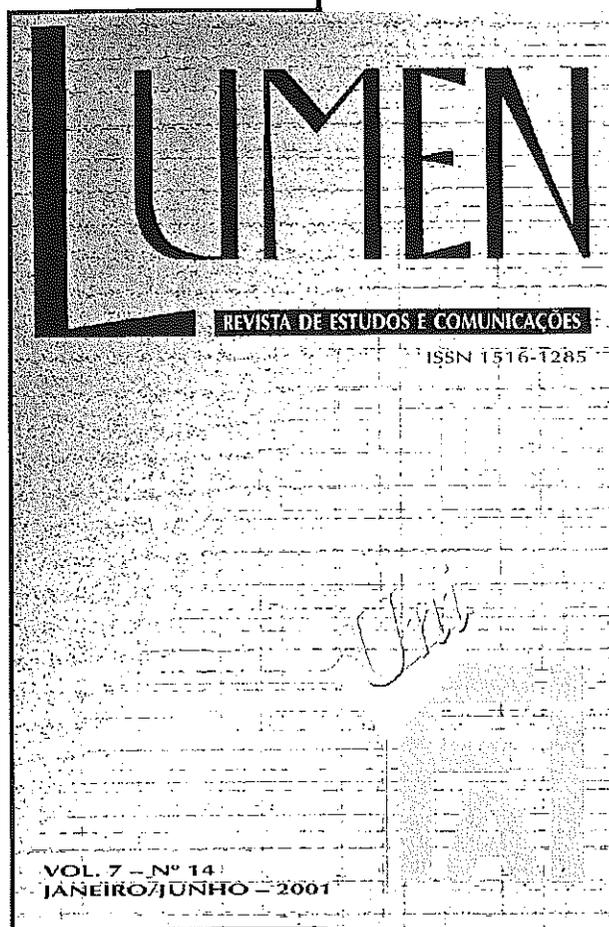


ASSINE A REVISTA



E fique por dentro dos temas mais atuais nas áreas de Filosofia, Pedagogia, Letras, História, Geografia, Administração, Matemática, Ciências Contábeis, Secretariado Executivo, Turismo, Ciência da Computação, Sistema de Informação, entre outras.

**INFORMAÇÕES E ASSINATURAS:**

Tel.: (11) 274-8600 r.33 ou 274-8555 r.43 - Fax: 272-7630 - Av. Nazaré, 993 - Ipiranga

## A CARIDADE E A ÉTICA DA VIDA

*Côn. Dr. José Adriano*

### 1 - ANTROPOLOGIA: CARIDADE E IDENTIDADE DO CRISTÃO

O homem é a criatura que, pelo fato de ser aquilo que é, se preocupa com sua existência. Heidegger afirmava que em nenhum período, por número e variedade, as noções antropológicas têm se igualado àquelas de que hoje dispomos<sup>1</sup>. De fato, em nenhum período, o homem se tornou objeto de tantas questões quanto no nosso tempo. Há, pois, uma simultaneidade de interesse e de ignorância a respeito do homem.

A problemática sobre o homem amadurece, historicamente, quando a ordem social se torna instável e quando a essa estabilidade soma-se a estabilidade dos valores éticos. A crise energética, a ameaça nuclear, a ecologia, os limites do desenvolvimento e as ideologias colocam a sociedade em confronto consigo mesma, com uma tremenda perda de identidade da pessoa, enquanto ser social.

É evidente que essa situação cultural e social influi profundamente no cristianismo, à medida que os cristãos são pessoas do seu tempo, compartilhando do ambiente em que vivem. Os cristãos, organizados em comunidades, ao procurar solução para os graves problemas humanos, buscam também aí sua identidade. O evento cristão se revela, historicamente, no mistério da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo; e a experiência cristã é definida pelo acolhimento na fé do *kerigma* de que Jesus morreu e ressuscitou pelos homens. Por isso, o cristão se qualifica pela sua conversão a Cristo e pelo seu testemunho do Ressuscitado no mundo.

<sup>1</sup> *Sein und Zeit* I, Halle 1941, p. 12.

A experiência cristã atinge o homem em seu nível consciente, no íntimo de seu tecido histórico. O evento cristão não se justapõe à história nem lhe é um enxerto acidental e, tampouco, segue paralelo à história; mas realiza um *corte*, assumindo-a. Portanto, a Revelação não pode ser medida sob outro critério que a si mesma, isto é, Cristo; de outra parte, enquanto revelação histórica, não pode ser consciente de si mesma, senão no atuar-se histórico. Assim, dado que a Revelação acontece na história, é nessa mesma história que o cristão se coloca ao lado de outras formas de viver e atuar, deixando-se analisar e julgar. Enquanto professa sua fé, responde pelo testemunho às exigências de sua época, conservando, muitas vezes, a novidade cristã diante de outras religiões e diante da sociedade leiga. De fato, é no agir e interagir com outras forças morais, religiosas e sociais, que o cristão busca sua identidade, sua especificidade e sua originalidade.

A categoria de especificidade requer um esforço de redução a uma unidade onicompreensiva, por isso, a busca da identidade cristã é aproximação à verdade, pois a verdade é também simples e onicompreensiva; assim, a identidade cristã não pode emergir senão num processo dinâmico de comunhão como prática da caridade, isto é, de amor de uns pelos outros (cf. Jo 13,35)<sup>2</sup>.

### 1.1 O outro: intersubjetividade e amor

Com Levinas<sup>3</sup>, apreendemos o significado do outro: o outro é revelação. O aparecer do outro no horizonte da experiência do “eu” produz uma descoberta que conflita com a vontade de poder e com o mito da totalidade. Meu irmão é para mim uma experiência original, um “outro eu”. Eu não o escondo nem o revelo. Ele se revela como totalmente outro. Ele não é para mim uma

<sup>2</sup> É preciso, no entanto, não confundir o *primado da caridade* com uma *reductio ad caritatem* da verdade cristã como núcleo da teologia moral, porque a caridade possui um âmbito mais amplo e, por isso mesmo, mais ambíguo.

<sup>3</sup> *Totalité et Infini*. La Haye 1971, p. 37; Enigme et phénomène. In: *Esprit*, jun. 1965.

projeção ou uma construção do pensamento, é um “ser em realidade”. O meu “eu” não pode não reconhecer sua presença, pois ela se impõe por si, irrompendo na minha existência. O outro é, para mim, epifania.

A relação intersubjetiva com o outro é constitutiva do homem. Sua revelação é inseparável do seu reconhecimento no mundo, sendo que a única via para entrar em relação com o outro, de modo real e sem atentar contra a sua alteridade, é a ética, pois o ato fundamental da ética é o reconhecimento do outro. Reconhecer o outro é doar-se, é realizar o ato ético fundamental e original da pessoa: ser bom. É pela ética que o pensamento se faz discurso, a verdade se faz justiça e o “eu” se faz bondade. A experiência bíblica aponta para o outro com insuspeita determinação: o órfão, a viúva e o estrangeiro, na sua fraqueza, sinalizam a existência do outro interpelante do “eu”. A relação intersubjetiva, portanto, pode se chamar solidariedade.

