguir-se pelo equilíbrio militar, mas pela confiança recíproca entre os Estados, onde se destaca aquilo que o papa chamou «desarmamento das consciências» (PT 109-119)<sup>135</sup>, já que a guerra não é meio eficaz de conseguir a paz (PT 126-128)<sup>136</sup>. É-o, pelo contrário, a entreaajuda entre as nações, com particular destaque para o auxílio aos povos subdesenvolvidos, desde que respeitando a sua identidade cultural e auto-determinação (PT 121-125)<sup>137</sup>.

O respeito pela liberdade implica o da independência das nações (PT 120)<sup>138</sup>. Em 1939, Pio XII, na encíclica *Summi pontificatus*, tinha definido como pressupostos do Direito internacional a independência dos Estados e a sua fidelidade aos pactos<sup>139</sup>. Mas agora põe-se o acento na entreaajuda, por se considerar que a independência dos povos até então colonizados não deve ser apenas uma situação consentida, antes uma situação positivamente conquistada, e por todos desejada (e não só pela nação que dela veio a beneficiar directamente).

Também já Pio XII, sem deixar de reconhecer a utilidade da instituição estatal, chegou a propor, para reger a comunidade mundial<sup>140</sup>, a constituição dum organismo político supra-nacional<sup>141</sup>, na esteira, aliás, de Vitoria, de Suárez e de Taparelli d'Azeglio<sup>142</sup>. Baseavam-se eles no pressuposto, que remonta aos estóicos, mas a que o cristianismo reforçou o

---

132. SETIEN 1968: 235.

133. IGREJA CATÓLICA 1987: 217; CAMACHO 1991: 274.

134. IGREJA CATÓLICA 1987: 218-219.

135. IGREJA CATÓLICA 1987: 219-221; CAMACHO 1991: 275-277.

136. IGREJA CATÓLICA 1987: 222-223.

137. IGREJA CATÓLICA 1987: 221-222.

138. IGREJA CATÓLICA 1987: 221.

139. COSTE 1963: 141.

140. COSTE 1963: 183.

141. COSTE 1963: 128.

142. COSTE 1963: 122-123, 129.

sentido, da unidade da espécie humana e igualdade radical de todos os homens. Este princípio nunca foi concebido apenas como ontológico, mas também fenomenológico. Com efeito, Suárez refere-se à unidade do género humano como «unitatem non solum specificam, sed quasi politicam et moralem»<sup>143</sup>. E, a partir deles, estes dois postulados (da unidade e da igualdade do género humano) constituem ainda hoje base teórica do Direito internacional<sup>144</sup>. E são estas posições que estão na mente do «papa angélico»<sup>145</sup>, como da constituição pastoral *Gaudium et spes* (GS 82)<sup>146</sup>. Com efeito, a lição bíblica incute a ideia da origem comum de todos os homens<sup>147</sup> e é nela que se baseia o princípio da igualdade radical de todos os homens como criaturas de Deus e o princípio (evangélico<sup>148</sup>) da fraternidade universal<sup>149</sup>.

E foi na sequência destes princípios e tomadas de posição que se veio a afirmar uma posição sistemática por parte do Magistério da Igreja sobre política internacional.

Com a nova óptica que se foi depois progressivamente instituindo a partir de João XXIII, a *Mater et magistra* constata como sinal (positivo) dos tempos a interdependência entre os povos, que aparece como caminho para a constituição da comunidade das nações (MM 157, 200)<sup>150</sup>. Ela aparece como resultado da descolonização, decerto. Mas também não deixa de observar-se que, para a existência desta comunidade das nações se impõe o reconhecimento duma ordem moral objectiva (MM 205)<sup>151</sup>, cujo fundamento, para ser universal, terá de residir em Deus (MM 208)<sup>152</sup>.

Foi nesta ordem de ideias que João XXIII, na *Pacem in terris* advogou a necessidade duma autoridade mundial para garantir o bem comum (PT 135-137)<sup>153</sup>. Deverá ela resultar do consentimento dos Estados e não ser imposta pela força e ser isenta e imparcial e devem as suas relações com os Estados ser regidos pelo princípio de subsidiaridade (PT 138-141)<sup>154</sup>. E, segundo o papa, a ONU, apesar das suas deficiências,

143. COSTE 1964: 24-25, 81, 108, 113, 117, 118, 172, 173-174, 176.

144. COSTE 1964: 114.

145. COSTE 1963: 129.

146. IGREJA CATÓLICA 1966: 410-411; 1987: 358; SETIEN 1968: 227-228.

147. Gn 3,20.

148. Mt 23,8b-9; Ef 4,6.

149. IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 67-69.

150. IGREJA CATÓLICA 1987: 175, 182.

151. IGREJA CATÓLICA 1987: 183.

152. IGREJA CATÓLICA 1987: 183-184; cf. CAMACHO 1991: 245.

153. IGREJA CATÓLICA 1987: 223-224.

154. IGREJA CATÓLICA 1987: 225-226.

aparece francamente no caminho que levará à realização deste desiderato (PT 142-144) <sup>155</sup>.

A importância das instituições colectivas internacionais virá a ser ainda sublinhada por Paulo VI, logo na sua primeira mensagem do Dia Internacional da Paz. Ele mesmo vai tomar a iniciativa, ao criar a Comissão Pontifícia «Justiça e Paz» <sup>156</sup>.

3.1.2. As relações entre os países desenvolvidos e os países sub-desenvolvidos constituem, já o dizia João XXIII, «o maior problema da época moderna» (MM 157) <sup>157</sup>, a começar pela falta de verdade que têm significado.

E, agora que já não era mais o liberalismo a ditar os hábitos de comportamento internacional, também adiantava a solução. Segundo o papa, que aqui repetia um texto seu do ano anterior, «Todos somos solidariamente responsáveis pelas populações subalimentadas» (MM 158, 161) <sup>158</sup>. E, citando a primeira epístola de S. João <sup>159</sup>, João XXIII afirmava que esta solidariedade não devia limitar-se a casos de urgência, pontuais: pelo contrário, realiza-se «colocando à disposição desses países os capitais indispensáveis para iniciar e acelerar o progresso económico segundo critérios e métodos modernos» (MM 163) <sup>160</sup>, deve ser desinteressada (MM 173) <sup>161</sup>, e deve ser de modo tal, que as nações economicamente desenvolvidas, ao ajudar as mais atrasadas, respeitem a sua individualidade e procurem «vencer a tentação de projectar sobre elas a imitação da sua maneira de viver» (MM 170) <sup>162</sup>. Não devem servir-se da ajuda para fins de hegemonia (MM 171) <sup>163</sup>, nem daquilo que veio a ser chamado de neocolonialismo (MM 172) <sup>164</sup>, que o papa denuncia como causa de sub-desenvolvimento.

Importante é ainda João XXIII ter chamado a atenção para a diferença, que não é só de conceitos entre desenvolvimento e crescimento económico (MM 168) <sup>165</sup>. E, nesta ordem de ideias alerta para que não se

---

155. IGREJA CATÓLICA 1987: 226; CAMACHO 1991: 278-281.

156. IGREJA CATÓLICA 1992: 13; CAMACHO 1991: 361-362.

157. IGREJA CATÓLICA 1987: 175.

158. IGREJA CATÓLICA 1987: 176, 177.

159. 1 Jo 3,16-17.

160. IGREJA CATÓLICA 1987: 178.

161. IGREJA CATÓLICA 1987: 178.

162. IGREJA CATÓLICA 1987: 177.

163. IGREJA CATÓLICA 1987: 178.

164. IGREJA CATÓLICA 1987: 178.

165. IGREJA CATÓLICA 1987: 177.

confundam os meios com o fim, promovendo-se um desenvolvimento apenas material (MM 175-177) <sup>166</sup>.

Estas ideias, que afloram ao sabor do desenrolar do discurso na *Mater et magistra*, apresentam já uma formulação sistemática na *Pacem in terris* <sup>167</sup>, como vimos. Recordem-se os critérios: de verdade, que leva a esbater as desigualdades entre os povos, inclusive as económicas; de justiça, que implica o reconhecimento do direito ao desenvolvimento económico e aos meios para o conseguir; de solidariedade, que implica a mútua e desinteressada ajuda.

Estas preocupações virão a merecer notável desenvolvimento a partir do seu sucessor, Paulo VI. Assim aconteceu, à partida, com o Concílio Ecuménico Vaticano II, na constituição pastoral *Gaudium et spes*, que reafirma as posições joaninas a propósito da definição de «bem comum» internacional, que a crescente interdependência entre as nações impõe (GS 26) <sup>168</sup>. Caso idêntico se passa com a definição cristã de desenvolvimento (*progressio*, diferente de crescimento, que, nas palavras do concílio, é expresso por *incrementum*). No entender desta constituição, o desenvolvimento deve ser um serviço ao homem. Tem, por isso, que se referir a todo o homem (desenvolvimento integral) e a todos os homens (desenvolvimento solidário) (GS 64) <sup>169</sup>. Os bens foram criados para todos, pelo que se impõe esbater as diferenças entre sociedades desenvolvidas e subdesenvolvidas (GS 69-70) <sup>170</sup>.

O maior obstáculo a um desenvolvimento integral e solidário é o economicismo (tanto dos países de economia de mercado como dos de planificação central), que é, afinal, responsável pela clamorosa contradição existente entre imensas multidões que carecem do necessário e minorias que desperdiçam os bens que são de todos (GS 63) <sup>171</sup>. Para o evitar, há que encarar de modo diferente o desenvolvimento e respectivas metas. Este não deve ter por objectivo o mero incremento de produtos, nem o benefício, nem o poder, mas o serviço do homem, do homem integral, tendo em conta também as suas necessidades intelectuais, morais, espirituais e religiosas, e de todos os homens sem distinção de raça ou continente (GS 64). O desenvolvimento deve, por isso, estar submetido à razão e ser protagonizado por todos os homens (GS 65) <sup>172</sup>. Por estes motivos, as rela-

---

166. IGREJA CATÓLICA 1987: 178; CAMACHO 1991: 245, 248-247.

167. CAMACHO 1991: 246.

168. IGREJA CATÓLICA 1966: 362; *Id.* 1987: 308.

169. IGREJA CATÓLICA 1966: 395; *Id.* 1987: 342; CAMACHO 1991: 327, 329.

170. IGREJA CATÓLICA 1966: 398-400; *Id.* 1987: 345-347.

171. IGREJA CATÓLICA 1966: 394; *Id.* 1987: 340-341; CAMACHO 1991: 327-328.

172. IGREJA CATÓLICA 1966: 395-396; *Id.* 1987: 342-343.

ções entre países ricos e países pobres terão de ser pautadas por outra escala de valores: em vez do critério da utilidade, o da colaboração; em vez da exploração, a promoção; e o serviço em vez do objectivo de dominação <sup>173</sup>.

Este documento, porém, fica-se pela denúncia e por princípios gerais. De concreto, apenas denuncia, nas entrelinhas do n.º 65, a transferência de bens dos países subdesenvolvidos para as suas pátrias por parte dos imigrantes técnicos provenientes dos países desenvolvidos, tantas vezes a título de ajuda. Mas nem para este caso concreto nem para os de ordem geral são adiantadas soluções. Esse será um dos objectivos da encíclica *Populorum progressio*.

Nesta encíclica, Paulo VI retoma a concepção cristã de desenvolvimento, como desenvolvimento integral do homem, isto é, «promover todos os homens e o homem todo», pelo que a medida do desenvolvimento nunca devia cingir-se apenas a indicadores exclusivamente económicos (PP 14) <sup>174</sup>. Como desenvolvimento integral da pessoa, consequentemente, o desenvolvimento só o é se se estender também às sociedades e à humanidade inteira (PP 17) <sup>175</sup>. Por outro lado, define o papa que o crescimento não deve redundar em factor desumanizante (PP 18-19) <sup>176</sup>: não prejudicar o ser por causa do ter <sup>177</sup>. O desenvolvimento tem de ser uma caminhada do menos humano para o cada vez mais humano (PP 21) <sup>178</sup>.

Assim, o caminho para humanizar as instituições passa por evitar que dividam o homem, que o desenvolvimento económico se faça com atropelo de outros valores, e vice-versa. Como veio depois a dizer João Paulo II em Puebla, «é condição indispensável para que um sistema económico seja justo, que ele propicie o desenvolvimento e a difusão da instrução pública e da cultura. Quanto mais justa for a economia, tanto mais profunda será a consciência da cultura» <sup>179</sup>. Caso contrário, estaremos perante uma fábrica de monstros, donde já saíram o *homo oeconomicus*, como o *homo politicus* ou o *homo religiosus*.

