
A CARIDADE CRISTÃ: UMA NOVA SÍNTESE HUMANISTA EM CONTEXTO DE CRISE FINANCEIRA E CIVILIZACIONAL*

JORGE BOTELHO MONIZ**

Resumo: *a proposta de investigação recupera e reinterpreta o conceito de caridade cristã por conta da renovada importância que ele conquistou nos últimos anos, nomeadamente, por conta da crise financeira mundial. Esta crise civilizacional, na opinião da Igreja Católica, revalida-o, pois poucos como ele oferecem inspiração ao novo ideal social a construir. Propomos uma análise diacrónica, desde os inícios da era cristã até o século XXI, com um conjunto de fontes primárias, como textos bíblicos, patrísticos e recentes documentos encíclicos e estudos sobre o tópico. Sugerimos uma revisão original e compreensiva da noção de caridade, problematizando-a através da sua relação com as múltiplas forças políticas, sociais ou económicas nas sociedades hodiernas. Damos expressão mais concreta à atualidade e validade do nosso objeto de estudo, apresentando brevemente o caso português. Procuramos entender como opera o conceito de caridade cristã em sociedades secularizadas e, mais relevantemente, em situação de emergência social por causa da crise.*

Palavras-chave: *Caridade. Igreja Católica. Crise Financeira. Crise Civilizacional. Nova Síntese Humanista.*

CARIDADE, DEFININDO O CONCEITO

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

* Recebido em: 22.09.2016. Aprovado em: 24.11.2016. O artigo é resultado parcial de pesquisa apoiada pela FCT

** Doutorando em Ciência Política, especialidade de Teoria e Análise Política, pela Universidade Nova de Lisboa (UNL - Portugal). Bolsista de doutorado da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT -Portugal) na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Investigador associado ao Observatório Político. E-mail: jobomoniz@gmail.com.

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

Este é o mandamento que Jesus Cristo deixa aos seus discípulos e que podemos analisar ao longo de todo o Novo Testamento. Com efeito, quando os apóstolos o interrogam sobre qual o grande mandamento da lei (Mt 22,36-9) que permitiria alcançar a vida eterna (Lc 10,25), Jesus responde que, em primeiro lugar, dever-se-á amar a Deus plenamente e, em segundo lugar, amar o próximo como a si mesmo. Existem, portanto, três passos no mandamento da caridade: amar a Deus (para salvação e justificação), amarmo-nos a nós próprios (por justificação natural e sobrenatural) e amar o próximo (aquele que se encontra em situação de necessidade). Assim, sempre que cumprissem esse desígnio, os apóstolos saber-se-iam seus discípulos (Jo 13,35), pois amando-se uns aos outros imitavam o amor que Cristo lhes havia dado em vida (Jo 15,12).

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

Uma categoria nuclear para a compreensão desse amor, de acordo com Teixeira (2009), é o termo protocristão ágape. Segundo o autor, o material lexicográfico distingue três formas de amor: a *eros*, a *filia* e a *ágape*. A última distingue-se das duas primeiras pelo fato de conter uma qualidade de gratuitidade, uma recusa de equivalência e de não inclusão de laços de reciprocidade típicos das relações familiares. Nesse tipo de relações, típico da *eros* e da *filia*, a reciprocidade necessita sempre de um instrumento que estabeleça a relação de equivalência, i.e., a economia do dom e do contra-dom. A ágape exige o dom, mas não espera do objeto da relação qualquer retorno material ou imaterial.

Esse amor agápico confunde-se com a própria noção de caridade (BENTO XVI, 2005a, 25b; 2009, 1). Tal como a *caritas*, ele não se limita à esfera profana ou à natureza da experiência humana (SALVATI, 2003). Ele serve para qualificar a ligação que Deus estabelece com a humanidade em geral e com os cristãos em particular, mas também o amor que os crentes estabelecem com os outros seres humanos – o amor ao próximo¹ – por relação a Deus (TEIXEIRA, 2009). Segundo a doutrina, a invocação ao amor de Deus, nas relações que os indivíduos devem estabelecer entre si, não permitirá à humanidade seduzir-se pelas riquezas e ambições do mundo terreno e dirigirá as suas interações para os ideais da abnegação e gratuitidade (SALVATI, 2003).

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

A fundação cristológica deste fenómeno, baseada na fé em um Deus que nos amou e ama através do seu próprio filho, representa o centro dum fé cristã (BENTO XVI, 2005a, 1) que apresenta como objetivo a superação do *amor sui* (GERARDI, 2003). De

fato, pela sua origem e justificação no amor divino, a caridade cristã amplifica o seu amor e enriquece-se de novos conteúdos que a benevolência humana, *per se*, não é capaz de alcançar (PADOVESE, 2003).

CARIDADE CRISTÃ: EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO CONCEITO (ATÉ À IDADE MODERNA)

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

Com efeito, o Ato dos Apóstolos (6,1-6) oferece uma das primeiras definições do ideal da caridade (*diakonia*) a ser praticada pelo diácono. De acordo com as passagens, os apóstolos, descuidando a palavra de Deus por causa da sobrecarga do serviço das mesas, decidiram criar um organismo de sete pessoas que, por imposição das mãos e da oração, se dedicasse à caridade e, especialmente ao serviço das mesas (At 6, 1-6). Este ministério encontra a sua expressão máxima nos séculos II e III, através das figuras do diácono Lourenço, do mártir Justino e de Inácio de Antióquia, expoentes da caridade eclesial na época.

Com a progressiva difusão da prática organizada do serviço do amor ao próximo, a caridade tornou-se num dever basilar da Igreja católica (doravante, Igreja) (BENTO XVI, 2005a, 25).

Com a institucionalização da Igreja, pelo Édito de Milão de 313 e o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do império romano, os novos bispos cristãos, empossados oficialmente e com direito a financiamento público, institucionalizaram a prática da caridade através do uso de hospitais e abrigos que lhes haviam sido doados (BRODMAN, 2009). Todavia, tão ou mais relevante do que a expansão das suas estruturas de assistência social, até ao período carolíngio (BENTO XVI, 2005a, 23), foi o modo como a ideologia da caridade da Igreja se disseminou nas mentalidades e comportamentos dos indivíduos da época e reformou os seus laços de organização socioeconómica.