O reconhecimento do outro – como solidariedade – acontece no mundo, na realidade concreta das necessidades, das carências e das exclusões. A solidariedade é reconhecimento efetivo e acolhimento do homem e relação ética de promoção entre os homens; isso comporta um superamento do egoísmo pessoal e estrutural. O egoísmo pode vir sob a forma de indiferença e de conflito. A indiferença diz respeito ao encontro com o outro, sem reconhecê-lo, caído ao longo do caminho (cf. Lc 10,29-37). O conflito, como queriam os teóricos da conflitividade (Hegel, Marx, Sartre), se assenta sobre bases sociológicas dialéticas: patrão-empregado; homem-mulher; capitalismo-socialismo, etc. A solidariedade, em contrapartida, requer a justiça e o amor. Justiça como reconhecimento da dignidade e do direito do outro, do seu ser pessoa. O amor é a experiência limite da solidariedade. É a forma fundamental de relação: só é possível se o “eu” e o “outro” comunicam entre si o mais profundo da sua realidade.

### 1.2 Amor e reciprocidade

O outro é convite ao acolhimento e promessa de reciprocidade. O “eu” é chamado a acolher o rosto do pobre, do frágil, do sem voz. O amor para com o outro se traduz em respeito, afirmação, promoção e responsabilidade.

O respeito pelo outro é a tradução mais exata do imperativo bíblico: “*não matar*” (Ex 20,13), que não é pura negação do “eu”, mas uma afirmação da vida do outro. A caridade-amor, pois, está para a vida do outro como o ódio está para sua morte. O radicalismo desse exemplo nos permite transcender uma vaga idéia do respeito ao outro, simplesmente como neutralidade ou passividade. A alteridade como respeito ao outro é obrigante: recolhê-lo caído à beira do caminho é dar-lhe vida, ser indiferente é dar-lhe morte (cf. Lc 10,29-37). Amar alguém significa reconhecer e definir objetivamente como “bom” esse alguém, afirmando a bondade da sua existência e da sua presença no mundo. Afirmar o outro como sujeito significa quere-lo como uma liberdade que livremente se projeta e se constrói. Afirmar o outro é, portanto, promovê-lo. O “eu” que ama quer, antes de tudo, a existência do “tu” e seu desenvolvimento autônomo. A assimetria entre o “eu” e o outro se torna ética. É uma reciprocidade não-sincronizada, porém responsável. Assim, a caridade-amor coloca o “eu” e o “tu” num destino comum. O primeiro, isento de narcisismo<sup>4</sup>, o segundo plenamente revelado, mostrado, epifânico.

A reciprocidade não é uma comunhão simbiótica, mas, sim, fundada numa troca capaz de manter na relação a respectiva identidade dos parceiros como sujeitos livres de um desejo original. O imperativo ético negativo “*não matar*” (do AT), característico do respeito, se torna a “regra de ouro” positiva “*faça ao outro aquilo que deseja que seja feita a você*” (do NT), condição para a verdadeira reciprocidade, pois introduz o *dom* como ato humano e humanizante, sinal e fonte de reconciliação.

<sup>4</sup> Prescindindo da origem freudiana do uso psicanalítico do Mito de Narciso (S. Freud, *Introdução ao Narcisismo*, 1914, apud MIGONE, Paolo. Il concetto di Narcisismo, in: *Il ruolo Terapêutico*, 1993, n° 63, 37-39, *Psychomedia Telematic Review*, acesso: <http://www.psychomedia.it> em 28/5/2001), entendemos com o termo, “narcisismo”: incapacidade de relação do “eu” com o mundo externo, fechamento egoísta ou egocêntrico, um “bastar-se a si mesmo”, impossibilidade de reconhecer o outro como igual, semelhante. O narcisismo pode ser individual ou coletivo, grupal ou tribal, social ou religioso. Hoje, pode-se afirmar que há um narcisismo social manifesto como desvio do propósito das ciências, como corrupção na política, como integrismo na religião, como burocracia na democracia, como capitalismo na economia e como ideologia no pensamento.

## 2. SAGRADA ESCRITURA

### 2.1 O amor interpelante de Deus para com os homens no Antigo Testamento

No AT o amor de Deus é celebrado mais como existência de Deus para o povo eleito do que como sentimento humano para com a divindade. O amor, nesse contexto, tem uma dimensão comunitária e também pragmática, o que permite afirmar que o amor veterotestamentário possui uma determinação ético-social ao qual se pode referir a ação concreta. A ação amorosa de Iahweh se explica com o amor que ele tem pelo seu povo (cf. Jr 31,3; Os 11,4), experimentada e conhecida no comportamento desse mesmo povo (cf. Jr 2,2).

Assim, nos profetas, há um evidente progresso na exaltação do amor de Deus pelo povo. O amor é sinônimo do interesse de Deus pela sorte de Israel. Na base da eleição de Israel e da Aliança estava o amor operante de Deus, explicável mediante clausula jurídica (Os 3,1). Oséias, por exemplo, exprime o conceito do amor de Deus de modo a pensarmos no amor paterno (Deus) para com o filho (Israel) (Os 11,1-3). O amor de Deus é superior àquele dos homens porque é misericórdia. O povo, embora indigno, é predileto, objeto do amor de Deus que, ao amar, revela sua divindade e sua santidade (Os 11,7-9).

Jeremias, por sua vez, introduz o tema do adultério do povo (2,5; 3,1), que leva a distinguir o primeiro amor da infidelidade (2,2). Iahweh é fiel ao seu amor (31,3). Ele ama o povo como se ama o filho primogênito (31,9.20), como o primeiro amor da juventude (2,2). Ezequiel, no capítulo 16, também desenvolve a metáfora do matrimônio de Deus com o povo que, embora seja esposa infiel, recebe a promessa de uma aliança eterna. No capítulo 34, Deus, por amor, é o verdadeiro pastor de Israel, aquele que se preocupa com as ovelhas mais frágeis do rebanho.

Em Isaias, Deus é aquele que age para reconduzir a si todos os desgarrados (43,5; 49,15; 51,7; 62,4; 63,9). Está presente, também, a metáfora do adultério (50,1; 57,7-10) e do pastor (40,11; 49,9), corroboradas pelas repetidas afirmações sobre a eminente obra de libertação da parte de Deus, *goel* do

povo (41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4). Pelo amor, Deus tem continuamente o povo presente a si, pois mesmo que uma mãe esqueça os filhos, Iahweh não esquecerá Sion (49,15; 66,13). O Deuteronomio apresenta um conceito ético-teológico de um amor verdadeiro e sincero. O amor de Iahweh, subtraído à esfera da sensualidade, se torna um símbolo teológico da razão fundamental pela qual Iahweh age em favor de seu povo (Dt 7,8.13; 23,6; 30,16.20). Dessa forma, o amor de Deus é o *arquétipo* de todo outro amor. É um amor espontâneo, mas que exige que o povo amado seja ligado unicamente ao seu Deus.

