

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

A Proposal for Social Renewal: Christian Charity as a New Civilizational Paradigm

Jorge Botelho Moniz²

RESUMO

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

Palavras-chave: caridade, Igreja católica, crise financeira, crise civilizacional, nova síntese humanista.

ABSTRACT

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

¹ Recebido em 01/10/2015. Aprovado em 01/02/2016. Pesquisa apoiada pelo Erasmus Mundus Action 2 Programme da União Europeia.

² Doutorando em Ciência Política e mestre em Direito pela Universidade Nova de Lisboa. Investigador associado do Observatório Político. Professor convidado em SciencesPo (Poitiers, França). Email: jobomoniz@gmail.com.

charity in modern and secular cultures and, more relevantly, in societies in circumstances of social emergency due to the crisis.

Keywords charity, Catholic Church, financial crisis, civilization crisis, new humanistic synthesis.

1. Caridade: definindo o conceito

Segundo Luigi Padovese e James Brodman, a etimologia do vocábulo *caridade* encontra-se nas expressões latinas *carus* (Padovese, 2003: 94) e *caritas* (Brodman, 2009: 3) que pretenderiam demonstrar o sentimento de um indivíduo com um objeto que lhe era altamente querido, estimado ou amado por causa do seu valor³.

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. Esse é o mandamento que Jesus Cristo deixa aos seus discípulos e que podemos analisar ao longo de todo o Novo Testamento. Com efeito, quando os apóstolos o interrogam sobre qual o grande mandamento da lei [*Mt*, 22: 36-39] que permitiria alcançar a vida eterna [*Lc*, 10: 25], Jesus responde que, em primeiro lugar, dever-se-á amar a Deus plenamente e, em segundo lugar, amar o próximo como a si mesmo. Existem, portanto, três passos no mandamento da caridade: amar a Deus (para salvação e justificação), amarmo-nos a nós próprios (por justificação natural e sobrenatural) e amar o próximo (aquele que se encontra em situação de necessidade). Assim, sempre que cumprissem 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 teologal⁴ 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: 30) 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 Alfredo Teixeira (2009: 210-211), é o termo protocristão ágape. Segundo o autor, o material lexicográfico distingue três formas de amor: a *eros*, a *filia* e a *ágape*. A última distingue-se das duas primeiras pelo fato de conter uma qualidade de gratuidade, 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 contradom. A *ágape*, pelo contrário, exige o dom, mas não espera do objeto da relação qualquer retorno material ou imaterial.

Esse amor agápico confunde-se com a própria noção de caridade (Bento XVI, 2005a: 25b; 2009: 1). Tal como a *caritas*, ele não se limita à esfera profana ou à natureza

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

⁴ Segundo o apóstolo São Paulo, a caridade é, dentre as três virtudes teologais (fé, esperança e caridade), a mais importante, pois representa o vínculo da perfeição [*Cl*, 3: 14]. Assim, o exercício de todas as virtudes deve ser animado e inspirado pela caridade, porque ela é fonte e termo de toda a prática cristã (Bento XVI, 2005b: 388).

da experiência humana (Salvati, 2003: 7). Ele serve para qualificar a ligação que Deus estabelece com a humanidade em geral e com os cristãos em particular, mas também o amor que os crentes estabelecem com os outros seres humanos – o amor ao próximo⁵ – por relação a Deus (Teixeira, 2009: 211). Segundo a doutrina, a invocação ao amor de Deus, nas relações que os indivíduos devem estabelecer entre si, não permitirá à humanidade seduzir-se pelas riquezas e ambições do mundo terreno e dirigirá as suas interações para os ideais da abnegação e gratuidade (Salvati, 2003: 7).

A *caritas-ágape* torna-se, assim, regra principal da práxis do crente, sobretudo na sua relação com próximo⁶. 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 que Deus nos ofereceu.

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

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

O amor é sofredor, é benigno; (...) não é invejoso; (...) não trata com leviandade, não se ensoberbece. Não se porta com indecência, não busca os seus interesses (...) não folga com a injustiça, mas folga com a verdade (...). Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. Se não tivesse amor nada seria. E ainda que distribuisse toda a minha fortuna para sustento dos pobres (...), e não tivesse amor, nada disso me aproveitaria (1Co, 13: 2-7).

2. Caridade cristã: evolução histórica do conceito (até a 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: 194). Com efeito, o Ato dos Apóstolos (6: 1-6) oferece uma das primeiras definições do ideal da caridade (*diakonia*) a ser praticada pelo *diácono*.

⁵ Esse amor deve ser entendido dentro da motivação ágáptica para a disponibilidade e gratuidade e inclinação para o *próximo* necessitado. Os exemplos clássicos são o bom samaritano (Lc, 10: 33-37) e Martinho de Tours que, movidos por uma íntima compaixão, cuidaram do seu próximo necessitado e cumpriram o mandamento de amar a Deus: «quando o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a Mim mesmo o fizestes» (Mt, 25: 45).

⁶ O amor ágape não é apenas condição das relações de reciprocidade dentro da comunidade dos crentes. Na ágape, diz-nos Teixeira (2009: 11), existe a ambição de se considerarem as relações com qualquer outra pessoa, crente ou não-crente. Mas, também é um amor que se dirige a alguém concreto, um objeto singular, um próximo real.