Voltando à encíclica *Populorum progressio*, verificamos que ela se baseia ainda no princípio, também conciliar (GS 69), do destino universal de todos os bens, aliás em coerência com a sua referida ideia de desenvol-

---

173. SETIÉN 1968: 241.

174. IGREJA CATÓLICA 1987: 374.

175. IGREJA CATÓLICA 1987: 375.

176. IGREJA CATÓLICA 1987: 375.

177. CAMACHO 1991: 380.

178. IGREJA CATÓLICA 1987: 376.

179. IGREJA CATÓLICA 1982a: 381.

vimento integral, tanto mais importante, quanto nenhuma sociedade tem mostrado capacidade para se desenvolver autonomamente: o desenvolvimento tem, por isso mesmo, de ser solidário<sup>180</sup>. Na mesma ordem de ideias, Paulo VI constata a mundialização dos conflitos socio-económicos (PP 9)<sup>181</sup>.

Mas não se fica pelos princípios gerais: antes adianta pistas de solução. Segundo esta encíclica, os países ricos devem ceder parte dos seus recursos sob a forma de assistência aos países pobres, e há que modificar os mecanismos do comércio internacional, que sempre desfavorecem os mais fracos (PP 44)<sup>182</sup>. No âmbito da assistência aos países pobres, descobre-se o importante dever de lutar contra a fome, tanto por imperativo cristão<sup>183</sup> como por dever de solidariedade (PP 45-50)<sup>184</sup>. Mas há mesmo que ir mais longe e criar mecanismos e instituições de colaboração mundial, com fundos nem que sejam retirados da corrida armamentista (PP 51-53)<sup>185</sup>.

Mas todas as ajudas, sejam elas quais forem, serão ineficazes e meros atenuantes passageiros, se não se modificar o sistema de comércio internacional: há que corrigir distorsões e travar o crescimento delas, nem que para tal tenha de ser questionado o próprio liberalismo económico (PP 58)<sup>186</sup>, até porque já está provado que o livre comércio tem redundado em ditadura económica. Nem vale a pena falar em liberdade comercial, enquanto se não fizer reinar a justiça: é ela que deve inspirar as convenções internacionais (PP 59-60)<sup>187</sup>.

E foi dentro desta linha de pensamento que Paulo VI lembrou (EN 31)<sup>188</sup> os «laços profundos» que unem a evangelização e a luta pela promoção humana. Porque o homem a evangelizar se encontra condicionado, entre outros, por indiscutíveis problemas socio-económicos. Mas também, porque se não pode «dissociar o plano da Criação do plano da Redenção, um e outro a abrangerem as situações bem concretas da injustiça que há-de ser combatida e da justiça que há-de ser restaurada»; «como se poderia», dizia o papa Montini, «como se poderia, realmente, proclamar

180. IGREJA CATÓLICA 1966: 398-299; *Id.* 1987: 345-346; CAMACHO 1991: 1991: 389.

181. IGREJA CATÓLICA 1987: 372.

182. IGREJA CATÓLICA 1987: 384; CAMACHO 1991: 1991: 371-372.

183. Tg 2,15-16.

184. IGREJA CATÓLICA 1987: 384-386.

185. IGREJA CATÓLICA 1987: 386-287.

186. IGREJA CATÓLICA 1987: 388.

187. IGREJA CATÓLICA 1987: 389-390.

188. IGREJA CATÓLICA 1987: 465.



o mandamento novo sem promover, na justiça e na paz, o verdadeiro e autêntico progresso do homem?»<sup>189</sup>. E João Paulo II recordava em Puebla que a missão evangelizadora da Igreja «implica como parte indispensável a acção em prol da justiça e as tarefas de promoção do homem»<sup>190</sup>.

Além disso, e para que todos estes desideratos se realizem, é urgente também combater o nacionalismo, o etnocentrismo e o racismo (PP 62-63)<sup>191</sup>. Só com a instauração da caridade se construirá uma humanidade mais justa, mais harmónica, porque mais fraterna (PP 65)<sup>192</sup>, até porque, segundo a encíclica *Populorum progressio*, o desenvolvimento é o nome novo da paz (PP 76)<sup>193</sup>.

O apelo de Paulo VI tem, porém, demorado a surtir efeito. Com efeito, ainda em Puebla se lamentava João Paulo II pelo facto de os mecanismos dominantes a nível mundial não serem os do humanismo, mas os materialistas, que «geram, a nível internacional, ricos cada vez mais ricos ao lado de pobres cada vez mais pobres»<sup>194</sup>.

### 3.1.3. A realização da paz

Os problemas do desenvolvimento e da justiça a nível internacional eram (e ainda são) prementes neste período de desigualdades, particularmente com o crescimento da assimetria Norte-Sul a nível mundial. Mas, em pleno clima de guerra fria, outro problema candente era o da paz. Não só porque, como a Igreja vinha denunciando, em armamento se dispendiam verbas que matariam a fome a tanta gente, mas também pelo risco de uma hecatombe nuclear, que destruiria a humanidade inteira.

Por isso foi tão bem recebida a iniciativa de criação dum Dia Mundial da Paz e sua fixação em 1 de Janeiro, tomada pelo papa Paulo VI em 1968<sup>195</sup>. Através das respectivas mensagens tem o Magistério produzido grandes curtas mensagens que bem sintetizam o seu pensamento em doutrina da apaziguamento internacional.

---

189. IGREJA CATÓLICA 1987: 465.

190. IGREJA CATÓLICA 1982a: 380.

191. IGREJA CATÓLICA 1987: 389-390.

192. IGREJA CATÓLICA 1987: 391.

193. IGREJA CATÓLICA 1987: 393-394.

194. IGREJA CATÓLICA 1982a: 382.

195. IGREJA CATÓLICA 1992: 5, 11.

Segundo Paulo VI, têm constituído obstáculos à paz: a corrida aos armamentos (1968)<sup>196</sup>, 1971<sup>197</sup>, 1976<sup>198</sup>), de modo tal, que «o comércio das armas atinge muitas vezes níveis de primado nos mercados internacionais» (1976)<sup>199</sup>, e os «focos de guerra e de guerrilha» (1976)<sup>200</sup>; o egoísmo nas relações entre as nações (1968)<sup>201</sup> e a degeneração do sentimento nacional em nacionalismo (1976)<sup>202</sup>; a «luta pelo prestígio internacional e pelo poder político» (1971)<sup>203</sup>; a «supremacia dos interesses económicos, com o fácil abuso da exploração dos mais fracos» (1971)<sup>204</sup>; a violência para que são empurrados aqueles a quem não são reconhecidos os direitos à vida e à dignidade humana (1968)<sup>205</sup>; o ódio e a luta de classes, geradores de «uma guerra endémica internacional e civil» (1971)<sup>206</sup>; a consequente divisão do mundo «por irreduzíveis ideologias, potente e encarniadamente organizadas, que repartem entre si os Povos, e, quando lhes é concedida liberdade, fazem com que eles se subdividam, no interior das próprias estruturas, em partidos e facções» (1976)<sup>207</sup>; o terrorismo e a tortura (1971)<sup>208</sup>; a violência passional ou cerebral, fruto da decadência moral, do pessimismo social e da falta de amor, e que conduz à violência ideal fruto duma justiça insatisfeita (1976)<sup>209</sup>; o particularismo racial e ideológico (1971)<sup>210</sup>; em suma, a falta de verdade, particularmente da verdade antropológica, como, ao seu jeito, com felicidade acentuou João Paulo II (1980)<sup>211</sup>.

Um dos erros mais graves tem sido a concepção da paz como «um mero equilíbrio de forças poderosas» (1971)<sup>212</sup>. Com efeito, Paulo VI bem acentuou que a paz não é uma trégua de conflitos (1976)<sup>213</sup>, nem um

- 
196. IGREJA CATÓLICA 1992: 12.
  197. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  198. IGREJA CATÓLICA 1992: 121.
  199. IGREJA CATÓLICA 1992: 119.
  200. IGREJA CATÓLICA 1992: 120.
  201. IGREJA CATÓLICA 1992: 12.
  202. IGREJA CATÓLICA 1992: 119.
  203. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  204. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  205. IGREJA CATÓLICA 1992: 12.
  206. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  207. IGREJA CATÓLICA 1992: 120.
  208. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  209. IGREJA CATÓLICA 1992: 152-153.
  210. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  211. IGREJA CATÓLICA 1992: 191.
  212. IGREJA CATÓLICA 1992: 51.
  213. IGREJA CATÓLICA 1992: 120.

cruzar de braços ante a violência, nem a fuga às responsabilidades: paz não é pacifismo, disse ele logo em 1968<sup>214</sup>. E bem aproximou os homens da concepção bíblica de paz ou da concepção da paz como «plenitude de todas as coisas»; aliás, a *Gaudium et spes* identificou a paz com a justiça, sendo a justiça efeito da ordem estabelecida pelo Criador (GS 78)<sup>215</sup>; nesta linha de pensamento se situa Paulo VI, quando identifica a paz com a ordem (1977)<sup>216</sup>.

Para se conseguir realmente a paz, o que é necessário, disse-o Paulo VI em 1968, é um «espírito novo»<sup>217</sup>. Este espírito novo passa pelo desarmamento (1976)<sup>218</sup>, sem dúvida. Mas passa também: pelo reconhecimento e pela instauração efectiva dos Direitos do Homem (1969)<sup>219</sup>; pela instauração, também, da justiça: da justiça nacional, social, cultural, e da justiça económica que faz cada um estar em condições de realizar o próprio desenvolvimento (1972)<sup>220</sup>. «A paz não existirá nunca sem a fome e sede de justiça» (1974)<sup>221</sup>. (Foi por já entender as coisas assim que a Conferência de Medellín, ao reafirmar a sua preferência pela paz, acrescentou que assim a preferia, mas na luta pela justiça<sup>222</sup>).

Por isso, na opinião de Paulo VI, impõe-se uma pedagogia, «uma educação para a paz» sem a qual será impossível a efusão desse «espírito novo». Como a paz «começa no interior dos corações», é necessário «ensinar os homens a amarem-se, a reconciliarem-se e a perdoarem-se mutuamente» (1970 e 1974)<sup>223</sup>. (A reconciliação humana, reafirmada em 1975<sup>224</sup>, aplica uma das directrizes do Concílio Vaticano II (GS 82)<sup>225</sup>). Mas como, na opinião deste papa, são as ideias que guiam o mundo (1974)<sup>226</sup>, há que ensinar os homens a «obedecer à lei justa e à autoridade legítima», mas sem nunca se alhearem da razão do bem comum e da liberdade moral dos homens (1974)<sup>227</sup>.

---

214. IGREJA CATÓLICA 1992: 14.

215. IGREJA CATÓLICA 1966: 407; *Id.* 1987: 354; POLICARPO 1985: 398.

216. IGREJA CATÓLICA 1992: 133.

217. IGREJA CATÓLICA 1992: 13.

218. IGREJA CATÓLICA 1992: 122-123.

219. IGREJA CATÓLICA 1992: 23.

220. IGREJA CATÓLICA 1992: 65, 66.

221. IGREJA CATÓLICA 1992: 89.

222. CARDENAS 1987: 817.

223. IGREJA CATÓLICA 41 e 171-179.

224. IGREJA CATÓLICA 104, 107-109.

225. IGREJA CATÓLICA 1997: 358.

226. IGREJA CATÓLICA 1992: 92.

227. IGREJA CATÓLICA 1992: 89.

O respeito pela liberdade humana foi repetidas vezes apontado como condição necessária da paz (1966, 1981)<sup>228</sup>, até porque, como acentuou o papa actual, ela é uma das componentes essenciais do homem (1981)<sup>229</sup>.

Nesta linha duma renovada antropologia, a procura da paz apareceu-nos como um movimento em favor da vida (1977)<sup>230</sup> e da fraternidade universal (1976)<sup>231</sup>. A educação para um espírito novo é tanto mais necessária quanto a paz «pode ter que chegar mesmo a fazer renúncias graves, na competição pelo prestígio, na corrida aos armamentos, no esquecimento das ofensas e na remissão das dívidas; terá até que ir até ao ponto da generosidade do perdão e da reconciliação» (1974)<sup>232</sup>, como já vimos. Como disse Paulo VI logo na sua primeira mensagem, a paz só pode ser «fundada na verdade, na justiça, na liberdade e no amor»<sup>233</sup>.

Sendo, como é, uma composição de relações entre homens prepotentes e volúveis, a paz exige uma terapia continuada (1976)<sup>234</sup>. Pois só duma terapia assim poderá nascer, ainda segundo Paulo VI, «uma nova mentalidade universal da convivência humana — mentalidade não céptica, não vil, não inepta, não esquecida da justiça, mas generosa e amorosa» (1975)<sup>235</sup>.