Na literatura sapiencial, o amor de Deus está expressamente presente sem a interferência das imagens de paternidade ou casamento (Sl 47,5). Deus ama todos os seres criados (Sb 11,24); ama a cidade santa (Sl 78,68; 87,2; Eclo 24,11, Sb 16,26); ama Moisés (Eclo 45,1); Samuel (Eclo 46,13); Salomão (2Sm 12,24); ama as pessoas que agem bem (Pv 3,12; 8,17; 15,9; Sl 146,8-9; Sb 4,10; 7,28).

### 2.1.1 A reciprocidade do amor do homem para com o amor de Deus

Jr 2,2 postula a reciprocidade do amor entre Deus e o povo, superando a consciência da sua transcendência, sem destruí-la. O Deuteronomio desenvolveu um código de leis onde a doutrina do amor para com Deus encontra a sua expressão mais explícita: o código da Aliança (13,4; 19,9), o discurso introdutivo (5,10; 6,5; 7,9; 10,12; 11,1.13.22), a exortação final (30,16.20). A mais límpida e pura formulação do mandamento está em Dt 6,5 onde o homem deve amar a Deus com todo o coração (*lebab*), com toda a alma (*nefesh*), com toda a força (*meod*). A tríplice repetição do termo “todo” (*kol*) revela que no amor a Deus está empenhada a totalidade da natureza humana. O deuteronomista buscava ensinar a Israel, com critérios pedagógicos, as obrigações conexas com o amor para com Deus, um amor não mais entendido no sentido primitivo de emoção sensual, mas moldado em termos de obediência e de ação justa, conforme o agir de Deus para com Israel.

### 2.1.2 O homem responde ao amor de Deus, amando o próximo

O AT ensina que o dever de amar a Deus deriva do dever de servi-lo o que, necessariamente, inclui o dever de amar o próximo. É um serviço que é realizado como imitação do agir divino. É condição indispensável para essa imitação – agir como Deus – que o amor do próximo derive do amor para com Deus. É, de fato, na noção de *hesed* (benevolência) que essas duas realidades (amor de Deus e do homem) se encontram: conhecer Deus é aprender a conhecer e praticar a virtude fundamental (justiça) que regula a vida social, transformando-a em fraternidade.

Os profetas, por causa do amor de Deus, defenderam com vigor o direito dos pobres e dos oprimidos. Para eles, a ajuda ao pobre é considerada o princípio fundamental do vínculo, sólido e fecundo, da ação concreta que liga Deus ao seu povo e o povo ao seu Deus. Os profetas ligavam amor fraterno com o amor de Deus pelo seu povo: como Deus observa a justiça (*sedeq*) e o direito (*misp*at), a benevolência (*hesed*) e a misericórdia (*rahamin*) (cf. Os 2,21); como Deus pratica *hesed*, *misp*at e *sedaqah* (cf. Jr 9,23); como Deus ama generosamente (Os 14,5); também os fiéis praticarão *hesed* (Os 6,4), *misp*at e *hesed* (Os 12,7), *sedaqah* e *hesed* (Os 10,12), *hesed* e *'emet* (Os 4,1), *misp*at e *'ahabath hesed* (Mq 6,8).

A motivação do amor fraterno não é, pois, encontrada na lei ou no culto, mas em Deus que se revela. O amor fraterno é como a extensão aos homens da salvação recebida como dom de Deus e por essa salvação é normado. A norma do amor fraterno é ser ele dirigido, preferencialmente para aqueles que necessitam de justiça: o oprimido, o órfão, a viúva (Is 1,17), o estrangeiro, o órfão, a viúva, o inocente (Jr 7,6; 22,3), o oprimido, o faminto, o sem-teto, o nu (Is 58,6). Isso exige o reconhecimento do homem enquanto homem; no rosto do órfão, da viúva, do oprimido, do estrangeiro, do nu, resplende a presença de Deus como imperativo da justiça. O amor do próximo é, nesse caso, a mediação privilegiada do amor de Deus.

O Deuteronomio, por sua vez, mostra uma tendência para a conduta inspirada pela consciência da dignidade humana. Distingue a mulher dos demais bens (5,21); ao lado da responsabilidade coletiva, coloca-se a responsa-

bilidade individual (Dt 24,16); à pena de morte é colocado um limite (25,3); o escravo fugitivo é protegido (23,16); o dízimo serve a uma finalidade caritativa (14,22-29; 26,12-15).

O Levítico dá a regra de ouro da caridade: "amarás o teu próximo como a ti mesmo" (19,18). O amor aqui não é um ato de humanidade, mas de obediência à ordem de Deus. Embora, nesse caso, o próximo se trate de um membro do povo de Israel, Jesus, no Novo Testamento, o aplicará a todos, até mesmo aos inimigos. O amor ao estrangeiro (Lv 19,34; Dt 10,9) é uma extensão do amor para com Israel. O estrangeiro é a pessoa que não faz parte do clã, da nação, da pertença ao grupo, da religião, mas é um outro ser humano e, como tal, é igual ao próprio Israel que foi estrangeiro no exílio.

Os sapienciais, embora não trazendo uma noção universalista de próximo, exortam à generosidade para com ele: louvam os afetos familiares (Pv 13,24; Rt 4,15; Eclo 30,1) e a amizade (Eclo 6,5-17; 12,8; 22,19-25; 37,1-6; 13,15). Nos sapienciais, como em todo o Antigo Testamento, o conceito de próximo diz respeito à comunidade nacional e se define pela Aliança. Os de fora da Aliança são estrangeiros.

## 2.2 O amor-ágape no Novo Testamento

### 2.2.1 Sinóticos: o amor de Deus pelos homens

O amor de Deus se revela em Cristo, colocando o homem numa situação de filho e recapitulando a lei no mandamento do amor. O verbo *agapan* está constantemente nos lábios de Jesus. Deus é apresentado por Mateus como *perfeito* (5,48) e por Lucas como *misericioso* (6,35; 36); a sua benevolência se volta aos discípulos de Jesus (Mt 6,8) e a todos os homens (Mt 5,48; Lc 6,36), atingindo-os em sua situação de pecadores (Lc 11,13; 6,35; Mt 5,45). Esse é o modo de Deus ser: ele não é o ser supremo e impassível dos estóicos, mas Jesus o revela como habitualmente misericordioso, capaz de transformar radicalmente a situação do homem.

O amor de Deus é direcionado a homens pecadores, por isso esse amor se revela como misericórdia e perdão. Assim, todos os momentos em que se fala do amor de Deus e da relação entre Deus e o homem e entre os homens culminam sempre na exortação à misericórdia (cf. Lc 10,27-38; Mt 5,7.43-48; 6,14; 7,1; 18,21; Mc 11,25). A vinda do Reino sobre a terra é a oferta mesma do perdão a todos os homens (Lc 1,10; Mt 10,6; 15,24).