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

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

A institucionalização da Igreja pelo Édito de Milão de 313 e o reconhecimento do cristianismo como religião oficial do império romano, no século seguinte, supunham um lugar privilegiado para a Igreja e um impulso para a cristianização da sociedade europeia da época (Moniz, 2012: 2). Nesse tempo os novos bispos cristãos, empossados oficialmente e com direito a financiamento público, institucionalizaram a prática da caridade através do uso de hospitais e abrigos que lhes haviam sido doados para socorrer os indigentes (Brodman, 2009: 12).

Tão ou mais relevante do que a expansão das suas estruturas de assistência social – primeiro no Egipto e depois no Oriente (Grécia) e Ocidente (Roma) europeu –, até ao período carolíngio (Bento XVI, 2005a: 23), foi o modo como 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 subvencionamento particular era apenas realizado por sujeitos abastados que distribuíam patrocínios a clientes selecionados sem considerar as suas reais necessidades. Todavia, como os bispos tinham o dever divino de amar os pobres, houve premência de redimensionar o sentido da sua ação. A caridade, contrariamente àquilo que até então se efetuara, passou a ser um ato de alívio da pobreza material daqueles que se encontravam ameaçados por circunstâncias financeiras extremas. Com essa discriminação, os bispos transferiram o fardo da generosidade da elite financeira ou terratenente para as classes remediadas e, assim, para toda a comunidade no século V (Brodman, 2009: 12). A caridade deixava de ser manifestada em exclusivo na prática monástica para, então, ser alvo de amor fraterno por toda a comunidade.

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

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

Para os primeiros cristãos essa não era apenas uma metáfora (Anderson, 2013: 6). 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]ceita o meu conselho, e põe fim aos teus pecados, praticando a justiça, e às tuas iniquidades, usando de misericórdia com os pobres, pois, talvez se prolongue a tua tranquilidad (*Dn*, 4, 27).

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

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 Aquino⁷ 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 – de auto-negação e oração – como o caminho mais direto para amar a Deus. Para Claraval, assim como para os movimentos de pobreza voluntária que a sua doutrina ajudou a desenvolver (v.g., franciscanos e mendicantes), qualquer tipo de altruísmo era sinal de um amor divino mais elevado. Contudo, para Inocêncio III e Aquino, proponentes de uma via mais ativa, o amor por Deus era melhor demonstrado pela prática da caridade para com 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 esmolas⁸, 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

⁷ 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).

⁸ Os autores reconhecem, porém, algumas limitações à prática da caridade ativa pela esmola. São criadas regras sistemáticas, parâmetros, critérios de discriminação e novas ordens religiosas (militares de apoio aos peregrinos e aos prisioneiros de guerra), de modo a torná-la, dentro do possível, mais eficaz a nível social (Brodman, 2009: 19-29).

cristãs [Brown, 2014: 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 [*Ibid.* 14].

A influência desses escritos e a disseminação da doutrina de Inocêncio III ou Francisco de Assis promoveram, com efeito, o renascimento da caridade ativa entre os séculos XII e XV [*Ibid.*], 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: 8]. A magnitude e complexidade das necessidades sociais do período medieval frustraram os impulsos reformistas cristãos que pretendiam racionalizar e priorizar a distribuição da assistência [*Ibid.*]. Segundo Fonseca (2011: 10), era inevitável que um modelo económico assente na crença radical da vivência da fraternidade viesse a perder, a longo prazo, a sua relevância histórica.

Em verdade, foram as vicissitudes socioeconômicas 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: 8]. Os meios tradicionais de lidar com a pobreza ficaram inundados e as confrarias foram pressionadas até ao ponto de ruptura [Anderson, 2013: 9].

O ato altamente sacramental do cristão entender o pobre como mediador de Deus, colocava um preço muito elevado na ação de mendigar. Ora, era precisamente isso que estava fora de controle 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: 35-36]. Surgem pressões para se reformarem as práticas tradicionais de assistência e se encarar este fenómeno como um problema de ordem social que devia ser contido pelas autoridades civis⁹.

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 pecados¹⁰. Gradualmente, os indivíduos começam a considerar embaraçosa a construção da caridade como meio para financiar um tesouro divino, frequentemente, motivado pelo autointeresse [Anderson, 2013: 3]. Despojado dessa sensibilidade sacramental, o benfeitor não tinha mais motivos para encontrar os pobres em pessoa. Surge a ideia de que as suas necessidades seriam mais bem geridas por associações cívicas ou por organismos públicos.

⁹ Segundo Anderson (2013: 8), esta conceção de que a pobreza era um problema de ordem social que podia ser resolvido não se encontra na estrutura mental do Homem pré-moderno.

¹⁰ 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).

Lutero faz do combate à pobreza uma obrigação cívica organizada – a *faith begetting charity*.

A distinta organização social e, sobretudo, a mudança no sistema de valores fizeram com que apologia da caridade cristã se diluísse num mundo no qual parecia já não se enquadrar¹¹.

Os séculos seguintes, principalmente os XVIII e XIX, amplificariam estas tendências (Lopes, 2010: 35). 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. Mais, com os finais do século XVIII e inícios do século XIX com a revolução francesa e a consequente rutura com o Antigo Regime e tudo o que lhe estava associado; com o advento dos nacionalismos e da definição dos Estados de direito; com a revolução industrial e a dissolução das estruturas sociais da Era Moderna; e, por fim, com o desenvolvimento das ideologias positivista, socialista e, em particular, da comunista, surgem inúmeras objeções à atividade caritativa da Igreja.