### 3.2. *A Igreja no mundo*

Mas a grande novidade da Doutrina da Igreja neste período é a reconciliação com o mundo, iluminada pela Palavra de Deus. É princípio que, afinal, remonta a S. Paulo que, na *Carta aos Filipenses*, recomenda a acção dos cristãos no mundo e que ela se oriente por este parâmetro<sup>236</sup>, muito

228. IGREJA CATÓLICA 1992: 14, 205-206.

229. IGREJA CATÓLICA 1992: 211-219.

230. IGREJA CATÓLICA 1992: 134-139, 142-143.

231. IGREJA CATÓLICA 1992: 124.

232. IGREJA CATÓLICA 1992: 89.

233. IGREJA CATÓLICA 1992: 16.

234. IGREJA CATÓLICA 1992: 121.

235. IGREJA CATÓLICA 1992: 107.

236. Cf. COSTE 1964: 149 n. 31. O texto em questão (Flp 1,27) é traduzido na Vulgata clementina por «digne Euangelio Christi conuersamini» e na versão litúrgica portuguesa (2.ª Leitura do 25.º domingo comum do ano A), já mais exactamente, por «procurai comportar-vos de maneira digna». Ora, no texto original, ordena o Apóstolo aos cristãos de Filipos: ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ χριστοῦ πολιτεύεσθε, usando precisamente o imperativo presente da voz média do verbo πολιτεύω, que significa viver em sociedade, na pólis, naquilo que na dicotomia augustiniana virá a ser chamado de «ciuitas terrena» (JOURNEL 1911: [n. 1763]).

embora a Igreja, subseqüentemente, nem sempre assim tenha entendido. De facto, de acordo com o Evangelho e suas constantes reinterpretações por parte dos Apóstolos, não podemos aceder à cidade celestial senão desempenhando a missão a que somos chamados na cidade terrestre <sup>237</sup>.

Esta localização da Igreja no mundo tinha já sido um dos tópicos do pensamento de Pio XI <sup>238</sup>. Mas o domínio do social ganhou, a partir dos anos 60, uma importância cada vez maior na doutrina e nas preocupações da Igreja <sup>239</sup>. Segundo D. José Policarpo, baseia-se esta orientação nos seguintes pressupostos: a Igreja é sacramento universal de salvação e nessa qualidade enviada ao mundo; o mundo está na sua totalidade sob o signo da redenção de Cristo; no âmbito da história humana trabalha o Espírito de Deus e é Ele que constrói a convergência final entre a humanidade e o Reino de Deus. É, aliás, nestes pressupostos que se baseia também a visão optimista do mundo como «comunidade dos homens criados por Deus e salvos por Cristo, todos chamados ao Reino de Deus» <sup>240</sup>.

Nas realidades temporais, há «un reflejo de la realidad divina, de su verdad y de su bondad» <sup>241</sup>. Importa, portanto, antes de mais, aprofundar o conhecimento do mundo, para descobrir nele os sinais do Reino de Deus. E, porque, como se disse, o Espírito Santo actua na História levedando-a a partir de dentro, eles são de duas ordens: por um lado, certos dinamismos, valores, intuições da consciência colectiva dos povos que são portas abertas à mensagem da Igreja; por outro, realidades positivas onde se podem reconhecer, mesmo fora da Igreja, valores do Reino de Deus, que só esperam uma referência explícita e consciente a Jesus Cristo <sup>242</sup>.

A Igreja, não obstante ser o «sinal histórico» do Reino de Deus, faz parte da humanidade. Por isso, se não pode identificar-se com o mundo, também se não pode separar dele radicalmente. É esta posição que exprime a constituição *Gaudium et spes* (GS 40) ao falar da «terrestris et caelestis ciuitatis compenetratio» («compenetração da cidade terrena com a celeste» <sup>243</sup>), que D. José Policarpo traduz por «interpenetração» <sup>244</sup>.

---

237. COSTE 1964: 164.

238. WEBER 1979: 384-388.

239. VIDAL 1979: 75.

240. POLICARPO 1985: 397.

241. SETIEN 1968: 219.

242. POLICARPO 1985: 398-399.

243. IGREJA CATÓLICA 1987: 318.

244. POLICARPO 1985: 399, 402.

3.2.1. Por isso, já na *Mater et magistra* o papa João XXIII se vira na necessidade de esclarecer que a Igreja se preocupa também «com as exigências da vida quotidiana dos homens, não só naquilo que diz respeito ao sustento e às condições de vida, mas também no que se refere à prosperidade e à civilização, nos seus múltiplos aspectos, dentro do condicionalismo das várias épocas» (MM 3) <sup>245</sup>.

E, na *Pacem in terris*, João XXIII alertara para o facto de que, em muitas filosofias «erradas», há valores e tantos outros vectores a aproveitar (PT 159) <sup>246</sup>. É que, como diz o cardeal Ratzinger, «há valores que, mesmo tendo nascido fora da Igreja, podem, uma vez examinados e corrigidos, encontrar o seu lugar numa visão de Igreja». Isto, porém, não quer dizer que a abertura da Igreja ao mundo seja unilateral ou apenas receptiva. Os cristãos têm de se conceber como a minoria que são, mas minoria activa, minoria em desconformidade com o mundo, pelo que precisam de «reencontrar a coragem do anticonformismo, a capacidade de se opor, de denunciar muitas das tendências da cultura ambiente» <sup>247</sup>. Os cristãos têm de evitar o risco de se identificarem ou confundirem com o mundo, para poderem negá-lo quando for preciso <sup>248</sup>.

Esta abertura ao mundo é feita com humildade <sup>249</sup>, mas, por isso mesmo, sem complexos. Citando palavras do divino Salvador <sup>250</sup>, o papa Paulo VI afirmava, na sua mensagem do Dia Mundial da Paz de 1977, que batia à porta do mundo como «aquele Peregrino do costume, que percorre as vias do mundo sem nunca se cansar» <sup>251</sup>, como pastor em busca da ovelha perdida <sup>252</sup>. E mais eloquente é ainda o tom de súplica que assume a mensagem do ano seguinte <sup>253</sup>. Mas, como disse, a Igreja realiza esta abertura sem complexos. Ela dialoga com o mundo porque está no mundo, porque nunca aceitou que o mundo a relegasse para um *ghetto*. Em mensagem endereçada à maior instância mundial, a ONU, em 2 de Dezembro de 1978, João Paulo II rejeitou categoricamente a pretensão secularista de «querer reduzir o facto religioso à esfera meramente privada» <sup>254</sup>.

---

245. IGREJA CATÓLICA 1987: 146-147.

246. IGREJA CATÓLICA 1987: 229-230.

247. *Apd.* POLICARPO 1985: 402, 403.

248. POLICARPO 1985: 401.

249. CIRARDA 1968: 162.

250. Apo 3,20.

251. IGREJA CATÓLICA 1992: 131.

252. Lc 15,3b.

253. IGREJA CATÓLICA 1992: 150.

254. IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 28.

Por outro lado, a relação da Igreja com o mundo é uma relação de amor. A Igreja é, como se disse, enviada. Ora uma das componentes do conceito de envio em missão é a obrigação de amar aquele a quem se é enviado<sup>255</sup>.

A Igreja, como faz parte integrante da humanidade, está no mundo aberta a ele (e não assepticamente isolada dele), não por condescendência nem por concessão, mas por convicção. Era neste sentido que a *Pacem in terris* (PT 147)<sup>256</sup> aconselhava os cristãos, na sua qualidade de cristãos, a comprometerem-se como tais na vida civil. Com efeito, a Igreja é a única entidade teofórica por instituição divina. Para organizar a Terra com Deus<sup>257</sup>, é necessário recorrer à Igreja. Ora, como ensina Paulo VI, «o homem pode organizar a terra sem Deus, mas sem Deus só a pode organizar contra o homem» (PP 42)<sup>258</sup>. Era, aliás, já esta a filosofia subjacente à convocação do concílio Ecuménico Vaticano II: na constituição apostólica *Humanae salutis* que o convocava, dizia o papa João XXIII que com ele pretendia «pôr em contacto o mundo moderno com as energias vivificadoras e perenes do Evangelho» para a Igreja poder contribuir para a solução dos seus problemas<sup>259</sup>.

Por isso, a *Mater et magistra* é dirigida não apenas aos cristãos, mas também a todos os homens de boa vontade (MM 221)<sup>260</sup>. E, a partir da *Pacem in terris*, estes vão ficar a preencher habitualmente o endereço das encíclicas<sup>261</sup>. Idêntica é a filosofia da *Gaudium et spes*, que se dirige «a todos os homens» (GS 2)<sup>262</sup> e não apenas aos filhos da Igreja, como sucedera com os outros documentos conciliares<sup>263</sup>.

E as mensagens do Dia Mundial da Paz, que se quis uma iniciativa não exclusivamente religiosa nem sequer exclusivamente católica (1968)<sup>264</sup>, mensagens menos formais, especificam mesmo, além de «todos os homens de boa vontade» (1968, 1975, 1980)<sup>265</sup>: os homens «sobre quem pesa a responsabilidade do curso da história, no presente e no futuro», isto é os chefes e os políticos (1969, 1973, 1977, 1980)<sup>266</sup>; mas também os

---

255. POLICARPO 1985: 398.

256. IGREJA CATÓLICA 1987: 227.

257. Cf. SETIEN 1968: 220.

258. IGREJA CATÓLICA 1987: 383.

259. IGREJA CATÓLICA 1966: 423.

260. IGREJA CATÓLICA 1967: 186.

261. IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 32; CAMACHO 1991: 253-254 n. 5.

262. IGREJA CATÓLICA 1966: 345; *Id.* 1987: 292.

263. CIRARDA 1968: 150; SANTAMARIA ANSA 1968: 174.

264. IGREJA CATÓLICA 1992: 11.

265. IGREJA CATÓLICA 1992: 11, 101, 189.

266. IGREJA CATÓLICA 1992: 21, 71, 131, 189.

filósofos, cientistas, publicistas, operadores, sociólogos, economistas, industriais, sindicalistas, militares e artistas (1973, 1976)<sup>267</sup>; em suma, homens de pensamento e de acção (1972)<sup>268</sup>; os seguidores de outras religiões (1976)<sup>269</sup>. Tendo em particular destaque a juventude (1968, 1980)<sup>270</sup>, no ano seguinte ela é objecto do endereço especial «a toda a juventude que se rebela, na ânsia de uma renovação mundial»<sup>271</sup>. Mas também estas mensagens se dirigem aos desiludidos e cépticos (1976)<sup>272</sup>. Elas são, portanto, para os «homens inumeráveis e desconhecidos» (1977)<sup>273</sup>, para os «homens do mundo inteiro» (1970)<sup>274</sup>.

3.2.2. A encíclica *Ecclesiam suam* abre caminho à constituição dogmática *Lumen gentium* e à constituição pastoral *Gaudium et spes* do Concílio Ecuménico Vaticano II. Influenciou também outros textos do magistério de Paulo VI, particularmente a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi*, que lhe aprofundou aspectos essenciais<sup>275</sup>.

Esta encíclica propôs-se reequacionar as relações da Igreja «com a comunidade universal dos homens que a circunda» (ES 12)<sup>276</sup>. Este novo esquema de relações visa o «diálogo entre a Igreja e o mundo moderno» (ES 14)<sup>277</sup>. Este diálogo, porém, não lhe deve ser exagerado o alcance, já que de modo algum deve levar a uma adaptação da Igreja ao mundo e muito menos a imiscuir-se nele de tal modo, que com ele possa ser confundida. O objectivo a alcançar é que a Igreja se situe no mundo, mas sem ser do mundo (ES 48-51, 58-63)<sup>278</sup>. É claro que, aqui (ES 58-103)<sup>279</sup>, Paulo VI ainda só utiliza o conceito joânico-paulino do mundo como *habitat* próprio do pecado, da rejeição de Jesus Cristo<sup>280</sup>. Parte, porém, do princípio de que a relação da Igreja com o mundo não é nem de separação, nem de indiferença, de temor ou de desprezo (ES 63)<sup>281</sup>.