O perdão de Deus não é só um anúncio, mas cria uma nova realidade no homem, dando origem a um novo ordenamento, capaz de superar as antigas estruturas e, ao mesmo tempo, criando nova possibilidade: a paternidade divina como uma nova relação de Deus com os homens, como pressuposto de uma radical transformação desse mesmo homem (Mt 5,16.45.48; 6,1.4.8.16; Mc 11,25; Lc 6,36).

No Filho Unigênito, o amor de Deus pelos homens não permanece apenas como uma mensagem revelada, mas se torna uma revelação histórica como na parábola dos vinhateiros homicidas (Mt 12,6; Lc 20,13). O Filho vem no momento culminante da história humana para condenar o mundo com a sua morte e pôr os fundamentos de uma nova realidade (Mc 12,8). No rosto de Jesus, revela-se o amor misericordioso do Pai pelos homens (Mc 10,21). Vindo ao mundo para fazer a vontade de Deus, Jesus revela que tal vontade não consiste em deixar-se servir, mas servir ao próximo (Mt 20,25; Lc 22,24; Mc 10,42); não consiste em ser poderoso com os poderosos do mundo, mas no tomar sobre si as nossas enfermidades (Mt 8,17), no tornar-se escravo até a doação da própria vida (Mt 20,28; Mc 10,45; Lc 22,27).

Em Cristo, Deus não atinge o homem numa situação de neutralidade, mas na sua verdade. A verdade do homem é de ser pecador, submetido à lei e sujeito à morte e, ao mesmo tempo, amado por Deus e chamado à vida da ressurreição. É nessa situação que Deus se faz solidariedade. A solidariedade com os publicanos e com as prostitutas, o perdão dos pecados, a cura dos leprosos, dos paralíticos, dos possessos, dos coxos e cegos, a ressurreição dos mortos, a preferência pelos simples, pela mulher e pelas crianças são revelações essenciais do amor de Deus em Cristo.

A vida de Cristo, como caminho em direção à paixão e morte, é o sinal supremo do amor de Deus como assunção do destino do homem: a cruz revela

o rosto de Deus como aquele que não quer a própria salvação (Lc 23,37.39; Mc 15,19; Mt 27,39), mas somente a salvação do homem (Lc 23,34); sobre a cruz revela-se o rosto de Deus e a verdade do homem, na coincidência do abandono sacrificial à vontade do Pai com a autodoação total ao homem pecador.

Jesus tende a associar ao seu *ser para o Pai e para os homens* aqueles que crêem nele: além da palavra e dos milagres e antes da lei existe o *seguimento* (Mt 19,18; Lc 18,18; Mc 10,1). O seguimento de Cristo comporta um momento de separação radical (Mt 10,37; Lc 14,26), uma renúncia que não deve ser vista como auto-aperfeiçoamento moral, mas em vista da participação no destino de Jesus: tomar a cruz e perder a própria vida para viver depois de havê-la perdido (Mt 16,24; Lc 17,33; 9,23-27; Mc 8,34-9,1).

Nos Sinóticos, a lei do amor é recapitulada no maior mandamento: *Amarás o Senhor teu Deus de todo o coração, de toda a alma, com toda a tua força e de todo entendimento; e a teu próximo como a ti mesmo* (Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28). Assim, Jesus se insere na tradição de seu povo, sintetizando a lei a um mandamento principal e identificando esse mandamento com o amor de Deus e do próximo. Os Sinóticos não reduzem os dois preceitos um ao outro. Os preceitos são apresentados como citações do AT, mas agora inseridos no contexto da nova situação de amor solidário criada por Cristo. A parábola do Samaritano (Lc 10,29-37) com o imperativo da misericórdia é, nesse sentido, paradigmática do amor no NT. Deve-se, também, refletir sobre o *amor pelos inimigos* (Mt 5,43-48; Lc 6,27.35) e, do mesmo modo, situar a *regra de ouro* com sua formulação positiva (Mt 7,12; Lc 6,31) no contexto do *Sermão da Montanha*.

### 2.2.2 Paulo: o mistério do amor de Deus revelado em Cristo

Paulo descreve, com perfeita clareza, a nova situação criada pelo ato do amor de Deus (Rm 8,28-31). O conceito paulino do *agape theou* indica a soberana vontade de Deus que se volta ao mundo dos homens e nele opera a salvação (cf. Hino inicial de Efésios). A iniciativa é de Deus. O seu desígnio

e a sua chamada têm um valor absoluto; dele provém tudo aquilo que pode chamar-se *ágape* (Rm 8). O amor de Deus se manifesta no amor de Cristo: *Deus demonstra o seu amor para conosco pelo fato de Cristo ter morrido por nós, quando éramos ainda pecadores* (Rm 5,8; 8,32; Cl 1,13; Ef 1,6). O amor de Deus e o amor de Cristo são, fundamentalmente, a mesma coisa.

A suprema revelação do amor do Pai em Cristo se dá no sacrifício da cruz; por isso, torna-se o fato central da história do mundo: *... não poupou seu próprio Filho e o entregou por todos nós* (Rm 8,32; 5,6-11; 2; Cor 5,14-21; Cl 1,20). O caráter sacrificial da morte de Cristo, acentuado por Paulo, associa *agapan* a *paradidonai* (Gl 5,2.25; 2,20; Rm 8,32.39). A cruz não é só a revelação do amor de Cristo, mas a demonstração atual da caridade do Pai (Rm 5,8). Na origem do dom do Filho está o amor fontal do Pai (Ef 2,4), *mistério escondido pelos séculos eternos* e manifestado em Cristo por *revelação* (Rm 16,25; 1Cor 2,7; Ef 3,9; Cl 2,2-3). Para Paulo, portanto, a realidade de Deus permanece inacessível em si mesma e se aproxima dos homens ao revelar-se.

O originário de Paulo é a ligação da *caridade ao Espírito* e a idéia de uma *caridade no Espírito* (Cl 1,18). A mediação pneumatológica permite a Paulo um mais ágil e claro superamento das tentações moralísticas que tendem a reduzir o mistério de Cristo ao âmbito do exemplarismo, tornando possível uma assunção completa das potencialidades criativas do amor humano como fruto do Espírito (Gl 5,22). A relação de santificação (Rm 15,16) entre Espírito e pneuma humano demonstra como o *ágape* de Deus em Cristo atinge o homem não nas suas obras, mas no *pneuma*, isto é, na fonte criativa do agir humano. O pneuma humano é, dessa forma, resgatado da escravidão da objetividade das obras da lei e radicado na fonte originária que é o Espírito de Cristo.