Na época, o financiamento particular era apenas realizado por sujeitos abastados que distribuía patrocínios a clientes selecionados sem considerar as suas reais necessidades. Contudo, como os bispos tinham o dever divino de amar os pobres, houve premência de re-dimensionar o sentido da sua ação. A caridade, contrariamente àquilo que até então se efetuará, passou a ser um ato de alívio da pobreza material daqueles que se encontravam ameaçados por circunstâncias financeiras extremas. Os bispos transferiram o fardo da generosidade da elite financeira ou terratenente para as classes remediadas e, assim, para toda a comunidade no século V (BRODMAN, 2009). A caridade deixava de ser manifestada apenas na prática monástica para ser alvo do amor fraterno de todos.

De fato, os primeiros escritos patrísticos conduziram os primeiros cristãos à parábola do bom samaritano. A bíblia encorajava à generosidade e à assistência aos necessitados por parte de todos, alertando ainda para o perigo no qual os indivíduos mais abastados incorriam se se prendessem à sua riqueza (Mt 19, 21-3): “Disse então Jesus aos seus discípulos: Em verdade vos digo que é difícil entrar um rico no reino dos céus. E, outra vez vos digo que é mais fácil passar um camelo pelo fundo de uma agulha do que entrar um rico no reino de Deus”.

Para os primeiros cristãos esta não era apenas uma metáfora (ANDERSON, 2013). Pelo contrário, ela manifestava a necessidade de se praticarem gestos de misericórdia para com os sujeitos considerados miseráveis (Tg 2,17). Porém, esta misericórdia estava revestida de um carácter salvífico, não para o recetor desse ato, mas para o praticante, pois era a sua alma que estava em jogo.

A partilha dos bens e preocupação com os pobres, como modo de ganhar o céu, marcou o modelo de vida destas comunidades que, durante longos séculos, seguiram essa fórmula de orientação social cristã.

O advento do segundo milénio cristão reforçaria esse ideal comunitário. O confronto dos tratados de Bernardo de Claraval e do Papa Inocêncio III e de Tomás de Aquino² ajudam a evidenciar a mais clara definição do conceito de pobreza e a forma mais adequada de mostrar o amor por Deus.

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

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

O medieval tardio (séculos XIV e XV), nomeadamente pelas obras *Speculum Christiani*, *Doctrinal of Sapience*, *Speculum Sacerdotale* e por figuras como Santo Agostinho e Francisco de Assis, procurou expandir o papel do pobre nas sociedades cristãs (BROWN, 2014, p. 20). Através dos seus trabalhos foram oferecidas leituras dos aspetos da prática da caridade, combinando-as com preocupações contemporâneas como a explosão demográfica, o desenvolvimento urbano ou o surgimento de novas classes sociais (v.g., burguesia mercantil). A sua motivação era a necessidade de desenvolvimento dum conceito de caridade que fosse além do mero alívio dos sofrimentos material e espiritual do pobre e do rico. Face à nova realidade social, a caridade não devia ser apenas uma ajuda financeira, mas, sobretudo, um sentimento ou ação que conservasse e fortalecesse a comunidade.

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

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

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

O ato altamente sacramental do cristão entender o pobre como mediador de Deus, colocava um preço muito elevado na ação de mendigar. Ora, era precisamente isso que estava fora de controlo no século XVI. Os pobres, ao contrário dos séculos anteriores, começaram a ser vistos como um fardo insuportável e uma ameaça para a sociedade extirpar (LOPES, 2010). Deste modo, surgem pressões para se reformarem as práticas tradicionais de assistência e se encarar este fenómeno como um problema de ordem social que devia ser contido pelas autoridades civis³.

A caridade cristã perde espaço. Os reformadores da Igreja criticam-na duramente pela sacralização do ato da esmola e pela sua simbologia ao nível da remissão dos pecados⁴. Gradualmente, os indivíduos começam a considerar embaraçosa a construção da caridade como meio para financiar um tesouro divino, frequentemente, motivado pelo auto-interesse (ANDERSON, 2013). Despojado dessa sensibilidade sacramental, o benfeitor não tinha mais motivos para encontrar os pobres em pessoa. Surge a ideia de que as suas necessidades seriam mais bem geridas por associações cívicas ou por organismos públicos. Lutero faz do combate à pobreza uma obrigação cívica organizada – a *faith begetting charity*. A distinta organização social e a mudança no sistema de valores fizeram com que apologia da caridade cristã se diluísse num mundo no qual parecia já não se enquadrar⁵.

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

Segundo Bento XVI (2005a, 23, 27), os pobres não tinham mais necessidade das obras de caridade, mas de justiça. Eles precisavam duma ordem social justa onde houvesse melhor redistribuição dos bens da terra. Para o Papa, esta objeção tinha o seu quê de verdade, pois só lentamente a Igreja foi dando conta de que o problema da justa estrutura da sociedade se colocava em novos moldes.

A CARIDADE CRISTÃ A PARTIR DA RERUM NOVARUM

A primeira resposta da Igreja à grande questão social dos finais do século XIX foi a carta encíclica de Leão XIII *Rerum Novarum* de 1891.

O exame feito pelo Papa – aos progressos da indústria, à acumulação de capital, à miséria ou à corrupção dos costumes (LEÃO XIII, 1891, 1) – concluía que as novas sociedades industriais necessitavam da luz dos princípios doutrinários da Igreja para auxiliar os mais carecidos (JOÃO PAULO II, 2004, 89). Leão XIII pensou a relação do capital e do trabalho

num quadro de relações entre pobres e ricos. Contudo, contrariamente às correntes comunista e socialista que instigavam a tensão entre ambos, a Igreja mãe dos ricos e pobres, seria o emblema da ordem e da unidade (TEIXEIRA, 2009).

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

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

Mais do que uma declaração sobre o “antídoto mais seguro contra o orgulho e egoísmo do século” ou sobre a “rainha de todas as virtudes” que nenhum poder público consegue suprir – entenda-se, em ambos os casos, a caridade –; a encíclica leonina devolveu, de acordo com o Papa João Paulo II (2004, 89-90), quase que um estatuto de cidadania à Igreja que lhe havia sido retirado, gradualmente e com as devidas exceções, a partir do século XVI. De tal modo assim foi que, a partir desta carta magna da atividade cristã no campo social, toda a sua doutrina social pôde ser entendida como atualização, aprofundamento e expansão do seu núcleo original.