Segundo o argumento (Bento XVI, 2005a: 23), os pobres não tinham mais necessidade das obras de caridade, mas de justiça. Em vez da primeira, eles demandavam uma ordem social justa na qual houvesse melhor redistribuição dos bens da terra. Para o Papa Bento XVI, essa 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 (*Ibid.*: 27).

3. 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 – sobre a condição dos operários. O exame feito pelo Papa – aos progressos da indústria, à alteração das relações entre operários e patrões, à acumulação de capital por parte de um grupo muito restrito da sociedade, à miséria na qual a maioria da população vivia e a 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, 2004a: 89).

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

¹¹ O exercício de caridade cristã teve que mudar muito face a todas estas vicissitudes, porém, não pereceu. Pelo contrário, entre os séculos XII e XIX as instituições caritativas da Igreja, não obstante tenham cedido terreno ao setor público, permitindo-lhe entrar no campo da assistência social, multiplicaram-se e responderam da melhor forma que sabiam e que a sua doutrina lhes permitia aos problemas sociais da época (Fonseca, 2011: 10).

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

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

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 (2004a: 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 (*Ibid.*: 89), toda a doutrina social da Hierarquia pode ser entendida como atualização, aprofundamento e expansão do núcleo original de princípios da *Rerum Novarum*. Com efeito, os princípios afirmados por Leão XIII serão retomados e aprofundados por encíclicas sociais ulteriores.

Dada a grave crise econômica 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 exacerbação da luta de classes, a encíclica, com vista à superação das antinomias sociais, insistia na urgente aplicação duma lei moral reguladora das relações humanas (*Ibid.*: 91).

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

Assim sendo, de modo a sujeitar a economia a princípios diretivos seguros e eficazes, urgia recorrer à justiça e caridade sociais. Segundo a Hierarquia, apenas quando se restaurassem todos os membros do corpo social (*Ef.*, 4: 16), i.e., só quando a humanidade se sentisse membro de uma só família, seria possível uma economia sã e uma verdadeira unidade social cuja alma é a caridade (João Paulo II, 2004a: 91)¹².

Os *sinais do tempo* da década de 1960 viriam a reforçar esta concepção da caridade cristã. As encíclicas do Papa João XXIII *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963),

¹² As *Radiomensagens* de Natal de Pio XII (1939-53), em conjunto com outros importantes pronunciamentos em matéria social, aprofundam a reflexão magisterial 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*, não nos alongaremos sobre este ponto.

devedoras dos ensinamentos leoninos, amplificaram a questão social e econômica 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 desenvolvemos aquela escala de valores que nos permite sentir como próprias as necessidades, os sofrimentos e as alegrias alheias e, assim, ter genuína vontade de procurar o bem-comum (João XXIII, 1961: 255).

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, 2004a: 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 (*Ibid*), a constituição apostólica *Gaudium et Spes* de Paulo VI, sobre a Igreja no mundo atual (1965), é particularmente marcante pelo novo interesse suscitado sobre o testemunho e vida cristãs como caminhos autênticos para tornar visível a presença de Deus no mundo.

A nova realidade social marcada pela ética individualista (Paulo VI, 1965a: 30); pelo desprezo por leis e prescrições sociais; pela subversão das obrigações sociais por meio de fraudes; pelo desprezo por certas normas da vida social; e por acirradas desigualdades econômico-financeiras (*Ibid*: 26), devia dar lugar, através dos deveres da justiça e da caridade (*Ibid*: 30), a uma mudança de mentalidades e hábitos (*Ibid*: 63) e à introdução de amplas reformas sociais (*Ibid*: 26). Mais uma vez, a Igreja sentiu necessidade de «confirmar esses princípios» (*Ibid*: 63), porque quanto mais o mundo se unificava, tanto mais as obrigações dos Homens transcendiam os grupos e os interesses particulares (*Ibid*: 30)¹³. 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, 2004a: 96). A sociedade, as suas estruturas e o seu desenvolvimento não se podem valer por si mesmos, mas para o aperfeiçoamento da pessoa humana (*Ibid*). Esta renovação eclesiológica (*Ibid*) – nova conceção de ser comunidade de crentes e povo de Deus – 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 econômica.

Dois anos mais tarde, através da incontornável carta encíclica *Populorum Progressio*¹⁴, Paulo VI retoma e amplifica o capítulo sobre a vida econômico-social da

¹³ A apologia da caridade cristã foi ainda desenvolvida, mas não tão profundamente, por outros documentos conciliares como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (Paulo VI, 1964: 42) e o Decreto *Perfectae Caritatis* (Paulo VI, 1965b: 6).

¹⁴ Na opinião de Bento XVI (2009: 8), este documento, pela força como ilumina o caminho dum humanidade em vias de unificação, deve ser considerado a *Rerum Novarum* da época contemporânea.

Gaudium et Spes. De acordo com Bento XVI (2009: 10), a Encíclica de 1967 tem uma relação íntima com os ensinamentos do Vaticano II, na medida em que aprofunda duas das suas verdades: i) a Igreja completa o seu múnus quando, em todo o seu ser e agir, anuncia, celebra e atua segundo o princípio da caridade, tendendo desse modo a promover o desenvolvimento humano integral; e ii) esse tipo de desenvolvimento diz respeito, unitariamente, à totalidade da pessoa em todas as suas dimensões¹⁵. Escreveu Paulo VI:

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

A encíclica trata do problema do desenvolvimento à luz da tradição da fé apostólica (Bento XVI, 2009: 10). Ou seja, face às causas do subdesenvolvimento – que não eram tanto de ordem material (delapidação de recursos ou o seu açambarcamento) como 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). A conceção da ideia de desenvolvimento como vocação inclui nela, portanto, a centralidade da caridade.