---

267. IGREJA CATÓLICA 1992: 71, 117.

268. IGREJA CATÓLICA 1992: 59.

269. IGREJA CATÓLICA 1992: 117.

270. IGREJA CATÓLICA 1992: 11, 189.

271. IGREJA CATÓLICA 1992: 21.

272. IGREJA CATÓLICA 1992: 117.

273. IGREJA CATÓLICA 1992: 131.

274. IGREJA CATÓLICA 1992: 33.

275. IGREJA CATÓLICA 1987: 236.

276. IGREJA CATÓLICA 1987: 240.

277. IGREJA CATÓLICA 1987: 240.

278. IGREJA CATÓLICA 1987: 251-253, 255-257.

279. IGREJA CATÓLICA 1987: 255-267.

280. SANTAMARÍA ANSA 1968: 176.

281. IGREJA CATÓLICA 1987: 257.



Esta relação de diálogo tem, por isso, o objectivo de evangelizar e de prolongar até ao mundo o diálogo salvador de Deus com os homens (ES 64-81)<sup>282</sup>. A função da Igreja aparece, portanto como a de sacramento (e diaconia) da presença de Deus no mundo. Para que tal se consiga, o diálogo com o mundo tem de ser: claro, para ser compreensível; manso, que é o mesmo que dizer não agressivo, nem orgulhoso, nem ofensivo; confiante no seu próprio sucesso, sem complexos; pedagogicamente prudente (ES 81)<sup>283</sup>. Dirige-se, portanto, a todos os homens, em círculos que se vão estreitando da periferia para o interior, desde os indiferentes e dos que se opõem à Igreja, até ao próprio interior eclesial (ES 97-116)<sup>284</sup>.

3.2.3. Em substituição duma atitude frente ao mundo que só o rejeitava quando o não podia clericalizar, já Pio XII tinha propugnado uma abertura ao mundo<sup>285</sup>.

Na constituição dogmática *Lumen gentium*, a Igreja é claramente apresentada, não como uma sociedade perfeita que possa dominar ou sequer hegemonizar o mundo, mas como uma instituição para o servir<sup>286</sup>. É esta uma das dimensões da categoria «povo de Deus», que quer dizer «escolhido por Deus» para desempenhar uma missão em favor da humanidade, nos termos do tipo bíblico da «Aliança»<sup>287</sup>: a Igreja é, por isso, realmente, um povo messiânico, portador duma esperança para o mundo<sup>288</sup>. Neste sentido, a Igreja não se identifica com o mundo, mas é coextensiva com ele: está no mundo, e portanto não é o mundo; mas também não é o Reino de Deus, que é uma realidade escatológica.

3.2.4. Mas foi na constituição pastoral *Gaudium et spes* que o Concílio Vaticano II assumiu mais coerentemente uma atitude de diálogo com o mundo.

A começar pela própria redacção do texto. Ao contrário dos outros documentos conciliares, onde a doutrina era expressa num latim já moldado em língua teológica, a *Gaudium et spes* foi inicialmente redigida numa língua viva (o francês), com a intenção de melhor exprimir os problemas dos homens de hoje<sup>289</sup> e só depois foi vertida para latim, de

---

282. IGREJA CATÓLICA 1987: 257-260.

283. IGREJA CATÓLICA 1987: 260-261.

284. IGREJA CATÓLICA 1987: 264-270; CAMACHO 1991: 322 n. 20.

285. SANTAMARIA ANSA 1968: 178.

286. CAMACHO 1991: 307.

287. SAURAS 1966: 237-241.

288. CAMACHO 1991: 304.

289. CIRARDA 1968: 153.

forma a constituir o seu texto oficial. Foi essa intenção que Paulo VI deixou bem clara no seu discurso de 7 de Dezembro de 1965, ao encerrar o Concílio, quando afirmou que este, baixando ao diálogo com os homens, se procurou expressar na linguagem corrente e quotidiana<sup>290</sup>. O próprio título «Constituição pastoral», novo na terminologia eclesiástica, decorre desta atenção às realidades circundantes<sup>291</sup>.

A primeira consequência da instauração desta atitude de diálogo (porque sem ela o diálogo era impossível) foi a postulação da autonomia das realidades terrenas<sup>292</sup>. Marciano Vidal, que chama a atenção para este facto<sup>293</sup> muito mais correctamente do que Ibañez Langlois<sup>294</sup>, aponta como vícios preconciáveis da relação Igreja-mundo aquilo a que chamou de «sacralización, confesionalización y eclesialización». Trata-se duma observação pertinente.

Com efeito, pendularmente de época para época e contraditoriamente dentro de todas as épocas, têm sido dois os tipos de atitude cristã perante o mundo: há cristãos que fogem do mundo e há-os que o querem dominar. Os que rejeitam o mundo identificam-no como inimigo da alma. Estes procuram, à maneira jansenista<sup>295</sup>, salvar-se do mundo em vez de procurar contribuir para a sua salvação. Os integristas baseiam-se no facto de Deus ser o senhor de todas as coisas e de delas todas ser Cristo redentor<sup>296</sup>. Ora, porque são estes os que mais podem dificultar o diálogo com o mundo, dadas as desconfianças que suscitam, é que a Igreja se viu obrigada, no início desta Constituição, a afirmar não possuir qualquer ambição terrena (GS 3)<sup>297</sup> nem condenar o mundo<sup>298</sup>.

Em contraste com estas atitudes, a constituição *Gaudium et spes* (GS 36), ao postulá-la, define, como se disse, a autonomia do mundo com que quer entrar em diálogo, assim como o reconhecimento das suas leis e valores próprios e do direito / dever que os homens têm de as descobrir, empregar e ordenar<sup>299</sup>. Por «mundo» entende esta constituição pastoral

---

290. IGREJA CATÓLICA 1966: 524.

291. CIRARDA 1968: 152; CAMACHO 1991: 319-320.

292. CAMACHO 1991: 321.

293. VIDAL 1979: 61.

294. IBÁÑEZ LANGLOIS 1989: 30-31.

295. SANTAMARIA ANSA 1968: 174-175.

296. CIRARDA 1968: 158-159.

297. IGREJA CATÓLICA 1966: 346; *Id.* 1987: 292; CIRARDA 1969: 160.

298. SANTAMARIA ANSA 1968: 175.

299. IGREJA CATÓLICA 1966: 360; *Id.* 1987: 314-315; CIRARDA 1968: 160-161; SETIEN 1968: 221; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 5, 6.

«uniuersam familiam humanam cum uniuersitate rerum inter quas uiuit; mundum, theatrum historiae generis humani, eis que industria, cladibus ac uictoriis signatum» (a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias) (GS 2)<sup>300</sup>.

Esta constituição não vai, portanto, buscar a noção de mundo à teologia joânica e paulina, onde o mundo é quem não conheceu o Verbo<sup>301</sup>, é o ambiente onde viceja o pecado, e que ainda transparece na *Ecclesiam suam*, como vimos. Vai buscá-lo à teologia tradicional que considera o universo a obra da criação e a humanidade como o objecto da redenção. Nela o mundo é encarado no seu sentido mais comum<sup>302</sup>. E, no decreto sobre o apostolado dos leigos, o Concílio afirma mesmo que aquilo que constitui a ordem temporal (bens da vida e da família, cultura, economia, as artes, as instituições políticas), além de meios para realizar o fim último do homem, «possuem valor próprio que lhes vem de Deus», que viu que era bom tudo aquilo que criara<sup>303</sup> (AA 7)<sup>304</sup>. O reconhecimento da autonomia das coisas humanas é, assim, uma atitude de respeito pelo Criador que as fez como são<sup>305</sup>.

A Igreja não quer dominar o mundo. A ordem temporal é anterior a ela e independente dela em não poucos aspectos<sup>306</sup>. Não o quer dominar, mas tem de estar atenta a ele, para investigar as suas legítimas iniciativas e orientações, conhecer o desenvolvimento humano e agir em função dele<sup>307</sup>. E este reconhecimento da autonomia do mundo e o diálogo com ele implicam, naturalmente, mesmo a aceitação da colaboração com os não cristãos (GS 21)<sup>308</sup>.

Portanto, a atitude da Igreja perante o mundo, tal como a vemos resumir da *Gaudium et spes*, já não é a velha atitude defensiva<sup>309</sup>, mas é uma atitude, simultaneamente, de simpatia, de optimismo e de humilde espírito de serviço<sup>310</sup>, como já vem sendo acentuado. Com efeito, tudo o que é humano encontra eco no coração da Igreja, como se diz logo no início

---

300. IGREJA CATÓLICA 1966: 435; *Id.* 1987: 292; CAMACHO 1991: 320.

301. Jo 1,10.

302. SANTAMARIA ANSA 1968: 176, 177.

303. Gn 1,31.

304. IGREJA CATÓLICA 1966: 243.

305. CAMACHO 1991: 310.

306. CIRARDA 1968: 162, 171.

307. CIRARDA 1968: 162.

308. IGREJA CATÓLICA 1966: 358-359; *Id.* 1987: 304-305.

309. SANTAMARIA ANSA 1968: 176.

310. CIRARDA 1968: 166-172; CAMACHO 1991: 321.

da Constituição (GS 1)<sup>311</sup>. As relações da Igreja com o mundo devem revelar a delicadeza com que Jesus Cristo Se relacionou com a Samaritana<sup>312</sup>, com a mulher adúltera<sup>313</sup>, com o jovem rico<sup>314</sup> ou com Nicodemos<sup>315/316</sup>.

Apesar de o mundo ser considerado sujeito à escravidão do pecado, como vimos, também, como vimos, se parte do princípio de que ele foi resgatado por Jesus Cristo, crucificado e ressuscitado (GS 2). Este mesmo aspecto veio a ser retomado no discurso de encerramento de Paulo VI de 7 de Dezembro de 1965<sup>317</sup>. A já referida humildade da atitude da Igreja face ao mundo (GS 3)<sup>318</sup> é uma aplicação do Evangelho<sup>319</sup>.

O respeito pela autonomia das realidades terrenas implica, reciprocamente, o reconhecimento da autonomia da acção da Igreja<sup>320</sup>. Ela não reduz a sua missão a um projecto meramente temporal (EN 32)<sup>321</sup>, tentação em que muitas vezes caíram as Teologias da práxis. A Igreja relaciona, mas de modo algum identifica a libertação humana com a salvação de Jesus Cristo (EN 35)<sup>322</sup>. Segundo João Paulo II, isto redundaria em cair nos braços do secularismo<sup>323</sup>, ainda por cima enfermado de marxismo<sup>324</sup>.

Por isso, neste percurso pelos mais marcantes documentos do magistério social da Igreja a este respeito, podemos também referir as declarações de João Paulo II em Puebla. Segundo o actual papa, tem a Igreja o dever de abrir ao poder salvador de Jesus Cristo «os confins dos Estados, os sistemas económicos assim como os políticos, os vastos campos da cultura, da civilização e do progresso»<sup>325</sup>. Com efeito, da definição de mundo constante na *Gaudium et spes* e que acima referi, faz parte a afirmação de que ele foi criado e é conservado pelo amor de Deus, que caiu

311. IGREJA CATÓLICA 1966: 345; *Id.* 1987: 291; CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 5.

312. Jo 4,5-30.

313. Jo 8,3-11.

314. Mt 19,16-26.

315. Jo 3,1-21.

316. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1984: 12 [n. 20].

317. IGREJA CATÓLICA 1966: 524.

318. IGREJA CATÓLICA 1966: 346; IGREJA CATÓLICA 1987: 292.

319. Mt 20,28.

320. CAMACHO 1991: 321.

321. IGREJA CATÓLICA 1987: 465.

322. IGREJA CATÓLICA 1987: 463-464.

323. IGREJA CATÓLICA 1982a: 376.

324. IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 46.

325. IGREJA CATÓLICA 1982a: 374.

sob a escravidão do pecado, mas que, destruído o poder do Maligno, foi libertado pela cruxifixão e ressurreição de Cristo (GS 2) <sup>326</sup>.

Quando João XXIII considerava como central à sua mais conhecida encíclica o problema da paz (PT 166-172) <sup>327</sup>, afirmou ele a falta da paz só podia decorrer da inobservância da Lei de Deus e, conseqüentemente, que o respeito integral da ordem estabelecida por Deus era indispensável à sua manutenção (PT 1-7) <sup>328</sup>. Por isso, como depois veio a afirmar o Sínodo dos bispos de 1971, a Igreja tem o direito e o dever de emitir juízos sobre as realidades sociais <sup>329</sup> e, segundo Paulo VI (EN 29), «a evangelização não seria completa, se ela não tomasse em consideração a interpeção recíproca que se fazem constantemente o Evangelho e a vida concreta, pessoal e social, dos homens» <sup>330</sup>. Noutra passagem da mesma exortação apostólica (EN 34), Paulo VI afirma que a Igreja não aceita ser circunscrita apenas ao campo religioso, como se se desinteressasse dos problemas temporais do homem <sup>331</sup>.

Por um lado, a Igreja afirma a autonomia das coisas terrenas, por outro que se não desinteressa delas. Parece haver contradição, mas não há. Com a definição da autonomia da «cidade terrena» a Igreja afirma não se querer voltar a tentar pela clericalização do mundo, mas também não admitir que a secularidade se converta em secularismo e absorva a Igreja no seu vórtice. Afirmando interessar-se pelas coisas do mundo, a Igreja, como dispensadora dos tesouros da graça e da Revelação, afirma-se disposta a influí-los, com vista ao cumprimento do mandamento divino ao homem de dominar a Terra, mas dominá-la à luz da vontade divina, não venha a acontecer que se vire o feitiço contra o feiticeiro e acabe o homem por ser dominado pelo mundo. Pretende, assim, evitar que um ameaçador secularismo acabe por profanar as coisas que Deus criou e que achou, na versão *vulgata*, «ualde bona» <sup>332</sup>.