Com efeito, os princípios afirmados por Leão XIII são retomados e aprofundados pelas encíclicas sociais ulteriores. Por exemplo, dada a grave crise económica de 1929, o Papa Pio XI publica a encíclica *Quadragesimo anno* (1931), comemorativa dos quarenta anos da *Rerum Novarum*. Num contexto pós-bélico, de afirmação dos regimes totalitários europeus, de expansão do poder dos grupos financeiros e de exacerbamento da luta de classes, insistia-se na urgente aplicação duma lei moral reguladora das relações humanas (JOÃO PAULO II, 2004, 91).

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

Assim sendo, de modo a sujeitar a economia a princípios diretivos seguros e eficazes, urgia recorrer à justiça e caridade sociais. Apenas quando se restaurassem todos os membros do corpo social (Ef 4,16), quando a humanidade se sentisse membro de uma só família, seria possível uma economia sã e uma verdadeira unidade social cuja alma é a caridade (JOÃO PAULO II, 2004, 91)⁶.

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

Novamente, a caridade surge como uma condição inevitável para o reforço da eficácia das instituições e atividades temporais, porque só através da filiação a Deus se desenvolve

aquela escala de valores que permite sentir como próprias as necessidades, os sofrimentos e as alegrias alheias e, assim, ter genuína vontade de procurar o bem-comum (JOÃO XXIII, 1961, 255). Todavia, as profundas mudanças políticas, sociais, culturais e religiosas deste período, obrigavam a Igreja a um *aggiornamento* mais profundo e a responder às expectativas do mundo contemporâneo (JOÃO PAULO II, 2004, 96).

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

A nova realidade social marcada pela ética individualista (PAULO VI, 1965, 26, 30, 63); pelo desprezo por leis e prescrições sociais; pela subversão das obrigações sociais por meio de fraudes; pelo desprezo por certas normas da vida social; e por acirradas desigualdades económico-financeiras, devia dar lugar, através dos deveres da justiça e da caridade, a uma mudança de mentalidades e hábitos e à introdução de amplas reformas sociais. Mais uma vez, a Igreja sentiu necessidade de “confirmar esses princípios” (PAULO VI, 1965, 63), porque quanto mais o mundo se unificava, tanto mais as obrigações dos indivíduos transcendiam os grupos e os interesses particulares⁷. A máxima da caridade *amarás o próximo como a ti mesmo* ganha, neste contexto, renovada importância.

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

Dois anos mais tarde, através da carta encíclica *Populorum Progressio*, Paulo VI retoma e amplifica o capítulo sobre a vida económico-social da *Gaudium et Spes*. De acordo com Bento XVI (2009, 10), a encíclica de 1967 tem uma relação íntima com os ensinamentos do Vaticano II, na medida em que aprofunda duas das suas verdades: i) a Igreja completa o seu múnus quando, em todo o seu ser e agir, anuncia e atua segundo o princípio da caridade, tendendo desse modo a promover o desenvolvimento humano integral; e ii) este tipo de desenvolvimento diz respeito à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões (PAULO VI, 1967, 43).

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

O dever da caridade universal, como designa Paulo VI (1967, 66), associada aos dois outros deveres da solidariedade e da justiça social, conduziria à promoção de um mundo mais humano e onde todos tivessem algo para dar e receber, sem que o progresso de uns fosse

obstáculo ao desenvolvimento dos outros. Para Paulo VI (1967, 44), a humanidade dependia da “solução deste grave problema”.

Nos inícios da década de 1970, num clima turbulento e de forte contestação ideológica, Paulo VI recupera a mensagem de Leão XIII e atualiza-a através da Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*. O Papa reflete sobre a sociedade pós-industrial e a insuficiência das ideologias mais revolucionárias para responder aos desafios da urbanização e condição juvenil e da mulher, das discriminações, do aumento demográfico e desemprego, entre outros (PAULO VI, 1971, 45).

O progresso técnico continuava alterando profundamente a paisagem humana, trazendo novas aspirações de dignidade: igualdade e participação (PAULO VI, 1971, 22, 45). Segundo o Papa, os indivíduos aspiravam libertar-se da carência e da dependência; porém, semelhante libertação teria início na liberdade interior de cada um e apenas seria alcançada mediante o desenvolvimento de um amor transcendente com a humanidade e de uma disponibilidade efetiva para o serviço.

Assim sendo, de modo a resolver os problemas do modelo de sociedade predominante, a Igreja reforça, a necessidade de anunciar a caridade sobrenatural como o primeiro valor da ordem terrena (PAULO VI, 1971, 23). Em sentido mais amplo, ela corresponde à *civilização do amor* que Paulo VI anunciou na sua “Mensagem para a Celebração do X Dia Mundial da Paz” (1977); aquela que, almejando o desenvolvimento verdadeiro, se funda no amor de Deus e do próximo, e contribui para as relações entre os indivíduos e as sociedades do mundo inteiro.

Com o início do pontificado de João Paulo II (1978) a questão laboral regressa. Por meio da carta encíclica *Laborem Exercens*, sobre o trabalho humano (1981), o Papa delineia uma espiritualidade e ética do trabalho, por meio de uma profunda reflexão teológico-filosófica. Ao retomar a tradição da *Rerum Novarum*, ele apresenta a questão laboral como paradigma decisivo de toda a vida social e como elemento que possui aquela dignidade na qual se deve encontrar a realização e a vocação sobrenatural da pessoa humana (JOÃO PAULO II, 2004, 101).

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

A Igreja reagiu fortemente contra aquela que considerava ser a inversão da ordem estabelecida, desde os princípios dos tempos, pelas palavras do livro do Génesis (Gn 1,26-8). O trabalho em vez de tornar a pessoa mais humana, ou seja, ao invés de lhe conferir certos padrões de respeitabilidade, era um meio de opressão que violava a sua dignidade. Tornava-se necessária uma mudança na teoria e na prática, nomeadamente, a afirmação do primado da pessoa humana sobre as coisas e a firme convicção da primazia do trabalho humano sobre o capital (JOÃO PAULO II, 1971, 13, 24). Isto deveria ser alcançado mediante a adequada assimilação de tais ensinamentos e através do tal esforço interior do espírito humano – que Paulo VI já afirmara – guiado pela caridade. Para João Paulo II, não se detetavam outras possibilidades de superação radical desse desvio ontológico.