O dever da caridade universal, como designa Paulo VI (*Ibid.*: 66), associada aos dois outros deveres da solidariedade e da justiça social, conduziria, para todos, 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 (*Ibid.*: 44). Segundo o pontífice, o destino da humanidade dependia da «solução deste grave problema» (*Ibid.*).

Nos inícios da década de 1970 vive-se num clima turbulento e de forte contestação ideológica (João Paulo II, 2004a: 70). Paulo VI recupera a mensagem de Leão XIII e atualiza-a através da Carta Apostólica *Octogesima Adveniens*, por ocasião do octogésimo aniversário da *Rerum Novarum*. O Papa reflete sobre a sociedade pós-industrial e a insuficiência das ideologias mais revolucionárias (Paulo VI, 1971: 45) para responder aos desafios da urbanização e condição juvenil e da mulher, das discriminações, do aumento demográfico e desemprego, entre outros.

O progresso técnico continuava alterando profundamente a paisagem humana, trazendo novas aspirações de dignidade: igualdade e participação (*Ibid.*: 22). Segundo o Papa, os Homens aspiravam libertar-se da carência e da dependência; porém, semelhante libertação – por forma a não desembocar num excesso de individualismo não responsável pelo bem-comum (*Ibid.*: 23) – teria início na liberdade interior de cada um e apenas seria

¹⁵ O conceito de desenvolvimento deve aqui ser entendido como a passagem de condições menos humanas para outras mais humanas (João Paulo II, 2004a: 98). Essa passagem não devia, deste modo, circunscrever-se às dimensões meramente técnicas e económicas. Antes, devia implicar a aquisição de cultura, o respeito da dignidade dos outros e o reconhecimento dos valores supremos e de Deus que é a origem e o termo deles.

alcançada mediante o desenvolvimento de um amor transcendente com a humanidade e de uma disponibilidade efetiva para o serviço (*Ibid.* 45).

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

Com o início do pontificado de João Paulo II (1978) a questão laboral regressa. Por meio da carta encíclica *Laborem Exercens*, sobre o trabalho humano (1981), o Papa delineia uma espiritualidade e ética do trabalho, por meio de uma profunda reflexão teológico-filosófica.

O pontífice, retomando a tradição da *Rerum Novarum*, apresenta a questão laboral como paradigma decisivo de toda a vida social e como elemento que apresenta aquela dignidade na qual se devem encontrar a realização e a vocação sobrenatural da pessoa humana (João Paulo II, 2004a: 101).

Todavia, embora a distância de noventa anos entre as encíclicas, a perversão do conceito de trabalho, i.e., o perigo de ser tratado como uma mercadoria, continuava a existir (*Ibid.*, 1981: 7). O Papa asseverava que, se não fossem tomadas providências, os mesmos erros ligados ao período do liberalismo e capitalismo primitivos poder-se-iam repetir (*Ibid.* 13). As visões materialista e economicista do mercado de trabalho e do Homem eram as principais culpadas (*Ibid.* 7). Para João Paulo II, ambas tendiam a considerar o trabalho humano exclusivamente segundo a sua finalidade econômica e a promover o primado daquilo que é material, subordinando-lhe o que existe de espiritual e subjetivo na pessoa humana (*Ibid.* 13).

A Igreja reagiu fortemente contra aquela que considerava ser a inversão da ordem estabelecida, desde os princípios dos tempos, pelas palavras do livro do Gênesis (*Gn*, I: 26-28). O trabalho em vez de tornar a pessoa mais humana, ou seja, ao invés de lhe conferir certos padrões de respeitabilidade, era um meio de opressão que violava a sua dignidade. Tornava-se necessária uma mudança na teoria e na prática, nomeadamente, a afirmação do primado da pessoa humana sobre as coisas e a firme convicção da primazia do trabalho humano sobre o capital (João Paulo II, 1971: 13). Isso 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 (*Ibid.* 24). De acordo com João Paulo II, não se detetavam outras possibilidades de superação radical desse desvio ontológico (*Ibid.* 13).

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

Na carta encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* de 1987, o Papa retoma 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, 2004a: 102). João Paulo II pretendia, então, delinear a natureza moral do verdadeiro desenvolvimento. Ela deveria realizar-se pela solidariedade (virtude cristã próxima da caridade) e liberdade (João Paulo II, 1987: 33), fundar-se no amor de Deus e do próximo e contribuir para facilitar as relações entre os indivíduos e as sociedades (*Ibid.*). O caráter moral do desenvolvimento e a necessidade da sua promoção seriam um sinal do desejo de todos em superar os múltiplos obstáculos que impediam as pessoas de gozar de uma vida mais humana (*Ibid.*: 46).

Segundo o seu argumento, o desenvolvimento meramente econômico não apresenta condições para libertar a humanidade; pelo contrário, acaba afinal por escravizá-la mais. Um desenvolvimento que não abranja as dimensões culturais, transcendentais e religiosas dos indivíduos e das sociedades contribui ainda menos para esse desiderato (*Ibid.*). Porquê? Porque, não reconhecendo a presença de tais dimensões da vida humana, não conseguimos orientar para ela as nossas próprias metas e prioridades, diz-nos o Papa (*Ibid.*).