É o Espírito que faz surgir a *nova criatura*. Pela incorporação a Cristo, Deus chama os eleitos a serem imagem do Filho (Rm 8,29). A novidade da nova criação consiste em viver como filho de Deus em Cristo (Fl 2,5) e, viver como filho, consiste essencialmente na caridade, porque Cristo é a revelação e o dom do amor do Pai (Ef 5,2). Isso não pode acontecer sem o livre acolhimento da parte do homem, pois todas as obras de Deus supõem a

colaboração do homem. Deus suscita no homem a fé com a qual este se abandona totalmente a ele. A doutrina paulina sobre a absoluta prioridade da fé com respeito às obras da lei, desenvolvida amplamente na Carta aos Romanos e na Carta aos Gálatas, é insuperável e normativa. A soberana chamada de Deus é a chamada à liberdade. Deus quer o homem livre, porque o quer *novo*. Esse princípio é fundamental para a compreensão daquilo que o Apóstolo disse a respeito das relações entre amor ativo de Deus e amor humano: a radical libertação se dá na morte sacrificial de Cristo (2Cor 5,14-15) que se torna, por isso mesmo, normativa para o crente (Rm 15,1-3; Fl 2,27).

Quanto à caridade fraterna, a inexauribilidade do amor de Deus (Cl 3,3) se concretiza na solidariedade num só corpo (1Cor 12,13). Para Paulo, não se pode viver como filho de Deus senão como irmão (Ef 4,1-6; Fl 2,1); o fato de viver a mesma caridade (Fl 2,2) não pode não se traduzir na promoção do Espírito de Jesus em todas as relações humanas (Cl 2,19; 3,14; Ef 4,3). Toda a vida do cristão está unificada no mandamento do amor, plenitude da lei (Rm 13,10). Caminhar na caridade fraterna (Rm 14,15; Ef 5,2) é sinônimo de caminhar em Cristo (Cl 2,6; Fl 2,1-5) na fé (1Cor 5,7) e na vida nova (Rm 6,4), segundo o Espírito (Rm 8,4; 2Cor 12,18; Gl 5,16).

O interesse maior de Paulo se concentra no amor fraterno (Gl 16,10). O amor para com o próximo se torna agora caridade para com os membros do novo povo de Deus, significando, substancialmente, fazer da caridade fraterna a norma fundamental da própria vida. Os *outros* (1Ts 1,3; Rm 12,10.15; 13,8; 14,13; 15,7; Gl 5,13) são os *vizinhos* no sentido espacial e religioso; o *próximo* (Rm 13,9.10; 15,2) são os irmãos aos quais o Apóstolo dá o nome de *santos* (Rm 12,13; Cl 1,4; Ef 1,15). O amor ao próximo se opõe ao egoísmo (Rm 15,1; 1Cor 13,5; Fl 2,4) e não possui nenhuma afinidade com a lógica do mal (Rm 12,9; 13,10). A caridade fraterna se caracteriza, de fato, pelo acolhimento, que não é somente hospitalidade (Rm 12,13), mas amor ativo e generoso (Rm 14,1). O escopo do acolhimento generoso é a solidariedade recíproca com o próximo em termos de *koinonia* (Rm 12,13; 15,26; 2Cor 8,4.9.13; Fl 2,1). A *koinonia* exige ser realizada na verdade (Ef 4,15) e na busca do verdadeiro bem (Rm 12,9.17).

Para Paulo, a comunhão de caridade fraterna não é uma relação espontânea, mas é liberada pela mediação da fé cristológica e se funda na liberdade e na autonomia da pessoa (1Cor 9,19), liberdade que encontra salvação no serviço (*douleuein*). Compreende-se, portanto, que, de uma parte, a caridade – enquanto atualiza a fé – é irreduzível à lei, de outra parte, seja o cumprimento da lei (Rm 13,10). O amor fraterno encontra sua determinação última no *kairós* cósmico-histórico (Gl 6,10; Rm 13,11), por isso a fraternidade é o único comportamento lógico que traz consigo o futuro nesse período decisivo entre a cruz e o fim (*telos*). A fraternidade está fundada na cruz e se realiza na disposição ao serviço e ao sacrifício (Gl 5,25; Rm 12,9; 1Cor 13,4), em meio a uma comunidade que deve a sua existência à misericórdia de Deus e ao sacrifício de Cristo (Fl 2,1; 1Cor 8,11; Cl 3,14). A vida cristã é o desprendimento e o colocar em obra da caridade, um construir a verdade do homem como caridade (Ef 4,15; Rm 12,10). A caridade se define, desse modo, como tensão verso o seu fim último: o amor do cristão, que é aquele amor de um peregrino que tende à sua meta. De fato, o *ágape* está sob o signo do *telos* (1Cor 13). Não somente os carismas, mas também a fé e a esperança vão cessar; somente a caridade permanecerá porque ela transcende o tempo e é eterna. É uma relação de comunhão que a morte não destruirá; antes, é a caridade que assegurará a salvação definitiva (1Cor 13,12).

### 2.2.3 João: o amor de Deus em Cristo pelo mundo

*Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho Unigênito, para que todo o que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna* (Jo 3,16; 1Jo 4,9). Desse texto basilar derivam duas conseqüências: a primeira é que a origem do evento salvífico é o amor de Deus, a segunda, é que Jesus ama o Pai (Jo 14,31) e que esse amor não é só mera ligação entre Pai e Filho, mas recíproca imanência (Jo 10,30). É um amor permanente, ativo e recíproco (Jo 7,18; 8,49; 14,13; 17,4; 12,18; 13,31; 15,11; 17,25).

Através do Filho, o amor divino atinge a humanidade (Jo 12,23; 14,21; 1Jo 4,9) e aqueles a quem o Pai lho deu (Jo 15,16). Trata-se de um amor de predileção, declarado, respeitoso e profundo, misericordioso e generoso. Assim

os discípulos entenderam o amor do Mestre: seu ministério como manifestação do amor e sua morte como revelação decisiva desse mesmo amor (1Jo 3,16). De fato, o amor de Jesus pelos discípulos é o mesmo amor que o Pai tem pelo Filho (Jo 15,9).

O sacrifício de Cristo é o coroamento e a fonte do amor, mediante o qual Deus realiza a salvação do mundo (Jo 13,1; 15,13; 1Jo 3,16). A prova suprema do amor infinito de Deus está no fato que o Pai entrega o Filho à morte para a salvação de todos. O Filho realiza a propiciação não só dos nossos pecados, mas dos pecados de todo o mundo (1Jo 2,2; 4,10). A caridade do Pai que sacrifica o Filho pela salvação do mundo não permanece exterior aos homens: *vede que prova de amor nos deu o Pai, que sejamos chamados filhos de Deus...* (1Jo 3,1)

Deus é amor (1Jo 4,8.16); Deus é puro Espírito (Jo 4,24); e ninguém contemplou a sua natureza invisível (1Jo 4,12). Assim, o amor não é um atributo da substância divina, nem é a sua essência, mas é o nome de Deus que se revela na história. E é na história que Jesus se apresenta como a personificação do amor; se Cristo é amor, o é também o Pai que o doa (1Jo 3,16; 4,9). O Deus vivente é amor em ato, historicizado. Conseqüentemente, a carta de identidade do cristão será de ser *aquele que ama* (1Jo 4,21; 5,1; Jo 13,25; 5,42); *aquele que permanece na caridade* (1Jo 4,16). Filho de Deus é, pois, aquele que ama em. Nesse sentido a caridade é o elemento determinante para o julgamento do pecado e da vida (1Jo 3,14; 2,10). A vida que vem de Deus é inconcebível sem *operar a caridade* em favor do outro. A fé é também ação; é amor para com os irmãos, e esse amor dos irmãos é o conteúdo da ação. Portanto, nascer de Deus e amar são a mesma coisa (1Jo 3,14), logo, o progresso da vida em Cristo se mede pelo progresso da caridade.