Nesta ordem de ideias, a constituição *Gaudium et spes* põe liminarmente fora de questão um dos pontos de apoio da tese marxista da religião como ópio do povo, que nos tem visto como bonzos segregados num mosteiro e alheios aos problemas que se desenrolam à nossa volta. Pelo contrário, o Concílio Vaticano II afirma que a expectativa escatológica

---

326. IGREJA CATÓLICA 1966: 345; *Id.* 1987: 292; CIRARDA 1968: 162.

327. IGREJA CATÓLICA 1987: 231-233.

328. IGREJA CATÓLICA 1987: 198-199.

329. *Apd.* VIDAL 1979: 72.

330. IGREJA CATÓLICA 1987: 464; cf. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 6.

331. IGREJA CATÓLICA 1987: 466.

332. Gn 1,31.

dos «novos céus e nova terra» não deve enfraquecer, deve até activar a preocupação de desenvolver esta terra, já que o progresso terreno só pode ser entendido como uma prefiguração do mundo futuro (GS 39)<sup>333</sup>. Mas também, como João Paulo II alertou em Puebla, há que afastar um equívoco (que particularmente se difundiu na América Latina) e que é o de que, em vez de evangelizar, devia a Igreja avançar para a luta contra sistemas sociais, económicos e políticos considerados injustos ou fonte de injustiça<sup>334</sup>. Como diz noutro ponto a constituição *Gaudium et spes* (GS 42), «é certo que a missão confiada por Cristo à Sua Igreja não é de ordem política, económica ou social»: «o fim que lhe propôs é de ordem religiosa»<sup>335</sup>. A Doutrina social da igreja nem sequer é uma terceira opção entre capitalismo e marxismo, antes uma visão dos problemas sociais, económicos e políticos à luz do Evangelho, uma outra visão dos problemas<sup>336</sup>.

Mas, precisamente por ser de ordem religiosa, é que esta missão se destina ao mundo. Religião significa, etimologicamente, ligação. Tem-se circunscrito demasiado à ligação pessoal (e quantas vezes individual, se não mesmo individualista) com Deus. Quando há que reconciliar também o mundo com o Criador. É por isso que esta constituição conciliar conclui que «precisamente desta missão religiosa fluem um encargo, uma luz e uma energia que podem servir para estabelecer e consolidar a comunidade humana segundo a Lei divina»<sup>337</sup>. E, com o actual papa, acrescentaria: e o mundo material também, onde o homem actua mediante o trabalho e a tecnologia.

Com a constituição pastoral *Gaudium et spes*, afirmou-se segundo Mons. Cirarda, um novo humanismo<sup>338</sup>. Tal como vem resumido no discurso de Paulo VI de 7 de Dezembro de 1965, que o publicitou, os axiomas deste novo humanismo são os seguintes três: a religião e a vida aliam-se, e convergem numa só, unitária, realidade humana; para conhecer o homem na sua totalidade, é preciso conhecer Deus; reciprocamente, não se pode conhecer Deus sem primeiro conhecer o homem. Daqui se deduz: que através dos homens, particularmente dos sofredores, vemos a Cristo<sup>339</sup>;

---

333. IGREJA CATÓLICA 1987: 317.

334. CARDENAS 1987: 865.

335. IGREJA CATÓLICA 1966: 374; *Id.* 1987: 320.

336. CARDENAS 1987: 866.

337. IGREJA CATÓLICA 1987: 320.

338. CIRARDA 1968: 172.

339. Cf. Mt 25,40.

que, se através de Cristo vemos o Pai <sup>340</sup>, o nosso humanismo se faz naturalmente cristianismo e o nosso cristianismo é fundamentalmente teocêntrico <sup>341</sup>.

### 3.3.1. *Os Direitos do Homem*

A concepção do homem que subjaz à Doutrina social da Igreja é a Antropologia, por isso mesmo teológica, que ressuma da interpretação do homem como mistério à luz do mistério do Verbo incarnado (GS 22) <sup>342</sup>. Mas a Igreja entende que, «apesar do seu carácter religioso, e não social ou político, não pode deixar de considerar o homem na integridade do seu ser, no próprio terreno humano <sup>343</sup>. Com efeito, negar o homem acaba por ser quase mais grave do que negar a Deus, já que, negando o homem se encerram os caminhos que a Deus conduzem <sup>344</sup>. Mais do que isso, acha a Igreja que, graças ao evangelho, possui a verdade total sobre o homem <sup>345</sup>. Por isso é que, por exemplo, o desenvolvimento foi analisado por Paulo VI a partir da noção (teológica) de vocação: cada pessoa é chamada por Deus a caminhar em direcção ao seu desenvolvimento e salvação (PP 15) <sup>346</sup>.

Apesar do que agora se diz, a Igreja foi, até João XXIII, muito reservada relativamente às declarações dos direitos do homem que até hoje foram produzidas. As reservas postas à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão promulgada em 1789 em plena Revolução Francesa derivam, sem dúvida, do seu carácter laicista e liberal. Mas Pio XI já os invoca na sua condenação do comunismo e do nazismo. Apesar disso, porém, a Declaração Universal dos Direitos do Homem aprovada em 1948 pelas Nações Unidas, Pio XII, apesar de várias vezes se ter erigido em defensor da pessoa humana <sup>347</sup> e dos direitos humanos, nunca a menciona <sup>348</sup>.

Ora, como é no respeito pela pessoa humana que João XXIII faz residir uma das duas condições necessárias da paz <sup>349</sup>, por isso ele con-

---

340. Jo 14,9.

341. IGREJA CATÓLICA 1966: 520-526.

342. IGREJA CATÓLICA 1966: 359; *Id.* 1987: 305.

343. IGREJA CATÓLICA 1982a: 380.

344. SANTAMARÍA ANSA 1968: 1968; 179.

345. IGREJA CATÓLICA 1982a: 377.

346. IGREJA CATÓLICA 1987: 374.

347. COSTE 1963: 128-129.

348. CAMACHO 1991: 261-262.

349. CAMACHO 1991: 260.

sidera o respeito pelos direitos humanos, definidos pelo direito natural e aprofundados pela revelação cristã, uma condição da própria convivência humana (PT 8-10)<sup>350</sup>. É que, segundo ele, esta convivência deve estar fundada, como já vimos, na verdade, na justiça, no amor e na liberdade (PT 35-38)<sup>351</sup>.

Se João XXIII dá tanta importância aos direitos humanos e à respectiva Declaração da ONU, é porque, a partir dela, elaborou uma declaração mais completa e orgânica e fez dela a base da sua doutrina política<sup>352</sup>. Os direitos humanos, tal como o papa os define nesta encíclica, podem ser sistematizados nos seguintes quatro grupos<sup>353</sup>: direito à existência e aos meios necessários à sua conservação, direitos relativos à livre vida do espírito, direitos relativos à comunidade familiar, direitos económicos e sociais, direitos civis e direitos políticos. E vamos confrontá-los com os constantes da Declaração da ONU.

Os direitos relativos à existência e aos meios necessários à sua conservação (PT 11)<sup>354</sup> são: o direito à existência, à integridade corporal, aos meios indispensáveis para um nível de vida digno, à segurança pessoal e aos meios necessários ao seu sustento. Estão contemplados na Declaração da ONU, nos n.ºs 3 e 22<sup>355</sup>. Por esta razão, segundo o papa deve ser dado acolhimento condigno aos exilados políticos, fruto muitas vezes de falta de liberdade nas suas terras, e porque todo o homem tem direito a emigrar à procura de melhores condições de vida (PT 103-108)<sup>356</sup>.

Entre os direitos relativos à livre vida do espírito, enuncia o papa (PT 12-14): o direito ao respeito e à boa reputação (ONU 5), o direito à livre busca da verdade (omisso na Declaração da ONU), o direito à livre expressão das próprias ideias (ONU 19), o direito a exercer qualquer ofício (omisso na Declaração da ONU), o direito a dispor duma informação objectiva sobre os acontecimentos públicos (ONU 19), direito ao acesso aos bens da cultura, a uma instrução fundamental e à formação técnica (ONU 26,1 e 27,1, e o direito de honrar segundo as normas da sua consciência e a professar publicamente e em privado a sua religião (ONU 18)<sup>357</sup>. Os direitos à liberdade de opinião, expressão e informação foram um dos

---

350. IGREJA CATÓLICA 1987: 199-200.

351. IGREJA CATÓLICA 1987: 204-205.

352. CAMACHO 1991: 262.

353. Cf. CAMACHO 1991: 254, 262-264.

354. IGREJA CATÓLICA 1987: 200.

355. ONU 1948: 6, 15-16.

356. IGREJA CATÓLICA 1987: 219.

357. ONU 1948: 6, 13-14, 19, 20; IGREJA CATÓLICA 1987: 200-201.



mais esgrimidos entre o liberalismo e a Igreja. João XXIII incluiu-os no elenco da *Pacem in terris*, como se vê, mas negando-lhes o valor absoluto que o liberalismo lhes queria dar, já que os submete aos «limites da ordem moral e do bem comum» (PT 12)<sup>358</sup>. Também a liberdade de consciência, outro dos antigos cavalos de batalha, fica, como se viu, subordinada à «recta consciência», o que implica a obrigatoriedade de a pessoa se informar e instruir em matéria religiosa<sup>359</sup>.

Os direitos relativos à comunidade familiar (PT 15-16) são: o direito a escolher o estado de vida, que inclui o direito a fundar uma família (ONU 16) e o direito a sustentar e educar os filhos (ONU 26,3)<sup>360</sup>. O papa sublinha a unidade e indissolubilidade do matrimónio (PT 16), já que o artigo 16,1 da Declaração da ONU (ONU 1948: 11-12) admite a dissolubilidade do matrimónio, o que constituiu uma das reservas postas pelo papa a esta Declaração<sup>361</sup>.

Os direitos económicos e sociais elencados pelo papa (PT 18-22), na sequência do que já havia exposto detalhadamente na *Mater et magistra*, são: o direito ao trabalho e à livre iniciativa (ONU 23,1), o direito à integridade física e moral no local de trabalho (ONU 23,1), o direito a exercer as actividades económicas em condições de responsabilidade (omisso na Declaração da ONU), o direito a uma retribuição justa suficiente para garantir ao trabalhador e à sua família um nível de vida digno (ONU 23,3), e o direito à propriedade privada, inclusivamente dos meios de produção tendo em conta a sua função social (ONU 17)<sup>362</sup>.

Os direitos civis e políticos (PT 23-27), segundo o papa, são: o direito de reunião e associação (ONU 20 e 23,4), o direito à residência e a mudar de residência, incluindo o direito à emigração (ONU 13 e 15), e o direito à defesa legítima e eficaz dos próprios direitos (ONU 7-12 e 28)<sup>363</sup>. O direito à emigração baseia-se num dos pressupostos do pensamento político cristão já referidos, e que pelo menos remonta a Vitoria, e que é o, já referido, da unidade da grande família humana.

Talvez a maior novidade desta encíclica seja fazer corresponder a estes direitos correlativos deveres<sup>364</sup>: a cada direito corresponde um dever. São eles (PT 28-38): a colaboração, a responsabilidade e o ordenamento

---

358. IGREJA CATÓLICA 1987: 200; cf. COSTE 1964: 189; cf. CAMACHO 1991: 264.

359. CAMACHO 1991: 265.

360. ONU 1948: 11-12; IGREJA CATÓLICA 1987: 201.

361. CAMACHO 1991: 261 n. 20.

362. ONU 1948: 12, 16-17; IGREJA CATÓLICA 1987: 201-202.

363. ONU 1948: 7-11, 14, 17; IGREJA CATÓLICA 1987: 202-203.

364. CAMACHO 1991: 265-266.

das relações entre os homens segundo os consabidos critérios de verdade, justiça, amor e liberdade, mas com fundamento em Deus <sup>365</sup>. Porque uns não são respeitados e os outros cumpridos é que continuamos a viver imersos no pecado, como os papas seguintes continuaram a denunciar. Por isso é que tantos cristãos (clérigos e leigos) que na América latina (e não só) morreram na defesa dos direitos humanos deveriam, segundo o teólogo peruano J. L. Id goras, ser considerados verdadeiros mártires <sup>366</sup>.