O reforço do papel da caridade no campo do trabalho, no sentido de trazer o indivíduo para o centro da vida económica e laboral, conduz João Paulo II, na senda da *Populorum Progressio*, à ideia do desenvolvimento integral da pessoa humana. Com efeito, na encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987, o Papa retoma o tema do desenvolvimento em dois eixos fundamentais: o verdadeiro desenvolvimento, contrariamente ao conceito de progresso, não se limita à multiplicação de bens e serviços; antes, deve contribuir para a plenitude do *ser* humano (JOÃO PAULO II, 2004, 102). O pontífice pretendia, então, delinear a natureza moral do verdadeiro desenvolvimento. Ela dever-se-ia realizar pela solidariedade (virtude cristã próxima da caridade) e liberdade, fundar-se no amor de Deus e do próximo e contribuir para facilitar as relações entre os indivíduos e as sociedades. O carácter moral do desenvolvimento e a necessidade da sua promoção seriam um sinal do desejo de todos em superar os múltiplos obstáculos que impediam as pessoas de fruir de uma vida mais humana (JOÃO PAULO II, 1987, 33, 46).

Segundo o seu argumento, o desenvolvimento meramente económico não apresenta condições para libertar a humanidade; pelo contrário, acaba por escravizá-la. Um desenvolvimento que não abranja as dimensões culturais, transcendentais e religiosas dos indivíduos contribui ainda menos para este desiderato, porque, não reconhecendo a presença dessas dimensões humanas, não conseguimos orientar para elas as nossas metas e prioridades, diz-nos o Papa.

João Paulo II recupera as ideias de amor ao próximo (pelo amor de Deus), de estímulo à nossa conversão enquanto servos de todos (pela liberdade pela qual Cristo nos libertou) e de *civilização do amor* de Paulo VI, por meio das quais o processo de desenvolvimento integral e de libertação se concretiza na prática da solidariedade. Na exortação apostólica *Christifideles Laici* de 1988, o Papa procura dar maior suporte a esta prática da solidariedade, afirmando que a sua alma era a caridade. Principalmente na organização moral do mundo do trabalho, o conteúdo insubstituível e perene da *caritas* permitiria, segundo João Paulo II, encontrar soluções para a grave questão económico-social (JOÃO PAULO II, 1988, 41-43). Isto, porque apenas ele, animando e sustentando a solidariedade ativa, propõe uma vida económica e social na qual se respeita e promove a dignidade e a vocação integral da pessoa humana e o bem de toda a sociedade.

Pouco tempo depois, pelo centenário da *Rerum Novarum*, ressurgiu a ideia de opção preferencial pelos pobres (JOÃO PAULO II, 1991, 9-11). Com a encíclica *Centesimus Annus* (1991), realça-se como o ensinamento da Igreja corre ao longo do eixo Deus-Homem. Reconhecer Deus em cada pessoa e vice-versa é condição para um autêntico desenvolvimento humano (JOÃO PAULO II, 2004, 103).

De fato, contexto pós-guerra fria, a derrocada do sistema soviético obrigava a uma profunda análise das *res novae* e dos conceitos de democracia e economia livre, no quadro de uma indispensável solidariedade. A mundialização da economia e os progressos técnicos e económicos, ao invés de produzirem um maior bem-estar, continuavam a despoletar novas formas de pobreza que, segundo João Paulo II (1991, 9), ameaçavam tomar proporções gigantescas. A opção particular pelos pobres, o primado da caridade cristã, representava a renovada consciência do Vaticano sobre a necessidade de alterar estilos de vida ou modelos de produção e consumo. Essa opção pelos mais débeis não podia, contudo, estender-se apenas à pobreza material. Especialmente nas sociedades hodiernas, onde existem formas de miséria não apenas económica, ela propalava-se também aos campos cultural e religioso (JOÃO PAULO II, 1991, 9, 11, 58).

Assim sendo, para a superação da mentalidade individualista, para uma reorientação dos instrumentos de organização social a favor do bem-comum e para uma profícua difusão da mensagem social da Igreja, era exigido um concreto engajamento de solidariedade e caridade (JOÃO PAULO II, 1991, 49, 57).

A luta da Igreja para completar uma tal aspiração afigurava-se difícil. Na encíclica *Evangelium Vitae* (1995) assevera-se que a absolutização da liberdade impunha uma *cultura de antissolidariedade* frequentemente similar a uma *cultura de morte*. Promovida por correntes culturais, económicas e políticas portadoras duma conceção *eficientista* da sociedade, ela desencadeia uma conjuntura contra a vida, concretizando-se na liberdade dos mais fortes contra os mais débeis. Para o Papa, nestas sociedades a convivência social fica profundamente deformada, visto que a *societas* se torna num mero conjunto de indivíduos, colocados ao lado uns dos outros, mas sem laços recíprocos (JOÃO PAULO II, 1995, 12, 19-20).

A raiz desta contradição se situa numa conceção de liberdade que exalta o indivíduo de modo absoluto, mas não o predispõe para a solidariedade, o pleno acolhimento e o serviço ao outro. No entanto, o valor incomparável da pessoa humana – inspirado no amor divino e alcançando por meio da encarnação – obriga cada Homem a ser guarda do seu irmão (Gn 4,9). Para João Paulo II (1995, 19, 23-24), é por meio desta entrega que Deus dá a cada indivíduo aquela liberdade que possui uma dimensão relacional essencial. Este é um grande dom divino que, de modo a superar a cultura de morte, deve ser colocado ao serviço das pessoas e da sua realização, mediante a oferta de si mesmas e do acolhimento do outro.

ENTRANDO NO SÉCULO XXI, A CARIDADE COMO ANTÍDOTO PARA A CRISE

O novo milénio começava, para a Igreja, pejado de contradições. O crescimento económico, cultural e tecnológico oferecia a poucos afortunados grandes possibilidades de progresso, enquanto milhões de pessoas se encontravam à margem desse desenvolvimento e viviam em condições muito inferiores ao mínimo devido à dignidade humana (JOÃO PAULO II, 2001, 50).

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

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

A Igreja terá necessidade de muitas coisas para a sua caminhada histórica, também no novo século; mas, se faltar a caridade (*ágape*), tudo será inútil. [...] A caridade é verdadeiramente o “coração” da Igreja (JOÃO PAULO II, 2001, 42).

A mensagem do Papa pela celebração do 37º dia mundial da Paz de 2004 e o seu diretório para os bispos *Apostolorum Successores* (2004) acentuavam a ideia de que a *caritas* devia manter o seu lugar proeminente e animar todos os setores da vida social. João Paulo II, *mestre da doutrina social*, promulgaria ainda nesse ano o compêndio da doutrina social da Igreja (doravante, DSI). Aí, pela primeira vez, a Igreja critica frontalmente a *bête noir* da crise que se começava a sentir, principalmente, nos Estados Unidos e na Europa: o mercado livre.