A caridade fraterna é a atividade característica dos cristãos nesse tempo de expectativa da parusia. O amor do próximo em geral, e dos pequeninos em particular, explica a importância extrema com a qual a caridade se reveste no cristianismo primitivo. O amor fraterno constitui a ligação entre o tempo presente e aquele futuro. O *ágape* é o que há de mais original e, também, de normalidade no agir cristão no tempo da ausência física de Cristo. Jesus dá

um mandamento que vem do mundo futuro da ressurreição e a ele conduz. O tempo da Igreja é o tempo da *ausência* do Mestre, mas no seu amor fraterno os discípulos continuam o *ágape* de Cristo pelos homens. O amor fraterno fecha o círculo da relação entre o Pai, o Filho e seus seguidores: o crente deve amar os irmãos não só porque Deus se revelou como amor, mas também porque conhece o Deus-amor através do dom do Espírito Santo.

### 3. TEOLOGIA: ELEMENTOS PARA UMA REFLEXÃO

#### 3.1 Fé e práxis: a absoluta prioridade de Deus

A fé, como sabemos, não tira o crente da realidade da existência histórica. A fé é o início de um sentido novo para a história, agora vivida como reciprocidade, dom e conversão (*metanoia*). O objetivo da fé consiste no reconhecimento de Deus como Pai, aceitando dele o dom da condição filial. É um itinerário de identificação com Jesus, através da ação do Espírito Santo. É uma obra de graça, na qual o nosso projeto se insere na economia do dom.

Muitas vezes, o crente é tentado a encontrar Deus no prolongamento do êxito de seu pensar e agir como justificação das suas racionalizações, em vez de ir à raiz de seu ser. Desse modo, corre o risco de ensejar da fé uma segurança sobre a vida, negando os limites e acobertando as deficiências. Uma imagem idealizada realiza uma projeção perfeita do indivíduo que se torna, por isso mesmo, objeto de sua própria fé. Por isso, deve-se pensar a fé como *metanoia*, como conversão, como um sair de si para o outro absoluto: Deus. A fé é uma *metanoia* em ato que consiste numa transformação da economia narcisista construída pelo homem, em renúncia e conseqüente assunção da verdade de Deus. A polêmica de Jesus contra os fariseus e a polêmica paulina contra as obras da lei não deixam dúvida a esse respeito.

A fé é, pois, a inteligência da caridade. É a força (*energheia*) daquela potência operativa, capaz de reconduzir as obras à sua raiz original: o agir de Deus no agir do homem que tem a *metanoia* como a mais pura expressão. Além da conversão quanto às obras, há que se considerar também aquela do

*logos*, ao qual adere o pensamento e a razão humana pelo anúncio da Palavra. Embora sofrendo pela não-evidência de seu objeto, a fé convida a razão a uma aventura inédita, livrando o homem quanto à escravidão imposta pela certeza objetiva. Do mesmo modo, há que se pensar na *metanoia* do *éthos*, pois crer não é fundar-se nem sobre idéias nem sobre sentimentos, mas é fundar-se sobre a presença inefável de Deus.

A fé postula a superação da práxis como uma sua inicial aceitação e progressiva libertação. A fé é uma práxis radical que, no entanto, não se identifica com a práxis histórica. É certo que a experiência cotidiana do mal histórico empenha eticamente o homem. Como, porém, o esforço ético depende da responsabilidade do homem diante do mal, o homem ético é acompanhado da tentação de projetar um ideal de salvação por si. A fé, ao contrário, tem origem como resposta à proximidade de Deus; por isso livra o empenho ético dos cuidados com a própria salvação, confiando-a a Deus. O esforço ético não é negado, mas superado na passagem da *metanoia* moral para a *metanoia* ontológica. Em nível de *metanoia* moral, é ainda o homem que tem a iniciativa da conversão; em nível da *metanoia* ontológica, o homem é conversão e oblação total. A fé se põe como convite para uma libertação radical: libertação do querer humano em vista de uma intencionalidade infinita. Assim, a *metanoia* não é negação, mas afirmação da subjetividade: o homem descobre que não é o ser empírico o lugar do eu, mas o eu é o lugar do ser empírico. O homem, pela fé, é libertado de compreender-se como autoconsciência e colocado como *pessoa* em relação a Deus, como “lugar” de Deus, um Deus que se revela como totalmente outro, numa transformante comunhão pessoal de amor (*koinonia*).

### 3.2 A mediação cristológica no Espírito Santo

O totalmente outro, agora visível e palpável, é Jesus Cristo. Com sua encarnação, morte e ressurreição, ele revela o rosto de Deus, o seu próprio rosto. A encarnação, ato de fé no homem, é realização, práxis de Deus. Na encarnação, Deus transcende a transcendência na qual a razão humana pretendia isolá-lo, afirmando sua verdadeira transcendência na solidariedade com

o homem. A encarnação de Deus na existência humana não modifica o amor divino, mas o conduz à plena revelação. Se o pecado reduz a imagem de Deus no homem ao silêncio sem, no entanto, destruí-la, Deus alcança o homem no abismo de sua alienação. Em Cristo, vivendo a alteridade daquele que ele colocou *fora de si* como o seu “outro”, Deus vive as conseqüências da “alteridade” que a liberdade do homem construiu como sua economia. Ao fazer isso, ele a transforma em *ágape*, verdadeira alteridade amorosa. Nesse prisma, pode-se vislumbrar a profundidade do drama da agonia do Getsemani: estabelece-se o conflito profundo entre o desejo do homem Jesus e a vontade misteriosa do Pai; Jesus mostra ser Filho de Deus, renunciando ao seu desejo para confiar-se ao desejo do Pai. Mais ainda: na cruz, Jesus vive a doação suprema acessível ao homem, assumindo conscientemente a morte.

A essência da manifestação do Espírito Santo é de ser movimento verso Jesus. O Espírito é para nós, em Jesus, o dom da existência filial; é o *dom doado*, pura gratuidade. É o dom que age no homem como dinamismo de amor: ele age no desejo humano como impulso para a vida verdadeira. Ele nos faz encontrar a nossa capacidade de liberdade e a nossa alegria, tornando-nos capazes de desenvolver a nossa condição filial. É o Espírito que nos permite chamar a Deus de Pai, de sermos comunidade de fé e que nos ensinará toda a verdade. É o Espírito que nos leva a encontrar Jesus na prática da caridade, identificando-nos com Jesus, através da prática social que tenha valor de testemunho comunitário em favor dos mais pobres. Estamos, pois, no caminho de uma redescoberta de Jesus e da edificação de uma Igreja cada vez mais fiel testemunha da ação do Espírito Santo para a salvação dos homens.