O magistério de João XXIII foi continuado pelos seus sucessores, inclusivamente pelo Concílio Vaticano II, que lhe fizeram, neste aspecto, apenas achegas de pormenor. Entre elas se pode referir a afirmação do direito   protecção da vida privada (GS 26) <sup>367</sup>, naturalmente que contra quaisquer ingerências do poder político <sup>368</sup>.

Mas, apesar destas declarações e até das pressões políticas internacionais, o atropelo dos direitos humanos continua. É o quotidiano espezinhamento da realidade humana, como João Paulo II denunciou em Puebla: «a nível individual, quando não são tidos na devida conta valores como a liberdade, o direito a professar a religião, a integridade física e psíquica, o direito aos bens essenciais para a vida»: «a nível social e político, quando o homem não pode exercitar o seu direito de participação, ou   sujeito a injustas e ilegítimas coerções, ou submetido a torturas físicas ou psíquicas» <sup>369</sup>.

Por isso a Conferência Episcopal Portuguesa, em 1979, se achou no dever de acentuar, mesmo para a realidade portuguesa, alguns dos direitos humanos que não vinham a ser devidamente respeitados. Estava entre eles o direito   objecção de consciência. Mas os bispos portugueses acharam dever voltar a referir t mbe m a necessidade de respeitar, realmente, a liberdade de imprensa, através da sua despartidariza  o, do respeito pela deontologia por parte dos profissionais da informação, e mesmo pelo apoio do Estado aos pequenos órgãos da imprensa local, para não ficar limitada a sua capacidade de expressão por motivos financeiros. A hierarquia portuguesa volta a bater na tecla da liberdade de ensino e na liberdade sindical, dizendo que esta deve ser t mbe m despartidarizada. E, problema

---

365. IGREJA CATÓLICA 1987: 203-205.

366. CÁRDENAS 1987: 826-832.

367. IGREJA CATÓLICA 1966: 363; *Id.* 1987: 309.

368. SETIEN 1968: 241-243.

369. IGREJA CATÓLICA 1982a: 379.

concreto da sociedade portuguesa, o dever de indemnizar aqueles que são, de qualquer modo, vítimas da acção do Estado. Isto em 1979<sup>370</sup>.

Por isso também João Paulo II continua a apelar ao respeito pelos direitos humanos, considerando que ainda são violados: o direito a nascer, o direito à vida, o direito à procriação responsável, ao trabalho, à paz, à liberdade, à justiça social, a participar nas decisões que dizem respeito ao povo e às nações. Por isso, em Puebla ainda ele denunciava: a violência colectiva, de que uma das formas mais graves é a discriminação racial de indivíduos e grupos; a tortura física e psicológica tanto de prisioneiros como de dissidentes políticos; os sequestros de pessoas; os raptos motivados pela ganância do lucro material<sup>371</sup>.

Contudo a acção da Igreja neste campo, onde se empenha na luta pela promoção humana, pelo desenvolvimento, pela justiça e pelos direitos da pessoa e, nos termos da *Gaudium et spes* (GS 26, 27 e 29)<sup>372</sup>, «em prol da fraternidade, da justiça e da paz, contra todas as dominações, escravidões, discriminações, violências, atentados à liberdade religiosa e agressões contra o homem e, enfim, contra tudo aquilo que atenta contra a vida»<sup>373</sup>, esta acção da Igreja, dizia, arranca da sua própria antropologia.

#### 3.4. A Igreja e a «outra humanidade»

Até meados do século XX, quando se pensava na humanidade, tinha-se em mente, logo à partida, metade do género humano. Desta metade, acabavam por ser excluídos os velhos, que tinham sido os mestres e modelos, e que foram substituídos, nessa função, pelas escolas e para quem a reforma passou a ser o atestado de que já não eram úteis. Os jovens, segmento da humanidade com estatuto ascensional desde o século XVIII, só mostraram a sua importância como recurso de recrutamento na Segunda Guerra Mundial e só a impuseram pública e politicamente no final dos anos 60. Apenas  $\frac{1}{3}$  (os adultos) e, destes, metade (os adultos masculinos) contavam de facto. A ponta visível do *iceberg* humano representava apenas  $\frac{1}{6}$  de todos os homens (e já sem entrar em consideração com as discriminações étnicas e raciais).

---

370. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 5, 15, 26, 32-34.

371. IGREJA CATÓLICA 1982a: 382.

372. IGREJA CATÓLICA 1987: 308-310.

373. IGREJA CATÓLICA 1982a: 380.

Nestas circunstâncias, a Igreja — masculina, adulta, hierárquica — era uma gota de água, num copo que pretendia representar o oceano inteiro. Mas nos anos 60-70 realizou uma viragem no seu auto-dimensionamento e definição. Estes impuseram-se como os temas basilares do Concílio Vaticano II a partir das intervenções dos cardeais Suenens e Montini (futuro Paulo VI)<sup>374</sup>, e, em consequência, também a Igreja alargou o seu âmbito.

3.4.1. Um dos aspectos mais marcantes da eclesiologia mais recente é a reposição dos leigos no centro das preocupações. Ele decorre, sem dúvida, deste repensar-se por parte da Igreja que a fez redescobrir-se como enviada aos pobres, centro da mensagem de Cristo e por isso opção preferencial dos nossos tempos (SRS 42)<sup>375</sup>. Porque, ao contrário, na eclesiologia preconiliar os leigos não passavam de meros destinatários da acção da hierarquia<sup>376</sup>. Por isso se enveredou, nesta «nova eclesiologia»<sup>377</sup>, pela utilização do conceito operatório de «Povo de Deus» (LG 9)<sup>378</sup>. Mas diga-se, entretanto, que, nascido embora a propósito do laicado e para lhe dar uma integração orgânica da Igreja, esta expressão («*populus Dei*») não pode ser explorada no sentido de uma clivagem com a hierarquia<sup>379</sup>, interpretação por demais «ingénua»<sup>380</sup>.

Esta recolocação dos leigos no organograma eclesial, porém, não decorre apenas desta tentativa de colmatar lacunas duma eclesiologia ultrapassada, em busca dos que foram por ela marginalizados. Nem se resume apenas a um aspecto cultural (sacramental e litúrgico). Antes decorre, principalmente, da nova relação Igreja-mundo caracterizada pelo diálogo com as realidades terrenas, consideradas definitivamente autónomas. Leigo não é aquele que não é clérigo: leigos são todos aqueles fiéis cuja vocação consiste na procura do Reino de Deus, para ele ordenando as coisas temporais (LG 31)<sup>381</sup>.

Já o papa João XXIII, na encíclica *Pacem in terris*, tinha apelado à participação dos crentes na vida pública com competência científica, idoneidade técnica e perícia profissional, aliadas à sensibilidade aos

---

374. CAMACHO 1991: 294-296.

375. IGREJA CATÓLICA 1987: 642.

376. CAMACHO 1991: 303.

377. CAMACHO 1991: 285.

378. IGREJA CATÓLICA 1966: 66.

379. CAMACHO 1991: 303.

380. DUSSEL 1984: 378.

381. IGREJA CATÓLICA 1966: 87.

valores espirituais, alicerçados na coerência entre a fé e a vida, para que as instituições de carácter económico, social, cultural ou político, longe de criarem impedimentos, ajudem os homens a tornar-se melhores (PT 146-153)<sup>392</sup>.

Com efeito, segundo esta doutrina, a restauração da ordem temporal é domínio específico dos leigos (AA 7)<sup>383</sup>. Aliás a *Gaudium et spes*, baseada no facto de os cristãos serem «cidadãos de ambas as cidades», vai consignar como dos leigos o dever de cumprir fielmente os seus deveres terrenos, mas como membros da Igreja. É por isso que a mesma constituição adverte para o facto de que estes cristãos (os leigos) também não devem «entregar-se às ocupações terrenas, como se estas fossem definitivamente alheias à vida religiosa». Assim, a exemplo de Cristo que exerceu uma actividade manual («fabrilem artem exercuit»), os cristãos não devem descuidar os seus deveres temporais; antes devem fazer uma síntese vital de todos os esforços humanos domésticos, profissionais, científicos ou técnicos com os valores religiosos (GS 43)<sup>384</sup>. Segundo a encíclica *Populorum progressio*, aos leigos compete «imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade» (AA 13, PP 81, OA 48)<sup>385</sup>, no sentido de «imprimir a lei divina na vida da cidade terrestre» (GS 43)<sup>386</sup>. Nestes termos, os leigos são os membros da Igreja a quem, pela sua condição específica, cabe garantir a compenetração das duas cidades, a interpenetração da Igreja e do mundo. É através deles que a Igreja está presente nas próprias estruturas profanas da sociedade<sup>387</sup>.

Por isso, em 1979 os bispos portugueses, ao definirem como específico dos leigos o compromisso temporal<sup>388</sup>, afirmam mesmo, tendo presente a realidade político-partidária, que «é pelo compromisso cívico constante e pela actuação diversificada dos leigos que fundamentalmente a Igreja se torna presente nas incessantes transformações ocorridas na sociedade»<sup>389</sup>.

E, assim, como agentes da Igreja no mundo profano, a partir da *Lumen gentium* e da *Gaudium et spes*, também o laicado ganha autonomia relativamente à hierarquia<sup>390</sup>. Mas, se, na sua actuação no mundo, devem

---

382. IGREJA CATÓLICA 1987: 227.

383. IGREJA CATÓLICA 1966: 243.

384. IGREJA CATÓLICA 1966: 375; *Id.* 1987: 322.

385. IGREJA CATÓLICA 1966: 249; *Id.* 1987: 395. 425.

386. IGREJA CATÓLICA 1966; 375; *Id.* 1987: 322.

387. POLICARPO 1985: 404.

388. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 1979: 5, 21.

389. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 1979: 8.

390. CAMACHO 1991: 312.

os leigos respeitar o legítimo pluralismo de opiniões, compete-lhes, a respeito delas, operar uma selecção de acordo com o Evangelho (GS 43; OA 49-50)<sup>391</sup>. Contudo, dado o carácter resvaladiço do domínio das opiniões, não se julgue nenhum leigo como um plenipotenciário da Igreja, antes, quando tomar uma posição em matéria controversa, o faça de modo a não comprometer a Igreja, mas tão só a sua opinião pessoal<sup>392</sup>.

3.4.2. Uma das mais gritantes injustiças do nosso tempo consistia no facto de que metade da humanidade (demograficamente, mesmo mais de metade) era discriminada por razões de sexo. Considerava-se que, entre os membros da família humana que já os clássicos tinham definido como iguais, como vimos, havia um sexo superior e um sexo inferior, um apto e outro inepto para o trabalho, para a responsabilidade, para o governo, até para votar. A Igreja, que tinha desempenhado um papel importante no passado em prol da dignidade da mulher, assumiu neste século, perante a avassaladora onda da emancipação feminina, uma atitude difícil.

Como se pode ver numa comunicação de 1945, Pio XII, na sequência, aliás de Pio XI acolheu com hostilidade a ideia da igualdade da mulher, a assistência na gravidez e no parto por parte de instituições públicas, os serviços públicos, que iam surgindo ou se anunciavam, para libertarem as mulheres do fardo doméstico, as creches públicas, a educação sem propinas, a assistência pública em caso de doença<sup>393</sup>.

João XXIII, pela primeira vez constatou o ingresso da mulher na vida pública e que este fenómeno ocorria mais aceleradamente nos países de tradição cristã. E não deixou passar a oportunidade para afirmar solenemente o direito das mulheres a serem consideradas como pessoas e nunca mais como coisas ou instrumentos. É que estes direitos eram extensíveis às esferas doméstica e da vida pública (PT 41)<sup>394</sup>. A *Gaudium et spes* repudiou todas as discriminações incluindo as de sexo, com base no facto de que todos os seres humanos (incluindo as mulheres, portanto) foram criados à imagem de Deus e remidos por Jesus Cristo. E daí concluía que as mulheres tinham direito à escolha do marido e do estado de vida, e a conseguirem uma educação e uma cultura iguais às dos homens (GS 29)<sup>395</sup>.

---

391. IGREJA CATÓLICA 1966: 375; *Id.* 1987: 322, 426.

392. IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 49-50.

393. IGREJA CATÓLICA 1987: 21 n. 12; cf. IBAÑEZ LANGLOIS 1989: 131-132.

394. IGREJA CATÓLICA 1987: 206.

395. IGREJA CATÓLICA 1966: 364; *Id.* 1987: 310.

As mulheres têm, por isso, jus à igualdade de direito a participar na vida cultural, social e política. Contudo, ao mesmo tempo que reconhece este direito, Paulo VI alerta para o perigo de se ir longe demais e chegar a negar a própria feminidade constitutiva da mulher, estabelecida pelo Criador e o correlativo papel específico, e quantas vezes capital, da mulher no coração do lar e na sociedade (OA 13)<sup>396</sup>.