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

Principalmente na organização moral do mundo do trabalho (*Ibid.*: 43), o conteúdo insubstituível e perene da *caritas* (*Ibid.*: 41-43) permitiria, segundo João Paulo II, encontrar soluções para a grave questão econômico-social (*Ibid.*: 43). Isto, porque apenas ele, animando e sustentando a solidariedade ativa, propõe uma vida econômica 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*, ressurge em força a ideia de opção preferencial pelos pobres (João Paulo II, 1991: 9-11). Com a carta encíclica *Centesimus Annus* de 1991, João Paulo II realça como o ensinamento da Igreja corre ao longo do eixo da reciprocidade Deus-Homem. Reconhecer Deus em cada Homem e vice-

versa seria condição para um autêntico desenvolvimento humano [João Paulo II, 2004a: 103].

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

Assim sendo, para a superação da mentalidade individualista, para uma reorientação dos instrumentos de organização social a favor do bem-comum e para uma profícua difusão da mensagem social da Igreja – o amor ao Homem, mas ao pobre em primeiro lugar –, era exigido um concreto engajamento de solidariedade e caridade [*Ibid.*: 49], o seu primeiro critério de credibilidade [*Ibid.*: 57].

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

A raiz desta contradição situava-se na concepção de liberdade que exalta o indivíduo de modo absoluto, mas não o predispõe para a solidariedade, o pleno acolhimento e o serviço ao outro [*Ibid.*]. Não obstante, 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 [*Ibid.*; *Gn*, 4: 9]. Para João Paulo II (1995: 19), é por meio de tal entrega que Deus dá a cada Homem aquela liberdade que possui uma dimensão relacional essencial. Esse é um grande dom divino que, de modo a se superar a cultura de morte, deve ser colocado ao serviço dos indivíduos e da sua realização mediante a oferta de si mesmo e do acolhimento do outro [*Ibid.*: 23-24].

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

O novo milênio começava, para a Igreja, pejado de contradições. O crescimento econômico, cultural e tecnológico oferecia a poucos afortunados grandes possibilidades de progresso, enquanto milhões de pessoas, não apenas se encontravam à margem desse desenvolvimento, como também viviam em condições muito inferiores ao mínimo devido à dignidade humana (Paulo II, 2001: 50).

A esta antinomia econômico-social que o Vaticano apontava desde os finais do século XIX, a carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* de João Paulo II (2001) acrescentaria os novos fenômenos de pobreza e desigualdade típicos dos inícios do novo século e milênio¹⁶ e que poderiam ampliar-se indefinidamente (*Ibid.*).

Segundo o Papa (*Ibid.*: 49), face a tais fenômenos seria de esperar que os novos tempos fossem testemunhas da dedicação a que pode levar a caridade para com os mais necessitados. De fato, com a carta apostólica de 2001 dá-se o mote para as primeiras décadas de ação pastoral do século XXI.

O Jubileu do ano 2000 acentuaria, ainda mais, a tendência da Hierarquia para uma programação pastoral inspirada no mandamento da caridade (*Ibid.*: 42) – o seu verdadeiro coração. Dar continuidade à tradição caritativa requereria, talvez, para João Paulo II (*Ibid.*: 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. O apóstolo Paulo recorda-no-lo no *hino da caridade*: Ainda que (...) tivéssemos uma fé capaz “de transportar montanhas”, mas faltasse a caridade, de “nada” nos serviria (...). A caridade é verdadeiramente o “coração” da Igreja (*Ibid.*: 42).

A mensagem do Papa no contexto da celebração do 37º dia mundial da Paz de 2004 (João Paulo II, 2004c: 10) e o seu diretório para os bispos *Apostolorum Successores* (João Paulo II, 2004b: 193-194), do mesmo ano, acentuavam a ideia de que a caritas-ágape, pelo fato de ser a mais alta e mais nobre forma de relação entre os seres humanos, deveria manter o seu lugar proeminente e animar todos os setores da vida social. João Paulo II, *mestre da doutrina social*, promulgaria nesse mesmo ano de 2004 o compêndio da doutrina social da Igreja (doravante, DSI). 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.

O mercado, diz-nos o Papa (João Paulo II, 2004a: 347), é um instrumento de grande importância pela capacidade de produzir bens e serviços. Quando realiza retamente essa função torna-se um importante serviço a favor do bem-comum e do desenvolvimento integral das pessoas. No entanto, como ele não frui por si próprio de critérios para corretamente distinguir formas superiores e artificiais de satisfação das necessidades humanas (*Ibid.*: 376), se não se tomassem providências para combater visões materialistas e economicistas do mundo, os erros ligados ao liberalismo e capitalismo primitivos da época da *Rerum Novarum*, já alertara o Papa, poder-se-iam repetir (João Paulo II, 1981: 13).

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

Ora, nada tendo sido feito nesse sentido, o risco concreto da idolatria do mercado e da sua mais direta consequência [João Paulo II, 2004a: 349] – a visão reducionista da pessoa humana e da sociedade – aumentara substancialmente. A adoração do *novo bezerro de ouro*, que gerara no Homem uma incapacidade de reconhecer outro valor e outra realidade efetiva além dos bens materiais e cuja busca obsessiva sufocara e impedira a sua habilidade de doação, obrigava o mercado, segundo o Papa (*Ibid.*: 581-82), a procurar critérios éticos de correção que lhe permitissem agir em favor do bem-comum e do desenvolvimento humano integral.