Para João Paulo II (2004, 347, 376), o mercado é um instrumento de grande importância pela capacidade de produzir bens e serviços. Quando realiza retamente esta função torna-se num importante serviço a favor do bem-comum e do desenvolvimento integral das pessoas. No entanto, como ele não frui por si próprio de critérios para distinguir formas superiores e artificiais de satisfação das necessidades humanas, se não se tomassem providências para combater visões materialistas e economicistas do mundo, os erros ligados ao liberalismo e capitalismo primitivos poder-se-iam repetir (JOÃO PAULO II, 1981, 13).

Ora, nada tendo sido feito neste sentido, o risco concreto da idolatria do mercado e do desenvolvimento numa visão reducionista da pessoa humana e da sociedade aumentaram substancialmente (JOÃO PAULO II, 2004, 349). A adoração do *novo bezerro de ouro*, que gera nos indivíduos uma incapacidade de reconhecer outro valor e outra realidade efetiva além dos bens materiais e cuja busca obsessiva sufoca e dificulta a sua habilidade de doação, obrigava o mercado, segundo o Papa, a procurar critérios éticos de correção que lhe permitissem agir pelo bem-comum e pelo desenvolvimento humano integral (JOÃO PAULO II, 2004, 581-2).

Novamente, a caridade deveria desempenhar um papel importante na realização deste desiderato (JOÃO PAULO II, 2004, 204, 207, 583). De acordo com o pontífice, dentre todos os caminhos para enfrentar a questão social o mais excelente de todos corresponde à via traçada pela caridade; porquanto apenas ela, reconsiderada no seu autêntico valor de critério supremo e universal de toda a ética social, pode transformar completamente os indivíduos e persuadi-los a viver em unidade e fraternidade num mundo cada vez mais complexamente interligado.

Nesta perspectiva, a *caritas* torna-se caridade social e política. Este tipo de caridade não se esgota nas relações entre pessoas, antes desdobra-se na rede em que tais ligações se inserem (JOÃO PAULO II, 2004, 208). Ele coloca os indivíduos numa comunidade social e política que busca o bem-comum no seu conjunto. De tal modo que amar o próximo significa valer-se de mediações sociais e políticas para melhorar a sua vida, organizando e estruturando a sociedade de modo a que ele nunca mais venha a ser encontrado em situação de necessidade.

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

Esta lógica seria posta à prova, dois anos mais tarde, na encíclica *Spe Salvi*, quando Bento XVI afirma que a grandeza da humanidade é determinada essencialmente na sua rela-

ção com o sofrimento e com quem sofre (BENTO XVI, 2007, 38). De acordo com esta tese, uma sociedade que não consegue aceitar aqueles que sofrem e é incapaz de contribuir para fazer com que esse sofrimento seja partilhado é uma sociedade cruel e desumana. Para o Papa, uma pessoa só é capaz de aceitar a aflição alheia se lograr encontrar nisso um sentido, um caminho de purificação, amadurecimento ou esperança. Assim sendo, assumir o sofrimento do próximo significa sentir de tal modo a sua aflição que ela se torna também nossa.

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

Face a tal desiderato, o Papa interroga retoricamente: “Somos capazes disto? O outro é suficientemente importante, para que por ele eu me torne uma pessoa que sofre? Para mim, a verdade é tão importante que compensa o sofrimento [...] e o dom de mim mesmo?” (BENTO XVI, 2007, 39). Face a estas incertezas, o Papa assevera que a capacidade de sofrer por amor à verdade, a inclinação de nos doarmos ao outro através da caridade, torna-se medida da humanidade.

Na sua derradeira encíclica⁸ *Caritas in Veritate* (2009) – a terceira sobre a *caritas-ágape* –, Bento XVI apresenta, na pegada dos seus predecessores, uma proposta de desenvolvimento integral da pessoa humana. O maior problema apontado pelo Papa encontra-se, precisamente, no conceito de desenvolvimento moderno. Marcado por uma mentalidade técnica que se desvia do seu núcleo humanista original, o desenvolvimento dos povos é considerado um problema de engenharia financeira, de abertura dos mercados ou de redução de taxas aduaneiras. Em suma, um problema meramente técnico (BENTO XVI, 2009, 71).

Constrangida pela grave situação de crise económico-financeira na Europa e EUA, esta concessão de progresso acicatara a desconsideração do indivíduo como primeiro capital a valorizar, não o classificando como centro e fim de toda a vida económico-social. Para Bento XVI (2009, 21, 25, 77), a Igreja era chamada a um mundo carecido de uma profunda renovação cultural. Um novo modelo de desenvolvimento que, mais do que se concentrar em superar a crise económico-financeira, se focasse na crise cultural e moral dos indivíduos⁹. Os diferentes aspectos da crise e as suas soluções requeriam, então, uma *nova síntese humanista*.

Numa homilia por conta do 42º dia mundial da paz (2009), Bento XVI acentuou a determinação da Igreja para interpretar a crise como um desafio para o futuro e não apenas como uma emergência para a qual se deve encontrar uma solução imediata. Se nos concentrarmos na segunda solução apenas resolveremos a crise financeira (solução superficial); porém, se atendermos à primeira, seremos capazes de corrigir as crises moral e espiritual (solução profunda). Segundo o argumento, se seguirmos este caminho, será possível perseguir a nova síntese humanista e alcançar um desenvolvimento humano integral.

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

A caridade na verdade é, portanto, a força propulsora para o desenvolvimento de cada pessoa e da humanidade inteira. A *caritas in veritate* é o princípio à volta do qual gira a

DSI (BENTO XVI, 2009, 6), ganhando forma operativa em dois critérios orientadores da ação moral: a justiça e a caridade. Para o Papa, a segunda continua a ter uma força extraordinária que impele as pessoas a comprometerem-se com coragem e generosidade nos campos da justiça e paz social, permanecendo como via mestra da DSI (BENTO XVI, 2009, 1-2), assim como de diversas responsabilidades e compromissos que dela derivam. No entanto, podem subsistir riscos de desvios e esvaziamentos de sentido neste conceito de caridade. Daí a necessidade de conjugar a caridade com a verdade. Sem a última, a *caritas* cai no sentimentalismo e a *ágape* torna-se vazia e arbitrária. Mais, ela se vê confinada a um âmbito restrito de relações, excluindo-se de projetos e processos de construção dum desenvolvimento humano de alcance universal (BENTO XVI, 2009, 1-4).