### 3.3 A sacramentalidade da caridade em Cristo, na Igreja

A ética teologal do dom não desfaz o sonho utópico de um superamento da reciprocidade entre iguais. A caridade fraterna deve consistir no acolhimento de todos aqueles que pedem, não porque foram escolhidos, mas porque são dom do Pai. A Igreja, como todo grupo social, tende a absolutizar a si mesma como sociedade perfeita, fazendo emergir a mentalidade do pertencer a grupos de elite.

A procura de Deus não pode ser uma aventura individualista, conduzida no isolamento dos outros. É uma obra de solidariedade, uma prova de verdade para o crente chamado a participar das dificuldades do tempo e aí procurar por Deus. Participando dos esforços atuais para reinventar uma linguagem e um sentido para a vida, encontraremos a possibilidade de descobrir a nossa identidade de crente. Para reconhecer Jesus, devemos identificar-nos com ele, através de uma prática que nos leve a atingi-lo lá onde ele está presente e operante, isto é, identificando-nos com Jesus, através de uma prática social que tenha valor de testemunho comunitário para com os mais pobres.

A experiência humana do amor, como toda a história, possui um significado sacramental em sentido cristão. A caridade deve liberar-se de uma certa privatização intimista para poder situar-se em nível de energia estruturante da Igreja, tanto internamente como no seu relacionamento com a sociedade mais ampla. Depois do Vaticano II, tornou-se possível falar de sacramentalidade da Igreja e da sacramentalidade de tudo o que interessa à Igreja, também da sacramentalidade da caridade, sinal distintivo e identificador dessa mesma Igreja. A caridade é, assim, como a marca, o *caráter* da sacramentalidade da Igreja. O empenho de libertação e de solidariedade, vividos no contexto do testemunho eclesial do Ressuscitado, adquire valor sacramental. Afirmar a sacramentalidade da caridade significa, ao mesmo tempo, declarar sua irrenunciável importância como mediação eclesial e escatológica.

O valor sacramental da caridade não interessa apenas à Igreja em geral, mas a cada gesto seu, tanto institucional quanto carismático. Se evangelização e sacramento são as duas vertentes mais importantes da Igreja, podemos dizer que ambas têm como forma e como conteúdo a caridade. A evangelização, conduzida através do *kerigma*, e o testemunho (*martyria*), se manifestam como anúncio da prioridade do dom de Deus em Cristo que chama os homens à solidariedade do Espírito de Jesus.

Os sacramentos pressupõem sempre a evangelização e a solidariedade eclesial e social, sendo, por isso mesmo, seu coroamento e sua promoção (*Evangelii Nuntiandi*). A economia da reciprocidade e a economia do dom constituem, ao mesmo tempo, a estrutura profunda de todo sacramento (aquilo que significam) e a transformação que veiculam nos homens (aquilo que

criam). Isso se verifica, de modo único, na Eucaristia, sinal eficaz da propriedade absoluta do dom sacrificial do Pai que oferece o Filho e que, na *epiclese* eucarística, envolve os homens na sua iniciativa de dom para a construção da solidariedade eclesial. Na Eucaristia, a *epiclese* sobre os dons é inseparável da *epiclese* sobre os participantes. Isso significa que os participantes, como acontece aos dons, devem doar não coisas, palavra ou ideologias, e tampouco doar a si mesmos, mas devem tornar-se dom ao outro. A Eucaristia se revela como *sacramento do outro*, feito irmão no sacramento.

#### 4. PARA UMA PRÁXIS ÉTICA DA CARIDADE

Nos antigos manuais de teologia moral, a caridade encontrava seu lugar seguro no quadro das virtudes. O esquema antropológico subjacente era de tipo existencialista: o homem como animal racional, ativo mediante o intelecto, a vontade e o apetite concupiscível; pautado por hábitos operativos virtuosos determinados objetivamente. Esse esquema se estendia, analogicamente, à antropologia sobrenatural, ensejando como princípio vital a graça santificante, a graça atual, as virtudes infusas (fé, esperança e caridade) e as virtudes morais (prudência, justiça, fortaleza e temperança).

O tratado sobre o agir moral esquecia o agir em sua profundidade ética, considerando somente o ato em si e não tanto a pessoa, ser em relação, e sua criatividade. Assim se falava da caridade para com Deus (amor a Deus, ofensa ao seu Nome, cumprimento dos mandamentos, pecado mortal, salvação da alma), da caridade para consigo mesmo (cuidar da alma, do corpo, dos bens naturais e sobrenaturais); da caridade para o próximo (correção fraterna, cooperação ao bem comum, esmola, amor aos inimigos, discórdia, escândalo, tentação ao pecado) com insistência sobre a *fuga mundi* e não sobre a responsabilidade para com o outro.

O discurso teológico sobre a caridade, hoje, critica o extrinsecismo que faz a pessoa gravitar, através das faculdades e dos atos, sobre a objetividade legalisticamente regulamentada; critica, também, a atomização da vida moral e contesta a antropologia de uma ética construída sobre as virtudes. Quando

a moral cristã quis propor-se como uma moral das virtudes, fez isso em base à imitação dos santos e do próprio Jesus. No entanto, a perspectiva da imitação não exaure a profundidade do mistério do pecado nem a profundidade do mistério da Encarnação, Morte e Ressurreição de Cristo. O oposto do pecado não é antes a fé que as virtudes?

A tendência moralizante pode ter sido caracterizada por uma desconfiança implícita no homem e, talvez, pela fraqueza da fé. Esse fato impedia de se assumir com coerência e com simpatia o *Eros* humano na sua inteireza e o *Ágape* divino na sua verdade. A confiança estava na capacidade em se realizar tudo, de reduzir tudo aos parâmetros já conhecidos da ordem constituída da qual emanavam os critérios éticos de valoração. Duas formas principais exprimiam a tendência moralizante quanto à caridade: a espiritualização e o pietismo. A primeira, reconhecia o papel da caridade, ao mesmo tempo, limitava-o materialmente, reduzindo seu influxo na vida moral; a segunda, de tendência individualista e dicotômica, a subtraía de sua necessária eclesialidade.

Hoje, há a necessidade de superar a *privatização* da caridade, inserindo-a na práxis eclesial e social, ainda que comporte conflitos, crises e fadigas. Para isso, a referência insuperável deve ser e permanecer sempre a realidade da pessoa, *nova criatura em Cristo*, evitando qualquer redução à lei, aos objetos morais, bem como aos atos separados da pessoa. Deve-se, ainda, entender e assumir a pessoa não como uma abstração, mas em sua concretude histórica, especialmente como *relação intersubjetiva*, eclesial e social. Uma moral que se quer centrada na caridade, não pode situar-se fora dessa relação, sob pena de ser uma não-caridade, de faltar com a verdade do homem, da Igreja e de Deus. Essa relação intersubjetiva é, obviamente dinâmica e está sempre em construção, o que equivale dizer que só é possível como *práxis*. Práxis que não deve ser entendida apenas como atividade ou ativismo, mas no sentido radical do *ser-para-o-outro*, de edificar-se juntos como pessoas socialmente abertas e criativas.