Coerentemente com estas afirmações do Magistério, o Sínodo dos Bispos de 1971 insistiu em que as mulheres tivessem a sua própria parte de responsabilidade na vida social, e também na Igreja (CU 43)<sup>397</sup>.

3.4.3. O apelo aos jovens é um sinal dos tempos, coincidente com a sua cada vez maior participação na vida política e social, particularmente após Maio de 68. Com efeito, a transformação, rápida neste período, da mentalidade de outras estruturas pôs em questão os valores tradicionalmente admitidos. Os jovens ficaram impacientes e, com a inquietude, rebeldes. Porque tomaram consciência da sua importância na vida social e porque nela passaram a aspirar participar o mais cedo possível (GS 7, OA 13)<sup>398</sup>.

Por isso, num momento grave da vida nacional, a Conferência Episcopal Portuguesa apelou para a «capacidade de ideal e de entrega desinteressada» dos jovens, «a sua vontade de construir um mundo novo, a apetência para a espiritualidade e a pureza». Isto depois de ter reparado em que eram eles as principais vítimas da crise, na medida em que recebem uma educação deficiente, são «vítimas de manipulação ideológica ou política desde muito novos», não dispõem de condições de trabalho nem de habitação condignas, são as maiores vítimas do desemprego, já que, mesmo diplomados, têm dificuldade no acesso ao primeiro emprego, «vivem por vezes na rua, em bandos juvenis, correndo o risco da rápida iniciação nos vícios e na ociosidade»<sup>399</sup>.

Estes são já motivos suficientes de preferência pastoral para que a Igreja ache dever prestar aos jovens «uma atenção muito especial». Mas também porque a sua generosidade, foga e amor à verdade os tornam particularmente importantes como agentes de apostolado. Portanto e por estas razões, a Igreja pode contar prioritariamente com os jovens, desde que os tenha «bem formados na fé e na oração» (EN 72)<sup>400</sup>, o que implica a sua própria evangelização e catequese.

---

396. IGREJA CATÓLICA 1987: 407.

397. IGREJA CATÓLICA 1987: 439.

398. IGREJA CATÓLICA 1966: 349; *Id.* 1987: 295, 407.

399. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 46-47.

400. IGREJA CATÓLICA 1987: 489.

3.4.4. Paulo VI é o primeiro a levar a efeito em termos formais a evangélica opção preferencial pelos pobres. De facto, em coerência com ela e ao contrário da postura das encíclicas anteriores em que o papa se colocava no papel de árbitro imparcial, na *Populorum progressio* Paulo VI coloca-se do lado dos povos mais atrasados e pobres da Terra <sup>401</sup>.

E o cuidado da Igreja com os pobres foi afirmado como opção preferencial pelo papa João Paulo II logo no discurso inaugural em Puebla. Citando, aliás, a *Lumen gentium*, afirmou ser dever essencial de todo o cristão «servir verdadeiramente os irmãos mais pequeninos», os pobres, os necessitados e os marginalizados», vendo neles «o rosto dolente do Senhor» <sup>402</sup>. E o papa lembra o anúncio de Cristo acerca do Juízo Final <sup>403</sup>, onde Jesus Se identifica com os desvalidos, os enfermos, os encarcerados, os famintos, os solitários. Segundo ele, «quaisquer que sejam as misérias ou sofrimentos que afligem o mesmo homem, Cristo está ao lado dos pobres; não através da violência, dos jogos de poder e dos sistemas políticos, mas sim mediante a verdade sobre o homem, caminho para um futuro melhor» <sup>404</sup>.

E reafirma o pensamento de Paulo VI na *Euangelii nuntiandi* (EN 31), segundo o qual existem laços muito fortes de carácter antropológico e teológico e de caridade entre evangelização e promoção humana <sup>405</sup>. Por outro lado, já na sua teorização sobre as funções do Estado João XXIII tinha dito que o Estado deve garantir e proteger os direitos «sobretudo dos mais fracos» e especifica estarem entre eles os operários, as mulheres e as crianças (MM 20) <sup>406</sup>.

### 3.5. *Orientação mariológica da Doutrina social da Igreja*

Um outro aspecto original da moderna Doutrina social da Igreja é a sua referência à Virgem Maria. Ela aparece pela primeira vez, *en passant*, na encíclica *Mater et magistra* (MM 235) <sup>407</sup>, para vir depois a ser mais aprofundada, particularmente no pontificado de Paulo VI. Tem sido, aliás, notável a devoção da Igreja, e particularmente dos últimos papas, a Maria.

401. CAMACHO 1991: 374.

402. IGREJA CATÓLICA 1966: 64; *Id.* 1982: 373, 383.

403. Mt 25,31-46.

404. IGREJA CATÓLICA 1982a: 380-381.

405. IGREJA CATÓLICA 1987: 465; *Id.* 1982: 380.

406. IGREJA CATÓLICA 1987: 150.

407. IGREJA CATÓLICA 1987: 188.



Pio XII Lhe consagrou o mundo. João XXIII iniciou o Concílio Vaticano II «cum Maria, Matre Iesu»<sup>408</sup>. E Paulo VI renovou, em 21 de Novembro de 1964 a consagração da Igreja ao Imaculado Coração de Maria<sup>409</sup>. (E que dizer do actual papa, que ocupa o campo das suas armas com uma cruz e um M!)

O Concílio Vaticano II representou, é certo, um momento de continência no entusiasmo mariológico, que já vinha caindo em exageros, pelo menos ao nível da escrita<sup>410</sup>. De facto, renunciou a um esquema próprio acerca de Maria, e expôs o Seu papel na obra da Redenção evitando o conceito então em voga de «co-redentora», que tinha dado lugar a interpretações erróneas<sup>411</sup>. E até impôs como perspectiva mariológica tópica o paralelismo típico Maria / Igreja. Mas, por isso, ao incluir Maria na constituição sobre a Igreja, esta, sim, destinada a actuar no mundo (GS 40)<sup>412</sup>, o concílio Vaticano II trouxe a Virgem para a ribalta da sua actuação social, que terá de se conformar com Ela, declarada seu modelo. E esta observação é tanto mais importante, quanto a cada eclesiologia correspondeu sempre uma mariologia, como demonstrou Arnaldo Cardoso de Pinho<sup>413</sup>.

Nestas circunstâncias, pode legitimamente perguntar-se de que modo pode a mariologia pós-conciliar enformar ou iluminar ao menos a orientação cosmológica da recente eclesiologia.

Com efeito, considerando os Padres conciliares que Maria é mãe de Cristo, e sendo a Igreja o corpo de Cristo (σῶμα χριστοῦ, nas palavras de S. Paulo<sup>414</sup>), e nós membros uns dos outros (μέλη ἐκ μέρους, membro de membro, membros uns dos outros) tendo Cristo como cabeça, Maria é, necessariamente, mãe dos membros de Cristo, quanto mais não seja, porque, como diz Santo Agostinho, «cooperou com o seu amor para que na Igreja nascessem os fiéis, membros daquela cabeça» (LG 53)<sup>415</sup>. Foi um corolário desta definição a definição de Maria como mãe da Igreja feita por Paulo VI na sessão de clausura do concílio e depois repetida logo à cabeça da carta pastoral *Signum magnum* (SM 1)<sup>416</sup>.

---

408. IGREJA CATÓLICA 1966: 486; BAPTISTA 1981: 33.

409. BAPTISTA 1981: 51.

410. ISELOH 1979: 470.

411. ISELOH 1979: 471.

412. IGREJA CATÓLICA 1966: 372; *Id.* 1987: 318.

413. PINHO 1991: 91-92.

414. 1Cor 12,27.

415. IGREJA CATÓLICA 1966: 107; BAPTISTA 1991: 18.

416. BAPTISTA 1981: 32, 43.

Além de mãe, Maria é um membro eminente e inteiramente singular da Igreja, seu tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade, segundo a mesma referida constituição conciliar (LG 53)<sup>417</sup>, pelo que Hans Urs von Balthasar gostava de Lhe chamar «arquétipo» da Igreja<sup>418</sup>. E Maria é tipo de Igreja tanto na ordem da fé, da caridade e da perfeita união com Cristo, como pelo facto de ser virgem e mãe, já que a Igreja, mãe dos fiéis, é virgem enquanto guarda total e pura fidelidade a Cristo seu esposo (LG 63-64)<sup>419</sup>. Por isso, Maria, que é uma bem colocada medianeira para a unidade da Igreja (LG 69)<sup>420</sup>, é identificada com a mulher coroada de estrelas referida no *Apocalipse*<sup>421</sup> (SM)<sup>422</sup>, com razão apontada como figura da Igreja.

Mas Arnaldo Pinho alerta-nos contra uma tipologia fácil que leve a identificar sem mais Maria com a Igreja tal como se nos apresenta, no seu organograma e tudo. Segundo ele, «Maria é tipo da Igreja na medida em que, possuída pelo Espírito Santo, vive primeiro os valores místicos e só depois a sua organização»<sup>423</sup>. O que, além de nos alertar para a necessidade e o ser da Igreja ser ser em renovação, nos reenvia também para o papel do crente fiel da Igreja. Sendo essencial à Igreja a renovação segundo o Espírito, é pertinente o alerta de Arnaldo Pinho segundo o qual, nesta análise tipológica, é «o antitipo Igreja que deve coadunar-se com Maria e não o contrário»<sup>424</sup>.

Além de medianeira para a unidade, Maria é invocada como advogada, auxiliadora, socorro dos cristãos. «Auxilium episcoporum» Lhe chama Paulo VI no discurso de clausura da 3.<sup>a</sup> sessão do Concílio<sup>425</sup>. É que a Virgem continua no Céu a sua missão salvadora, com multiforme intercessão, já que cuida com amor dos irmãos de Seu Filho, que, entre perigos e angústias, caminham ainda na Terra até chegarem à pátria bem-aventurada (LG 62)<sup>426</sup>.

Por isso, a carta pastoral de 1979 da Conferência Episcopal Portuguesa termina precisamente, invocando a Virgem como medianeira, alegando

---

417. IGREJA CATÓLICA 1966: 107; BAPTISTA 1981: 18.

418. PINHO 1991: 96 n. 10.

419. IGREJA CATÓLICA 1966: 111-112; BAPTISTA 1981: 24-25.

420. IGREJA CATÓLICA 1966: 114; BAPTISTA 1981: 28.

421. Ap 12,1.

422. BAPTISTA 1981: 41.

423. PINHO 1991: 99.

424. PINHO 1991: 99.

425. IGREJA CATÓLICA 1966: 487; BAPTISTA 1981: 35.

426. IGREJA CATÓLICA 1966: 111; BAPTISTA 1981: 23.

até ser a devoção a Ela uma das mais importantes matrizes da cultura portuguesa<sup>427</sup>.

Modelo e tipo de Igreja, auxílio dos cristãos, Maria é também, por isso, modelo a imitar pelos fiéis. Aliás, nos textos do Novo Testamento, nenhum ministério é assignado a Maria na Igreja: nada A distingue dos demais fiéis<sup>428</sup>.

No Evangelho de S. João, Maria aparece em Caná e junto à cruz. Nas bodas de Caná, porque marcam o início da vida pública de Jesus. Aí, Maria é chamada a passar da função biológica e espiritual de mãe de Jesus à função eclesial de modelo de crente<sup>429</sup>.

Junto à cruz, Maria, em ligação com o Cristo histórico, suporta, antes da ressurreição, a prova de fé que os discípulos (nem mesmo Pedro) foram capazes de presenciar<sup>430</sup>. É daqui que Santo Ambrósio faz derivar o imperativo de os cristãos seguirem a cruz de Cristo<sup>431</sup>.

A quando do apogeu mariológico deste século (e numa altura em que a crise de afirmação da Igreja face ao mundo impunha sobremaneira a actuação apostólica dos leigos), Maria fora já apontada como motor do apostolado laical. Assim sucedeu com a Legião de Maria, fundada em 1921, com a Milícia da Imaculada Conceição, fundada por S. Maximiliano Kolbe, e com o Exército Azul, criado em 1947 para difundir a mensagem de Fátima<sup>432</sup>.