A verdade deve ser procurada, encontrada e expressa na economia da caridade. Por seu turno, a *caritas* deve ser compreendida, avaliada e praticada à luz da verdade. Repleta de verdade, a caridade passa a ser entendida pelos indivíduos na sua riqueza de valores, reconhecida como expressão de autêntico humanismo e como elemento fundamental nas relações humanas (BENTO XVI, 2009, 2-4). Ao ampliar o seu poder de autenticação e persuasão na vida social concreta, ela tende a aumentar a consciência de responsabilidade social, a promover o bem-comum e a criar autênticos laços de fraternidade entre os indivíduos (BENTO XVI, 2009, 1-2). Assim entendida, a *caritas* torna-se num elemento indispensável para a construção de uma sã sociedade e de um verdadeiro desenvolvimento humano integral.

Com a renúncia de Bento XVI e a aclamação do Papa Francisco (2013) e a superação do momento mais crítico da crise¹⁰, a Igreja surge com uma visão mais clara dos obstáculos a ultrapassar para alcançar este desiderato.

Na esteira das suas predecessoras, nomeadamente da *Gaudium et Spes*, da *Christifideles Laici* e, mais recentemente, da *Caritas in Veritate*, a exortação apostólica *Evangelii Gaudium* define que a nova síntese humanista deve ser iniciada com a rejeição da nova idolatria do dinheiro (FRANCISCO, 2013, 55-6), visto que aceitar o seu domínio sobre os indivíduos e a sociedade significa a negação do primado da pessoa humana.

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

Em dois eventos distintos nesse mesmo ano – numa visita pastoral a Cagliari (Itália) e nas celebrações do 50º aniversário da *Pacem in Terris* –, Francisco reiterou que a crise económica, ética, espiritual e antropológica não é, portanto, apenas uma consequência do colocar o *Deus-dinheiro* no centro do mundo; antes, representa o epílogo do grave desrespeito pelos indivíduos e da traição do bem-comum. Ainda num discurso ao parlamento europeu (Novembro de 2014) o Papa, além de enumerar as características da crise atua¹¹, asseverou que o prevalecente modelo cultural europeu, mas não só, não era mais fértil nem vibrante. Com efeito, o individualismo e o consumismo descontrolado da atual *cultura do descartável* enfraqueceram o desenvolvimento e a estabilidade das relações interpessoais.

A caridade, neste contexto, devia ser aceite como um princípio não só das microrrelações (estabelecidas entre amigos, familiares e pequenos grupos), mas, sobretudo, das macrorrelações como os relacionamentos políticos, económicos e sociais (FRANCISCO, 2013, 205). Este é um conceito que Francisco recupera de Bento XVI (2009, 2), porquanto lhe permite exaltar o conteúdo transversalmente social – de vida comunitária e de compromisso com os *outros*, através da economia e da política, pelo bem-comum – e humano – de compaixão que assiste e promove o *outro* (FRANCISCO, 2013, 179) – da caridade.

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

Em suma, Francisco (2013, 208) almeja que todos os que vivem escravizados por uma mentalidade individualista, indiferente e egoísta se possam libertar, de modo a que todos os indivíduos adotem um estilo de vida mais humano, nobre e fecundo que dignifique a passagem de todos pelo planeta.

A CARIDADE EM AÇÃO: PORTUGAL E A CRISE, BREVE COMENTÁRIO

A grave situação social e económico-financeira vivida em Portugal, nomeadamente a partir dos finais da década de 2000 e inícios da década de 2010, arrastou o país para uma situação de emergência nacional (MONIZ, 2014, p. 238-9). A *crise*, como comumente é conhecida a situação socioeconómica vivida durante este período, eclodiu oficialmente em 2011. Todavia, trinta e sete anos antes da sua erupção, a Igreja lusa já apontava para os perigos das economias modernas¹²; não apenas para as denunciar, mas sobretudo para lhe dar resposta.

A reflexão doutrinal e as ações empreendidas ao longo das últimas décadas pela Igreja, particularmente influenciadas pelos últimos séculos de vigilância dados pelo Vaticano ao problema social, justificam a sua rapidez na resposta às dimensões éticas da crise no dealbar do século XXI¹³. Ao entender que os próximos tempos conduziriam a uma profunda mudança de mentalidades e que requereriam intervenção de pronta solidariedade, a Igreja, através da sua nota pastoral “Um Olhar de Responsabilidade e de Esperança Sobre a Crise Financeira do País” (2005), evidenciou a necessidade de readotar alguns aspetos da DSI, para melhor prover aos grupos sociais que fossem necessitar de atenção particular, e de se envolver verdadeiramente na nova questão social.

Na pegada da doutrina da Santa Sé, a *crise*, para a Igreja lusa, mais do que económica ou financeira, era antropológica. Ela compelia-a à tarefa da caridade, porque, segundo o ex-cardeal-patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, a sua missão sócio-caritativa promove a dignidade da pessoa humana e corresponde ainda hoje ao melhor antídoto de resposta para qualquer crise (MONIZ, 2014, p. 239).

Neste contexto, tal como denunciam as notas pastorais da CEP “Missão da Igreja num País em Crise” (2012) e “Promover a Renovação da Pastoral da Igreja em Portugal” (2013), a principal resposta da Igreja tem vindo a ser dada pelas suas instituições sociais, como modelo de resolução dos problemas que assolam as famílias e como prática ativa de caridade.

Em Portugal, por diversos motivos históricos, políticos e culturais esta ação da Igreja, por meio dos seus canais caritativos, tem sido altamente louvada. Com efeito, a sua rede de serviços essenciais, de resposta imediata às urgências da comunidade, tem reconquistado um papel de destaque no atual contexto de crise (MONIZ, 2014, p. 242-5). O prêmio dos direitos humanos¹⁴ é um exemplo deste reconhecimento. Desde a eclosão da crise que o galardão vem sendo atribuído, direta ou indiretamente, à Igreja¹⁵. Particularmente relevante, no nosso contexto, foi a atribuição do prêmio à Cáritas em 2012. Isto, porque a homenagem visou reconhecer a sua intervenção, em especial durante a situação de emergência social, de resposta sempre presente aos pedidos de assistência dos cidadãos que não têm possibilidades de garantir as suas necessidades básicas.