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

Nesta perspectiva, a *caritas* torna-se caridade social e política. Segundo o Papa (*Ibid.*: 208), este tipo de caridade não se esgota nas relações entre pessoas, mas desdobra-se na rede em que tais ligações se inserem. Ou seja, ela coloca os indivíduos numa comunidade social e política que busca o bem-comum no seu conjunto. De tal modo que amar o próximo, no plano social e político, significa valer-se das mediações sociais e políticas para melhorar a sua vida (*Ibid.*), 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 carta encíclica *Deus Caritas Est* (2005), a importância do amor cristão nas sociedades hodiernas. A sua intenção era clara, insistir sobre elementos fundamentais da DSI para, desse modo, suscitar no mundo um renovado engajamento na resposta humana ao amor divino.

Neste contexto, o Papa reafirma que o serviço da caridade¹⁷, além de ser um dever do foro íntimo da Igreja, é também expressão irrenunciável da sua própria essência (Bento XVI, 2005a: 25). Pela sua disponibilidade para se perder a si mesmo pelo próximo, ele ressurgiu como antídoto mais seguro para a cultura de morte da qual João Paulo II já em 1995 falara.

Esta lógica seria posta à prova, dois anos mais tarde, na encíclica *Spe Salvi*, quando Bento XVI afirma que a grandeza da humanidade era determinada essencialmente na sua relação com o sofrimento e com quem sofre (Bento XVI, 2007: 38). De acordo com essa 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

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

desumana (*Ibid*). Para o Papa (*Ibid*), 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 assumir de tal modo a sua aflição que ela se torna também nossa.

Diz-nos Bento XVI que, deste modo, o sofrimento é penetrado pela luz do amor, a única que permite expropriações do nosso *eu* por amor ao bem-comum, à verdade e à justiça e que anula qualquer sentimento de puro egoísmo (*Ibid*). 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? A promessa do amor é assim tão grande que justifique o dom de mim mesmo? (*Ibid*: 39).

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

Na sua derradeira encíclica¹⁸ *Caritas in Veritate* (2009) – a terceira sobre a *caritas-ágape* –, Bento XVI apresenta, na pegada dos seus predecessores, uma proposta de desenvolvimento integral da pessoa humana.

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

Constrangida pela grave situação de crise econômico-financeira na Europa e EUA, essa conceção de progresso acicatara a desconsideração do Homem como primeiro capital a valorizar, não o classificando como centro e fim de toda a vida econômico-social (*Ibid*: 25). Segundo o Papa, a Igreja era chamada a um mundo a precisar de uma profunda renovação cultural (*Ibid*: 21). Um novo modelo de desenvolvimento que, mais do que se concentrar em superar a crise econômico-financeira, se focasse sobretudo, na crise cultural e moral dos indivíduos²⁰ (*Ibid*: 77). Os diferentes aspetos da crise e as suas soluções requeriam, então, uma *nova síntese humanista* (*Ibid*: 21).

Numa homilia em 2009, Bento XVI acentuara a determinação da Igreja para interpretar a crise como um desafio para o futuro, i.e., como um imperativo de revisão do prevacente modelo de desenvolvimento, e não apenas como uma emergência para a qual

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

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

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

se deve encontrar uma solução de curto prazo (Bento XVI, 2009b). Para o pontífice, se nos concentrarmos na segunda solução apenas resolveremos a crise financeira imediata (solução superficial); porém, se nos concentrarmos na primeira, seremos capazes de corrigir as crises moral e espiritual (solução profunda) (*Ibid.*).

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

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

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

A caridade, afirma Bento XVI, continua a ter uma força extraordinária que impele as pessoas a comprometerem-se com coragem e generosidade nos campos da justiça e paz social (*Ibid.* 1); e permanece como via mestra da DSI (*Ibid.* 2), assim como de diversas responsabilidades e compromissos que dela derivam. No entanto, o Papa diz-se ciente dos desvios e esvaziamentos de sentido que o conceito de caridade não cessa de enfrentar (*Ibid.*).

Daí a necessidade de conjugar a caridade com a verdade. Sem a última, a *caritas* cai no sentimentalismo e a *ágape* torna-se vazia e arbitraria (*Ibid.* 3). Mais, ela vê-se confinada a um âmbito restrito de relações, excluindo-se de projetos e processos de construção dum desenvolvimento humano de alcance universal (*Ibid.* 4).

Deste modo, a verdade há-de ser procurada, encontrada e expressa na economia da caridade. Por seu turno, a *caritas* deverá ser compreendida, avaliada e praticada à luz da verdade (*Ibid.* 2). Repleta de verdade, a caridade passa a ser entendida pelos indivíduos na sua riqueza de valores (*Ibid.* 4), reconhecida como expressão de autêntico humanismo e, por consequência, como elemento fundamental nas relações humanas (*Ibid.* 3). Segundo o argumento, ampliando o seu poder de autenticação e persuasão na vida social concreta (*Ibid.* 2), ela tende a aumentar a consciência de responsabilidade social, a promover um bem-comum distante de lógicas de poder particularistas e a criar autênticos laços de fraternidade entre os indivíduos (*Ibid.* 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 (*Ibid.* 4).

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

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

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

A crise financeira que atravessamos faz-nos esquecer que, na sua origem, há uma crise antropológica profunda: a negação da primazia do ser humano. Criamos 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 (...) (*Ibid.* 55).

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

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

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

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

²² Entre elas apontavam-se a rejeição da ética e a recusa de Deus (Francisco, 2014); a existência duma sociedade baseada em leis de competição e da sobrevivência do mais forte; onde o dinheiro governa em vez de servir; na qual se dá prioridade para o tudo o que é provisório, imediato, visível, rápido e superficial – a cultura do descartável –; onde os estilos de vida egoístas tornam os indivíduos indiferentes ao mundo à sua volta e, em especial, aos pobres; onde questões técnicas e econômicas 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).