A fé cristã, atuada na caridade, exige, pois, que a relação homem-Deus, homem-homem, seja tratada de modo honesto e realístico. Honesto, enquanto suplanta o perigo de realizar apenas uma especulação teórica, e realístico, porque é convite – sem minimizar a fé – a dar testemunho da esperança e

de um sentido verdadeiro e original para a história. Exige, também, uma nova compreensão da dimensão eclesial da fé, colocando em termos de correta polaridade dialética o amor de Deus e do próximo. Isso exige o abandono das oposições entre verticalismo e transcendência como monopólio do amor de Deus, e de horizontalismo, encarnação e empenho intramundano como monopólio do amor do próximo. O amor de Deus, no sentido cristão, não pode existir senão de forma eclesial. De um lado, ele se refere intrinsecamente ao amor do próximo e é histórico, intramundano e horizontal e, de outro, o amor humano do próximo, enquanto história, não pode ser senão que transcendência. Tanto o amor do próximo como o amor histórico de Deus estão sob o julgamento da Palavra.

Assim, uma correta polaridade dialética que tende a transcrever a dinâmica da experiência, exige que se colha o caráter de práxis da fé, na qual acontece para o crente uma transformação (conversão) e o caráter contemplativo (respeito) que todo amor autêntico do próximo exige. Em linha geral, na perspectiva cristã, é urgente realizar um esforço constante de historicizar o amor do próximo em vista da conversão do crente e da comunidade dos crentes. A fé deve ser vivida enquanto fé eclesial na comunidade, mas a transformação que ocorre aos crentes não deve ser vista como fim em si mesma, segundo uma fuga espiritualística, mas deve concretizar-se em expressões sociais de amor ao próximo. Em tudo isso, é importante a centralidade do testemunho. Existe uma polaridade entre amor de Deus e amor do próximo em nível de expressão histórica que, com o testemunho, deve superar a antinomia entre verticalismo e horizontalismo, superando também o problema da superioridade de um com respeito ao outro, em favor de uma hermenêutica recíproca fundada na experiência de amor e fé.

## 5. CONCLUSÃO: CARIDADE E JUSTIÇA

Concluindo esta reflexão, devemos notar que a relação entre caridade e justiça assume uma importância particular. A sociedade atual descobre a sua identidade em referência ao modelo de justiça social que promove. Ainda que,

nesse contexto, a palavra *caridade* seja suspeita de privatização, assistencialismo ou esmola, é preciso expressar a gratuidade da qual é portadora.

Com respeito à sociedade, existem muitos problemas teóricos com implicações imediatas e práticas, como por exemplo: a relação entre estrutura e liberdade, entre direito e revolução, entre Estado e sociedade, sem falar nos problemas concretos inerentes à educação, ao trabalho, à educação, à economia, à política; outras situações como luta de classes, propriedade privada, poder político, relação entre capitalismo e socialismo, globalização, etc.

No que diz respeito à Igreja, é evidente que é sobre o terreno da luta pela justiça que ela joga toda sua credibilidade e dá o testemunho histórico do amor de Deus pelos homens. Os cristãos não podem, em absoluto, prescindir da situação histórica e do contexto em que vivem. A relação entre caridade e justiça, nesse contexto, não se coloca, para os cristãos, como um problema regional ao lado de outros, mas como dimensão global inerente a qualquer afirmação teológica e decisão histórica. Assim, há que se pensar na relação entre fé e práxis histórica de libertação, entre Igreja e sociedade, entre sagrado e profano, entre culto e justiça histórica. É imprescindível, portanto, repensar sempre de novo a doutrina social cristã na perspectiva do real sentido da caridade: amor de Deus para com o homem, amor do homem para com Deus, amor de Deus entre os homens.

Costuma-se dizer que a caridade sem justiça é hipocrisia, a justiça sem caridade é um corpo sem alma; também se diz que a justiça cria a ordem e a caridade cria a vida. O fato é que a caridade se concretiza continuamente como "fome de justiça". A caridade não pode subsistir isoladamente; existe enquanto concretizada em justiça, sendo que a realização da justiça é o seu conteúdo; de outra parte, a caridade é irreduzível à justiça, enquanto na realização da justiça emerge continuamente, do ponto de vista cristão, o julgamento do Evangelho.

A caridade, assim entendida, será sempre sacramental, isto é, sinal de credibilidade da mensagem cristã. Os cristãos, reunidos em comunidade, são chamados a tornar crível a fé pelo testemunho, vivendo-a na prática do amor (cf. Jo 13,35; At 4,3). Na oração sacerdotal de Jesus é explícita a necessidade

de dar testemunho, na ação, para que o mundo creia: *perfeitos na unidade* (Jo 17,23) e isso tem um pressuposto: *como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste* (Jo 17,21). É um itinerário de amor bem preciso: do Pai ao Filho, do Filho a nós e de nós ao próximo, o que torna crível diante do mundo o sinal do Reino de Deus que vem. Uma sociedade dirigida pela caridade já seria sinal forte do reino de Deus na terra!<sup>5</sup>.

Côn. José Adriano é doutor em Teologia Moral e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção.

<sup>5</sup> Foram consultadas, também, as seguintes obras: BRANDÃO, Junito. *Dicionário Mítico-etimológico*, v. II. Petrópolis: Vozes, 1992. p. 155-156; CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. *Caridade*. Edição Típica Vaticana. São Paulo: Loyola, passim; COMPÊNDIO DO VATICANO II: constituições, decretos, declarações: *Caridade*. Petrópolis: Vozes, 1994, passim; FIORES, Stefano; GOFFI, Tullo. *Caridade*. In: *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo: Paulus, p. 78-88; FRIES, Henrich. *Amor*. In: *Dicionário de Teologia: conceitos fundamentais da teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1970. p. 66-90; GÜNTHOR, Anselm. *Chiamata e risposta*. Roma: Paoline, 1975. p. 238-320; RAMIRES, S. *La esencia de la caridad*. Salamanca: San Esteban, 1978; ROSSI, Leandro; VALSECCHI, Ambrogio. *Carità*. In: *Dizionario Enciclopédico di Teologia Morale*. Roma: Pauline, 1974. p. 89-100; SPICQ, C. *Ágape em el Nuevo Testamento: análises de textos*. Madri: Cares, 1977; VIDAL, Marciano. *Caridade*. In: *Dicionário de Moral: dicionário de Ética Teológica*. Aparecida: Santuário, p. 74-81; VIDAL, Marciano. *Moral de Atitudes*, v.3: Moral Social. Aparecida: Santuário, 1980, p. 76-104.