No entanto, para a Igreja, esta honra tinha uma interpretação mais ampla. Ela significava o reconhecimento da verdade, da defesa da justiça e da difusão do amor. Em suma, o exaltar da caridade como defensora e promotora dos direitos humanos. Esta ratificação oficial valida, em certa medida, aquilo que vem sendo afirmado pela Igreja sobre a validade, atualidade e necessidade da caridade nas *societas* hodiernas. Este parece ter sido mais um passo na caminhada de aceitação da *caritas* como modelo inspirador de uma renovação cultural da qual os indivíduos carecem e, mais amplamente, da sua assimilação como antídoto social para a crise.

CARIDADE REINVENTADA E REEDIFICADA

Na opinião de João XXIII (1961, 213), o erro mais radical da época contemporânea foi ter considerado a religião como fantasia ou como uma circunstância histórica anacrônica e de obstáculo ao progresso humano que havia de perecer. Apesar de a secularização – entendida enquanto declínio da religião tradicional institucional – ser um fato incontornável de qualquer sociedade ocidental industrializada, a modernidade não conseguiu extinguir a religião (MONIZ, 2012). Pelo contrário, atualmente se assiste a uma *dessecularização* que tem permitido a deslocação e recomposição do *religioso* na sociedade.

Tal como observámos ao longo da nossa pesquisa, a caridade cristã também não desapareceu, apenas se deslocou e adaptou às novas condições históricas e ao incessante fluir dos acontecimentos da vida dos indivíduos e das sociedades. O conceito de caridade e o seu exercício mudaram consoante os tempos e os lugares. No entanto, mantiveram uma firmeza de princípios que, não fazendo deles ensinamentos rígidos ou inertes, lhes permitiu abrir-se às novas realidades do mundo, sem se desnaturar nelas (JOÃO PAULO II, 2004, 85). Esta lógica de continuidade na renovação e de mutação dos códigos teológicos da práxis cristã ficou patente ao longo de alguns dos principais momentos de evolução da *caritas*:

- 1) *Diakonia*, como função particular dos bispos e presbíteros.
- 2) Caridade como incumbência de toda a comunidade (séculos IV e V).
- 3) Caridade institucionalizada pela esmola (inícios do II milénio).
- 4) Caridade social, promotora do espírito de união comunitário (medieval tardio).
- 5) Recuo da caridade por conta das necessidades de reforma das práticas tradicionais de assistência caritativa (do século XVI até finais do século XIX).
- 6) A caridade recupera o estatuto de cidadania e se torna num paradigma permanente para

- o desenvolvimento da DSI (*Rerum Novarum*, 1891).
- 7) Caridade como cristianização da vida económico-social (1931-1961).
 - 8) Caridade como conceito central do desenvolvimento integral dos indivíduos (*aggiornamento* pós-Vaticano II).
 - 9) Caridade como nova síntese humanista (2009).
 - 10) Caridade como resposta à crise civilizacional (2013).

Em certa medida, a reemergência da religião e das suas formas de expressão parece refletir o falhanço e declínio dos Estados seculares como construções intelectuais e técnicas, em especial no mundo desenvolvido. O fracasso do modelo de sociedade advogado, principalmente após a revolução industrial, animou a renovação da *caritas-ágape* na área social e das macrorrelações.

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

Um tal desiderato só pode ser atingido através da colaboração de todas as forças sociais. A Igreja não deixa de tomar parte do processo. A caridade é, especialmente desde a *Rerum Novarum*, o seu contributo definitivo. O caso português ajuda a prová-lo. Para o Vaticano, só a Igreja, pela sua fundação sobrenatural, oferece uma visão do *mais além* que a razão, a técnica e a mera compaixão não são capazes de dar. A *caritas* torna-se, então, num princípio fundamental para um mundo que cada vez mais se unifica e que, por consequência, torna os indivíduos mais dependentes uns dos outros. Assim sendo, apenas quando as diversas partes do corpo social se sentirem, intimamente, como membros de uma só família – filhos do mesmo pai celestial e unidos num só corpo, o do seu filho – será possível perseguir aquele desenvolvimento humano integral que tem como critério orientador a força propulsora da caridade.

CHRISTIAN CHARITY: A NEW HUMANISTIC SYNTHESIS IN THE CONTEXT OF FINANCIAL AND CIVILIZATIONAL CRISIS

Abstract: this research proposal recovers and reinterprets the concept of Christian charity, because of the new significance that recently it has achieved due to the financial world crisis. This civilizational crisis, in the Catholic Church's opinion, revalidates it, because of its ability to produce a new social ideal. Therefore, we propose a diachronic analysis, from the beginning of the Christian era to the XXI century, examining a group of primary sources, as the Holy Scriptures and the patristic texts, and the most recent studies and encyclical documents on the subject. We propose a unique and comprehensive revision of charity, questioning it through its relationships with multiple political, social or economic forces of modern societies. We will give a more accurate picture of the current validity of charity through a brief analysis of the Portuguese case study. We want to grasp how the concept of Christian charity operates in secular societies, but specially, under circumstances of social emergency due to the crisis.

Keywords: *Charity. Catholic Church. Financial Crisis. Civilizational Crisis. New Humanistic Synthesis.*