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

5. Portugal, a crise e a caritas-ágape, comentário sinóptico

A grave situação social e econômico-financeira vivida em Portugal, nomeadamente a partir dos finais da década de 2000 e inícios da década de 2010, arrastou o país para uma autêntica situação de emergência nacional (Moniz, 2014: 238-39). A *crise*, como comumente é conhecida a situação socioeconômica vivida durante este período, eclodiu oficialmente em 2011 (*Ibid.* 238). Todavia, trinta e sete anos antes da sua erupção, a Igreja portuguesa já apontava para os perigos das economias modernas²³; não apenas para as denunciar, mas sobretudo se preparar ela mesma para lhe dar resposta.

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

De fato, a crise mobilizou a Igreja (*Ibid.* 239). Por perceber que os próximos tempos conduziram a uma profunda mudança de mentalidades e que requereriam intervenção de pronta solidariedade (CEP, 2005: 4), ela sentiu a necessidade de agarrar o atual momento social; de readotar alguns aspetos da DSI para melhor prover aos grupos sociais que antevia que fossem necessitar de atenção particular (*Ibid.*); e, por fim, de envolver-se verdadeiramente na nova questão social (Agência Ecclesia, 2013).

²³ Logo após a virada 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 econômicos sobre o bem-comum e o perigo de uma crise socioeconômica e das suas consequências sobre os mais pobres (CEP, 1974: 35-36). Assim, de modo a enfrentar os desafios das sociedades liberais, capitalistas e consumistas, a Hierarquia passa a apelar à consciência dos portugueses para que ajam, com caridade e justiça, sobre os mais necessitados, sugerindo ainda que as suas instituições sociais se devem dedicar cada vez mais ao apostolado sócio-caritativo (CEP, 1979: 201).

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

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

Na pegada da doutrina da Santa Sé, a *crise*, para a Igreja portuguesa, mais do que econômica ou financeira, era antropológica (Silva, 2012: 2). Ela obrigava a Hierarquia à tarefa da caridade (Manicardi, 2012), porque, segundo o antigo cardeal-patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, a sua missão sócio-caritativa promove a dignidade da pessoa humana e corresponde ainda hoje ao melhor antídoto de resposta para qualquer crise (Diário de Notícias, 2012). Neste contexto, a principal resposta da Igreja tem vindo a ser dada pelas suas instituições sociais²⁶, como modelo de resolução dos problemas que assolam as famílias (CEP, 2013: 2) e como prática ativa de caridade (CEP, 2012: 1).

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

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

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

Considerações finais: caridade reinventada e reedificada

Na opinião de João XXIII (1961: 213), o erro mais radical da época contemporânea foi ter considerado o espírito religioso como fantasia ou produção de uma circunstância

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

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

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

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

histórica que acabaria por perecer como objeto anacrônico e de obstáculo ao progresso humano.

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

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

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

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

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

³⁰ Sucintamente, a secularização é o amplo processo de mutação e, sobretudo, de deslocação do fato religioso, na sua intervenção indivíduo-sociedade, que ocorre depois do grande caldeamento cristianizador na formação da Europa e da constituição da Cristandade Ocidental (Ferreira, 2001: 195-96).

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

Um tal desiderato, sabe-o o Vaticano, só pode ser resolvido através da colaboração de todas as forças sociais. Contudo, a Igreja nunca poderá deixar de tomar parte desse processo. A caridade é, especialmente desde a *Rerum Novarum*, o seu contributo definitivo. O caso português ajudou a prová-lo. Só ela, pela sua fundação sobrenatural, oferece uma visão do *mais além* que a razão, a técnica e a mera compaixão não são capazes de dar.

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

Referências Bibliográficas

AGÊNCIA ECCLESIA [2013], «*Cáritas: Encíclica Pacem in Terris é Alicerce para Refundar Portugal e a Igreja Católica. Cristãos devem envolver-se “verdadeiramente” nas “questões sociais”*», 11 de Abril. Disponível em <http://www.agencia.ecclesia.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

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

BENTO XVI, P. [2005a], «Carta Encíclica *Deus Caritas Est* – Sobre o Amor Cristão». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2005b], «Compêndio do Catecismo da Igreja Católica». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2007], «Carta Encíclica *Spe Salvi* – Sobre a Esperança Cristã». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2009a], «Carta Encíclica *Caritas in Veritate* – Sobre o Desenvolvimento Humano Integral». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2009b], «Homily: Solemnity of Mary, Mother of God and 42nd World Day of Peace». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

BÍBLIA [2006], *Velho e Novo Testamento*. Trad. João Ferreira Almeida, L.C.C. – Publicações Eletrônicas. Disponível em <http://www.ebooksbrasil.org>, última consulta em 14-03-2015.