São vários os apelos papais à imitação das virtudes de Maria (LG 65; SM 3, 8)<sup>433</sup>. Com efeito, como se lê no Evangelho de S. Lucas<sup>434</sup>, Maria assumiu-se como a serva humilde do Senhor e foi a mais generosa cooperadora com Cristo na obra da salvação, não apenas por conceber, gerar e alimentar a Cristo e apresentá-l'O ao Pai no Templo, mas também por O acompanhar na Sua vida pública, por ter ouvido atentamente a Sua pregação e por ter padecido com Ele quando sofria e agonizava na cruz (LG 61)<sup>435</sup>. Ela, que conheceu as penas e tribulações desta terra, a fadiga do trabalho quotidiano, os incómodos e as dificuldades da pobreza, as dores do calvário (encíclica *Mense Maio*)<sup>436</sup>, é modelo de fidelidade à

---

427. CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA 1979: 56.

428. PINHO 1991: 99.

429. PINHO 1991: 94.

430. PINHO 1991: 95.

431. PINHO 1991: 96.

432. ISERLOH 1979: 466.

433. IGREJA CATÓLICA 1966: 112; BAPTISTA 1981: 25, 44, 46.

434. Lc 1,38.

435. IGREJA CATÓLICA 1966: 110; BAPTISTA 1981: 23.

436. BAPTISTA 1981: 38.

graça (SM 4)<sup>437</sup>, Mulher firme na fé, pronta na obediência, simples na humildade, exultante no louvor a Deus, ardente na caridade, forte e constante no cumprimento da Sua missão até ao holocausto de Si própria, em plena comunhão de sentimentos com o Seu Filho, que Se imolava na cruz.

Maria, além de modelo de virtudes individuais, é também modelo a imitar pela Igreja na sua Doutrina social. Na mensagem de Fátima, com efeito, vemos o apelo de Maria a que colaboremos, ao menos através da oração, na consecução da harmonia entre as nações e da paz internacional, lamentando o aniquilamento de nações, anunciando a paz, e prometendo um período de paz após a conversão da Rússia. Na relação Igreja-mundo, também a virgem nem o censura nem o condena, mas pede que ele seja consagrado ao seu Imaculado Coração. E para tudo e em tudo isto Se apresenta como medianeira. Entendendo a mensagem de Fátima como uma mensagem para o nosso tempo, João Paulo II pedia em Fátima à Virgem que nos livrasse: da fome e da guerra, particularmente da guerra nuclear; dos pecados contra a vida do homem; do ódio e aviltamento da dignidade dos homens; e de todo o género de injustiça na vida social, nacional e internacional<sup>438</sup>.

E termino evocando o sinal grandioso (*signum magnum*, σημεῖον μέγα, cheio de significado) que apareceu no céu: uma Mulher (Maria / a Igreja), perseguida por Satanás, o acusador. Vencido pelos anjos de Deus, o Dragão levanta a terra contra Deus. Mas tudo termina em bem, porque «a terra veio em socorro da mulher» (ἐβόηθησεν ἡ γῆ τῇ γυναικί)<sup>439</sup>. Como no tempo das primeiras perseguições, como hoje: a Igreja (Esposa de Cristo) / Maria (Mãe do Messias) é sinal de contradição; as forças do mal, vencidas no campo das ideias, servem-se da terra para atacar a Mulher; mas no fim é o mundo, convertido, que muda de partido e acaba por defender a Mulher. A Doutrina social da Igreja tem sido meio eficaz para o converter.

---

437. BAPTISTA 1981: 44-45.

438. IGREJA CATÓLICA 1982b: 83.

439. Ap 12, 1a.3.7-8.13-16a.

**Bibliografia:****ALDEA VAQUERO, Quintin**

1987, *Acoso y reacción* in «Manual de Historia de la Iglesia», t. X, dir. Quintin Aldea e Eduardo Cárdenas, Barcelona, Herder, p. 188-278.

**ALTHUSSER, Louis**

1970, *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*, trad. Joaquim José de Moura Ramos, «Biblioteca de Ciências Humanas», n.º 37, Lisboa, Presença, 1974.

**ANTUNES, Manuel**

1990, *Ideologia*, in «Logos: enciclopédia luso-brasileira de Filosofia», Lisboa-São Paulo, Verbo, 2, col. 1283-1285.

**BAPTISTA, F. de Sales, org.**

1981, *Maria nos documentos actuais da Igreja*, col. «Documentos Pontifícios», n.º 23, Braga, AO.

**BAUDRILLARD, Jean**

1971, *A sociedade de consumo*, trad. Artur Morão, col. «Arte & Comunicação», n.º 54, Lisboa, Ed. 79, 1991.

**CAMACHO, Ildefonso**

1991, *Doctrina social de la Iglesia: una aproximación histórica*, «Biblioteca de Teología», n.º 14, Madrid, Ed. Paulinas, p. 217-457.

**CÁRDENAS GUERRERO, Eduardo**

1987, *Proceso de cohesión hacia la universalidad*, in «Manual de Historia de la Iglesia», t. X, dir. Quintin Aldea e Eduardo Cárdenas, Barcelona, Herder, p. 413-891.

**CHARDIN, P. Teilhard de**

1956, *La place de l'homme dans la nature: le groupe zoologique humain*, «Le Monde en 10/18», n.º 33, Paris, Union Générale d'Éditions, 1965.

**CHAUMONT, Charles**

1957, *L'Organisation des Nations Unies*, col. «Que sais-je?», n.º 748, 2.ª ed., Paris, PUF, 1974.

**CHE GUEVARA, Ernesto**

1967, *Écrits. I: Souvenirs de la guerre révolutionnaire*, trad. Robert e Magali Merle, pref. Robert Merle, «Cahiers libres», n.º 94-95, Paris, Maspero.

**CIRARDA, José Maria**

1968, *Proemio*, in «Concilio Vaticano II: comentarios a la constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual», dir. Angel Herrera Oria, Madrid, BAC, p. 149-172.

**CONFERÊNCIA EPISCOPAL PORTUGUESA**

1979, *Perspectivas cristãs da reconstrução da vida nacional: carta pastoral*, s.l., Secretariado Geral do Episcopado.

- COSTE, René  
1964, *Moral internacional*, trad. Alejandro Esteban Lator Ros a partir da ed. atualizada de 1966, «Biblioteca Herder», sec. Ciências Sociais, vol. 105, Barcelona, Herder, 1967.
- CUNHAL, Álvaro  
1971, *O radicalismo pequeno-burguês de fachada socialista*, 3.ª ed., s.l., Ed. «Avante», 1974.
- DECRAENNE, Philippe  
1959, *Le panafricanisme*, col. «Que sais-je?», n.º 847, 4.ª ed., Paris, PUF, 1970.
- DENIAU, Jean-François  
1958, *Le Marché Commun*, col. «Que sais-je?», n.º 778, 11.ª ed. refund., Paris, PUF, 1974.
- DRACHKOVITCH, Milorad M.  
1965, *O marxismo no mundo moderno*, selec. Milorad M. Drachkovitch, trad. Waltensir Dutra, Rio de Janeiro, Zahar, 1966.
- DURBAN, Arnaud  
1969, *O «apartheid»*, trad. Manuel J. Palmeirim, in «Apartheid», «Cadernos D. Quixote», n.º 17, Lisboa, Dom Quixote, 1969, p. 9-48.
- ELLUL, Jacques  
1969, *A inadaptação dos jovens: marca de uma sociedade*, trad. Deolinda Xavier, in «O futuro é dos jovens», Lisboa, Dom Quixote, 1971, p. 39-56.
- GERBET, Pierre  
1958, *Les organismes internationales*, col. «Que sais-je?», n.º 792, 5.ª ed., Paris, PUF, 1972.
- IBAÑEZ LANGLOIS, José Miguel  
1989, *Doutrina social da Igreja*, trad. Maria da Graça Mariz Rozeira, rev. José António Veloso, Lisboa, Rei dos Livros, 1980.
- IGREJA CATÓLICA. Concílio Vaticano II, 1962-1965  
1966, *Concílio Ecuménico Vaticano II: constituições, decretos, declarações e documentos pontifícios*, 8.ª ed. melhorada, col. «Documentos conciliares», Braga, AO, 1979.
- IGREJA CATÓLICA. Papa  
1987, *Caminhos da justiça e da paz: doutrina social da Igreja: documentos de 1891 a 1987*, Pref. Cardeal Patriarca de Lisboa, intr. Michael Walsh e Peter Stilwell, coord. Peter Stilwell, col. «Magistra», n.º 3, 2.ª ed. aument., Lisboa, Rei dos Livros, 1989.  
1992, *Caminhos da paz*, no 25.º aniversário da primeira mensagem para o Dia Mundial da Paz, ed. Comissão Nacional Justiça e Paz, apresent. M. da Silva Martins, Lisboa, Rei dos Livros.
- IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-.... (João Paulo II)  
1982 a, *Audácia de profetas e prudência evangélica de pastores*, in «Ensinamentos de João Paulo II; 1979, Vaticano, Ed. Vaticana; Braga, AO; São Paulo, Loyola, p. 369-387.  
1982 b, *Discursos do papa João Paulo II em Portugal*, Lisboa, Conferência Episcopal.

ISERLOH, Erwin

- 1979, *Los movimientos intraeclesíásticos y su espiritualidad*, in «Manual de Historia de la Iglesia», vol. IX, dir. Hubert Jedin e Konrad Repgen, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1984, p. 440-492.

JOURNAL, M. J. Rouët de

- 1911, *Enchiridion patristicum: loci SS. Patrum, Doctorum, Scriptorum ecclesiasticorum*, 25.ª ed., Barcelona-Roma, Herder.

LE VAILLANT, Yvon

- 169, *A morte da Igreja*, trad. António José Massano, in «Igreja velha, Igreja nova», Lisboa, Dom Quixote, 1970.

MARQUINA BARRIO, Antonio

- 1987, *La Iglesia de España y el régimen de Franco (1939-1975)*, in «Manual de Historia de la Iglesia», t. X, dir. Quintin Aldea e Eduardo Cárdenas, Barcelona, Herder, p. 343-38.

MAURO, Frédéric

- 1975, *A América espanhola e portuguesa de 1920 aos nossos dias*, trad. Maria Adelaide Namorado Freire, Lisboa, Meridiano, 1978.

MIQUEL, André

- 1968, *O Islame e a sua civilização: séculos VII-XX*, trad. Francisco Nunes Guerreiro, col. «Rumos do Mundo», dir. Lucien Fèbvre e Fernand Braudel, Lisboa, Cosmos, 1971.

MÜLLER, Joseph-Émile; ELGAR, Frank

- 1979, *Modern painting*, trad. Jane Brenton, Londres, Eyre Methuen, 1980.

ONU

- 1948, *Declaração Universal dos Direitos do Homem*, Porto, Unesco, AOV, s.d.

PARTIDO SOCIALISTA

- 1973, *Declaração de princípios e programa do Partido Socialista*, s.l., Textos «Portugal Socialista».

PINHO, Arnaldo Cardoso de

- 1991, *Maria e a Igreja peregrina*, in «Maria nos caminhos da Igreja: 8 a 12 de Fevereiro de 1988», s.l., Verbo, p. 89-101.

POLICARPO, José

- 1985, *A Igreja e o mundo: conflito ou convergência?*, «Communio», Lisboa, 2 (5), p. 397-404.

ROSSANDA, Rossana

- 1970, *O marxismo de Mao*, trad. António José Massano, in «Quem tem medo da China», Lisboa, Dom Quixote, 1971, p. 25-71.

ROSTOW, W. W.

- 1960, *Les étapes de la croissance économique*, trad. M.-J. du Rouret, col. «Points», n.º 16, Paris, Seuil, 1970.

## SAMUELSON, Paul A.

- 1948, *Economia*, trad. Maria Adelaide Ferreira a partir da 9.ª ed., 2 vols., «Manuais universitários», 4.ª ed., Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

## SANTAMARÍA ANSA, Carlos

- 1968, *Situación del hombre en el mundo*, in «Concilio Vaticano II: Comentarios a la constitución *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual», dir. Angel Herrera Oria, Madrid, BAC, p. 173-196.

## SANTOS, Eduardo dos

- 1971, *Socialismo africano*, col. «Estudos e documentos», n.º 64, s.l., Europa-América.

## SAURAS, Emilio

- 1965, *El pueblo de Dios: introducción*, in «Concilio Vaticano II: comentarios a la constitución sobre la Iglesia», dir. Casimiro Morcillo González, Madrid, BAC, p. 226-263.

## SETIEN, José María

- 1968, *La comunidad humana*, in «Concilio Vaticano II; comentarios a la constitución *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual», dir. Angel Herrera Oria, Madrid, BAC, p. 217-266.

## VIDAL, Marciano

- 1979, *Moral de atitudes. III: Moral social*, 7.ª ed., Madrid, PS, 1981.

## WEBER, Wilhelm

- 1979, *Problemática del Estado y de la sociedad desde la perspectiva de la Iglesia*, in «Manual de Historia de la Iglesia», vol. IX, dir. Hubert Jedin e Konrad Repgen, trad. Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1984, p. 345-388.

## ZEVI, Bruno

- 1970, *História da arquitectura moderna*, com pref. e um estudo sobre a evolução da arquitectura moderna en Portugal, trad. Virgílio Martinho, 2 vol., s.l., Arcádia.