Notas

- 1 Esse amor deve ser entendido dentro da motivação agápica para a disponibilidade e gratuidade e inclinação para o próximo necessitado. Os exemplos clássicos são o bom samaritano (Lc 10,33-7) e Martinho de Tours que, movidos por uma íntima compaixão, cuidaram do seu próximo necessitado e cumpriram o mandamento de amar a Deus (Mt 25,45).
- 2 Os mais conhecidos foram o *De Diligendo Deo* de Claraval (século XII), os *De miseria conditionis humanae* (século XII), *Libellus de Eleemoysna* e *Encomium Caritatis* de Inocêncio III (século XIII) e o *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino (século XIII).
- 3 Segundo Anderson (2013, p. 8), esta concepção de que a pobreza era um problema de ordem social que podia ser resolvido não se encontra na estrutura mental do Homem pré-moderno.
- 4 Vários exemplos de reformistas protestantes da época que tinham esta posição: Thomas Moro, Lutero, Erasmo ou Calvino. Também neste campo é importante referir a obra de Jean Luis Vives – *De subvencione pauperum* (1526).
- 5 O exercício de caridade cristã mudou muito face a estas vicissitudes; porém, não pereceu. Pelo contrário, entre os séculos XII e XIX as instituições caritativas da Igreja, não obstante tenham cedido terreno ao setor público, multiplicaram-se, procurando responder aos problemas sociais da época.
- 6 As Radiomensagens de Natal de Pio XII (1939-53), em conjunto com outros importantes pronunciamentos em matéria social, aprofundam a reflexão sobre uma nova ordem social, governado pela moral e pelo direito e fundado na justiça e na paz. Contudo, como o Papa não publicou encíclicas sociais, *stricto sensu*.
- 7 A apologia da caridade cristã foi ainda desenvolvida, por outros documentos conciliares como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e o Decreto *Perfectae Caritatis*.
- 8 Em 2012, Bento XVI publica ainda a carta apostólica *Intima Ecclesiae Natura*, sobre o serviço da caridade. Nela o Papa debate a necessidade de organização da ação caritativa da Igreja nas suas diversas estruturas.
- 9 Esse tipo de desenvolvimento era, teologicamente, elaborado em cinco pontos, pelo pontífice (BENTO XVI, 2009, 79): uma maior atenção à vida espiritual; confiança em Deus; fraternidade espiritual em Cristo; entrega à providência e à misericórdia divina através do amor e do perdão; e, enfim, renúncia de si mesmo e acolhimento do próximo.
- 10 Pelo menos assim era até ao momento da redação deste trabalho.
- 11 Por exemplo, a rejeição da ética e a recusa de Deus; a existência duma sociedade baseada em leis de competição e da sobrevivência do mais forte, onde o dinheiro governa em vez de servir; onde os estilos de vida egoístas tornam os indivíduos indiferentes ao mundo à sua volta e, em especial, aos pobres; onde questões técnicas e económicas dominam os debates políticos, em detrimento de uma preocupação genuína pelo ser humano; e, enfim, numa sociedade na qual a vida humana, quando não se mostra mais útil para a economia, é jogada fora (v.g. idosos).
- 12 Logo após a viragem pró-democrática de 1974, as reflexões pastorais da Igreja viraram-se, principalmente, para duas ameaças sociais: a prevalência de interesses particulares dos agentes políticos e económicos sobre o bem-comum e o perigo de uma crise socioeconómica e das suas consequências sobre os mais pobres. Assim, de modo a enfrentar os desafios das sociedades modernas, a Igreja passou a apelar à consciência dos portugueses para que agissem, com caridade e justiça, sobre os mais necessitados, sugerindo ainda que as suas instituições sociais se dedicassem cada vez mais ao apostolado sócio-caritativo. Para mais desenvolvimentos, consultar cartas pastorais da CEP “O Contributo dos Cristãos para a Vida Social e Política” (1974) e “Perspectivas Cristãs da Reconstrução da Vida Nacional” (1979).
- 13 Desde os princípios da década de 2000 que a expressão crise, como a entendemos, entrou no léxico eclesial. Inicialmente surge como um conceito mais lato, através da nota pastoral “crise de sociedade, crise de civilização” (2001). Depois, emerge como uma necessidade de responsabilidade solidária, na “Carta Pastoral Responsabilidade Solidária pelo Bem Comum” (2003). Por fim, e em sentido mais estrito, ela desponta como um olhar de responsabilidade e de esperança sobre a crise financeira do país, na já citada nota pastoral de 2005 da CEP.
- 14 O prémio dos direitos humanos foi instituído pela Resolução da Assembleia da República n.º 69/98 e visa reconhecer e distinguir, anualmente, o alto mérito da atividade de organizações não-governamentais que contribuam para a divulgação ou o respeito dos direitos humanos, ou ainda para a denúncia da sua violação, no país e no exterior.

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

Referências

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

BENTO XVI, Papa. “Carta Encíclica *Deus Caritas Est* – Sobre o Amor Cristão”, 2005a. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Compêndio do Catecismo da Igreja Católica”, 2005b. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Carta Encíclica *Spe Salvi* – Sobre a Esperança Cristã”, 2007. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Carta Encíclica *Caritas in Veritate* – Sobre o Desenvolvimento Humano Integral”, 2009. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

BÍBLIA. *Velho e Novo Testamento*. Trad. João Ferreira Almeida, L.C.C. – Publicações Eletrônicas, 2006. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org>, acesso em 22-09-2016.

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

BROWN, Ayanna Sheree. “That peace shall always dwell among them and true love be upheld”: Charity, the Seven Works of Mercy, and Lay Fellowship in Late Medieval and Early Reformation England”, PhD dissertation in Philosophy (History), University of Michigan, 2014.

FRANCISCO, Papa. “Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual”, 2013. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

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

JOÃO XXIII, Papa. “Carta Encíclica *Mater et Magistra* – Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã”, 1961. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

JOÃO PAULO II, Papa. “Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* – Pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*”, 1987. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici* – Sobre vocação e missão dos leigos na igreja e no mundo”, 1988. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Carta Encíclica *Centesimus Annus* – No centenário da *Rerum Novarum*”, 1991. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Carta Encíclica *Evangelium Vitae* – Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana”, 1995. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.

_____. “Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* – No termo do grande jubileu do ano

- 2000”, 2001. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.
- _____. “Compêndio da Doutrina Social da Igreja”, 2004. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.
- LEÃO XIII, Papa. “Carta Encíclica *Rerum Novarum* – Sobre a Condição dos Operários”, 1891. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.
- LOPES, Maria Antónia. *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna: Guia de estudo e investigação*, col.: Humanidades, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010.
- MONIZ, Jorge Botelho. “Secularização: início, meio e paradoxos modernos”, Working Paper #13, Observatório Político, 2012. Disponível em <http://www.observatoriopolitico.pt/>, acesso em 22-09-2016.
- _____. “A Igreja Católica e a Caridade em Portugal”. *Revista Brasileira de História das Religiões* n° 19, 2014, p. 224-233.
- PADOVESE, Luigi. “Caridade”. In AAVV (eds.), *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 94.
- PAULO VI, Papa. “Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* – Sobre a Igreja no Mundo Actual”, 1965. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.
- _____. “Carta Encíclica *Populorum Progressio* – Sobre o Desenvolvimento dos Povos”, 1967. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.
- _____. “Carta Apostólica *Octogesima Adviens* – Por Ocasão do 80º Aniversário da Encíclica *Rerum Novarum*”, 1971. Disponível em <http://www.vatican.va>, acesso em 22-09-2016.
- SALVATI, G. M. “Ágape”. In AAVV (eds.), *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 7-8.
- TEIXEIRA, Alfredo. “Os “mundos sociais” da acção sócio-caritativa”, in *Communio*, ano XXVI, n° 2, 2009, p. 209-222.