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

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

CÁRITAS [2012], «Prémio dos Direitos Humanos. Intervenção na Sessão Solene», 10 de Dezembro, 2012. Disponível em <http://www.caritas.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

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

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

_____ [2001], «Nota Pastoral Crise de Sociedade, Crise de Civilização». Disponível em <http://www.portal.ecclesia.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2003], «Carta Pastoral Responsabilidade Solidária pelo Bem Comum». Disponível em <http://www.portal.ecclesia.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2005], «Nota Pastoral Um Olhar de Responsabilidade e de Esperança Sobre a Crise Financeira do País». Disponível em <http://www.portal.ecclesia.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2012], «Nota Pastoral Missão da Igreja num País em Crise». Disponível em <http://www.portal.ecclesia.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2013], «Nota Pastoral Promover a Renovação da Pastoral da Igreja em Portugal». Disponível em <http://www.santuario-fatima.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

DIÁRIO DE NOTÍCIAS [2012], «Cardeal propõe «revolta cultural» contra a crise», 07 de Junho. Disponível em <http://www.dn.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

FERREIRA, A. M. [2001], «Secularização». In AZEVEDO, C. M. (dir.), *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, vol. 4, Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 195-202.

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

FRANCISCO, P. [2013a], «Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* – Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2013b], «Meeting with workers – Pastoral visit to Cagliari». Disponível em http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_lavoratori-cagliari.html, última consulta em 14-03-2015.

_____ [2013c], «Address to Participants in a Conference - The 50th Anniversary of *Pacem in Terris*». Disponível em http://m.vatican.va/content/francescomobile/en/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131003_50-pacem-in-terris.html, última consulta em 14-03-2015.

_____ (2014), «Address to European Parliament». Disponível em http://en.radiovaticana.va/news/2014/11/25/pope_francis_address_to_european_parliament/111231, última consulta em 14-03-2015.

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

JOÃO XXIII, P. (1961), «Carta Encíclica *Mater et Magistra* – Sobre a recente evolução da questão social à luz da doutrina cristã». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

JOÃO PAULO II, P. (1987), «Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* – Pelo vigésimo aniversário da Encíclica *Populorum Progressio*». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (1988), «Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Christifideles Laici* – Sobre vocação e missão dos leigos na igreja e no mundo». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (1991), «Carta Encíclica *Centesimus Annum* – No centenário da *Rerum Novarum*». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (1995), «Carta Encíclica *Evangelium Vitae* – Sobre o valor e a inviolabilidade da vida humana». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (2001), «Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* – No termo do grande jubileu do ano 2000». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (2004a), «Compêndio da Doutrina Social da Igreja». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (2004b), «Directório para o Ministério Pastoral dos Bispos *Apostolorum Successores*». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ (2004c), «Mensagem “Um Compromisso Sempre Actual: Educar para a Paz” – Para a celebração do XXXVII dia mundial da paz». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

LEÃO XIII, P. (1891), «Carta Encíclica *Rerum Novarum* – Sobre a Condição dos Operários». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

LOPES, M. A. (2010), *Protecção Social em Portugal na Idade Moderna: Guia de estudo e investigação*, col.: Humanidades, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

MAIA, L. (2012), «Caridade e solidariedade, papel dos cristãos numa sociedade mais solidária». *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 Novembro. Disponível em <http://novo.cnis.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

MANICARDI, L. (2012), «A Caridade, Essência do ser Igreja». *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 Novembro. Disponível em <http://www.caritas.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

MARTHOZ, J. P., SAUNDERS, J. (2005), «Religion and the Human Rights Movement». In AVV (ed.), *Human Rights Watch World Report: Events of 2004*, Nova Iorque.

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

MONIZ, J. B. [2012], «Secularização: início, meio e paradoxos modernos», Working Paper #13, Observatório Político, disponível em <http://www.observatoriopolitico.pt/>, última consulta em 20-09-2012.

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

NASR, S. V. [1998], «Religion and Global Affairs: Secular states and religious oppositions», in *SAIS Review*, vol. 18, n.º 2, pp. 32-37

PADOVESE, L. [2003], «Caridade». In AAVV (eds.), *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*, 2ª ed., São Paulo: Edições Loyola, p. 94.

PARLAMENTO [2012], «Prémio Direitos Humanos 2012», 10 de Dezembro. Disponível em <http://www.parlamento.pt/>, última consulta em 14-03-2015.

PAULO VI, P. [1964], «Constituição Dogmática *Lumen Gentium* – Sobre a Igreja». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [1965a], «Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* – Sobre a Igreja no Mundo Actual». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [1965b], «Decreto *Perfectae Caritatis* – Sobre a Conveniente Renovação da Vida Religiosa». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [1967], «Carta Encíclica *Populorum Progressio* – Sobre o Desenvolvimento dos Povos». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [1971], «Carta Apostólica *Octogesima Adviens* – Por Ocasão do 80º Aniversário da Encíclica *Rerum Novarum*». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

_____ [1977], «Mensagem para a Celebração do X Dia Mundial da Paz». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

PIO XI, P. [1931], «Carta Encíclica *Quadragesimo Anno* – Sobre a Restauração e Aperfeiçoamento da Ordem Social em Conformidade com a Lei Evangélica no XL Aniversário da Encíclica de Leão XIII *Rerum Novarum*». Disponível em <http://www.vatican.va>, última consulta em 14-03-2015.

ROBERT, J. [2001], «Auge y decadencia del concepto de pobreza en Occidente», in *Thinking After Illich*, Bremen, pp. 1-6.

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

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

SILVA, M. *et al* [2012], «A Crise e a Esperança: O Papel da Igreja – orientação e proximidade». *Semana Social: Estado Social e Sociedade Solidária*, Porto, 22-25 Novembro. Disponível em <http://semanasocial.pt/2012>, última consulta em 14-03-2015.

TEIXEIRA, A. [2009], «Os “mundos sociais” da acção sócio-caritativa», in *Communio*, ano XXVI, n.º 2, pp. 209-222.

