

Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos

David Eduardo Lara Corredor

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano 2 – Nº 15 – 2005

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Esp. Âgueda Bichels – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dármis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho técnico-científico

Profa. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Profa. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia. A teologia como função do reino de Deus no mundo se desenvolve na esfera pública como teologia pública. Ela participa da vida pública da sociedade com a qual se compromete crítica e profeticamente, na perspectiva do reino de Deus que vem. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes

concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, se inscrevem nesta perspectiva. Eles são fruto da realização do *Simpósio Internacional O Lugar da Teologia na Universidade do Século XXI*, ocorrido, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, de 24 a 27 de maio de 2004, celebrando a memória do nascimento de Karl Rahner, importante teólogo alemão do século XX.

Fundamentação teológica dos direitos humanos

David Eduardo Lara Corredor

1. Para uma fundamentação teológica dos direitos humanos

1.1. *A necessidade de uma fundamentação dos direitos humanos*

Três são os problemas mais urgentes do mundo contemporâneo: o meio ambiente, os direitos humanos e a ética. Esses problemas deram origem a uma série de reflexões que procuram seu lugar na academia por meio dos temas da ecologia, dos direitos humanos e da bioética, sem que estes se devam constituir em disciplinas do conhecimento, mas, mantendo sua dimensão problemática, permitam ser abordados de maneira interdisciplinar.

Os direitos humanos não fogem da realidade de estarem inscritos em uma determinada área do conhecimento, com o conseqüente reducionismo na sua compreensão que não tem permitido explorar sua riqueza e alcance, pois eles têm um núcleo problemático que exige a compreensão, sob diferentes horizontes. São, porém, problemáticos, não porque não tenham sido definidos ou não se tenham consagrado em um texto jurídico; são problemáticos, porque sua essência não se reduz ao âmbito jurídico e porque seu núcleo permitiu que sejam abordados em distintas áreas do conhecimento, buscando compreender sua natureza, sua utilidade e seus benefícios perante a sociedade humana.

Agora, é preciso ter bem presente o que se pretende aqui: a fundamentação, com base no discurso racio-

nal¹. O filósofo Carlos Maldonado assinala que a necessidade de fundamentar os direitos humanos é a própria necessidade de argumentar as condições da intersubjetividade². Esta argumentação se baseia nos princípios de universalidade, validade e absolutez. A universalidade dos direitos humanos é concreta, na multiplicidade e na unidade, na diversidade de formas e modos especificamente culturais em que se torna possível a existência humana, e na unidade que exige o respeito e a dignidade dessa vida e dessa existência com um caráter exemplar para qualquer indivíduo³.

A validade dos direitos humanos tem mão dupla: por um lado, eles devem possuir uma dimensão fática (validade social) e, por outro, uma dimensão de legitimidade (validade racional ou comunicativa)⁴; portanto, a vivência dos direitos humanos não se deve reduzir ao campo cognitivo ou à sua racionalidade argumentativa, própria da racionalidade acadêmica ou da jurisprudência teórica, mas faz-se necessária sua historização pelo seu cumprimento habitual. Eles devem, igualmente, possuir um sentido⁵ para que cumpram, racionalmente, sua função integradora, para que surjam como fruto do discurso

¹ Um discurso prático é racional, na medida em que nele se cumpram as condições da argumentação prática racional. E uma consequência universal para a argumentação dos direitos humanos o é, se encontra consentimento universal num discurso, quando as consequências de sua observância geral para a satisfação dos interesses de cada um possam ser aceitas por todos (ALEXY, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*, p. 68-71).

² A fundamentação como discurso prático racional depende do estado de coisas da realidade – o real – do que foi necessariamente ordem de fundamentação. Em sentido rigoroso, trata-se de evitar que se transformem em mera questão de ideologia, de pontos de vista, de perspectivas ou de gostos e de posições pessoais. Fundamentar significa, a rigor, mostrar a necessidade de algo, não fazer com que algo se torne necessidade. (MALDONADO, Carlos Eduardo. *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*, p. 13 e 8).

³ O princípio de universalidade dos direitos humanos afirma que todos os homens têm determinados direitos. Em lugar de referi-lo a todos os homens, pode-se referi-lo também a todas as pessoas, a todos os seres racionais ou semelhantes (ALEXY, Robert, op. cit., p. 63).

⁴ Essa é a fundamentação de Habermas, aplicando os postulados gerais da ação comunicativa à argumentação jurídica: a validade de uma norma se resolve numa tensão entre facticidade ou validade social (que tem a ver com seu cumprimento, por um lado, e sua sanção ou coação que o respalda, por outro) e legitimidade ou validade racional ou comunicativa (são legítimas quando seus destinatários podem sentir-se, ao mesmo tempo, como autores racionais dessas normas, pois reproduzem o procedimento argumentativo e consensual da razão comunicativa) (GARCÍA AMADO, Juan Antonio. *La filosofía del derecho de Habermas y Luhmann*, p. 18-9).

⁵ A realidade acarreta sua própria exigência de explicitar-se em relação sentido e, inversamente, quando não se explicita, pode-se duvidar que exista tal realidade (SOBRINO, Jon. *Liberación con espíritu*, p. 15).

racional (baseado no entendimento como fonte da legitimidade da norma) e de um processo participativo (fruto da vontade e do consenso de seus destinatários)⁶.

Finalmente, a absolutez dos direitos humanos – o *ab-soluto* – significa que sua realidade não se pode dissolver, não pode reduzir-se ao discursivo; a origem e a prática dos direitos humanos não está nos discursos nem nas discussões sobre a validade ou não de uma norma, sobre o alcance ou não de um preceito. O absoluto dos direitos humanos está na vida. Nessa ordem de idéias, o fundamento dos direitos humanos está no mundo da vida, na possibilidade de uma vida digna, porque a vida é o fundamento absoluto dos direitos humanos⁷.

1.2. Diante da urgência de uma fundamentação dos direitos humanos

Hoje a fundamentação argumentativa dos direitos humanos não pode, nem deve, dar passagem à nova racionalidade ideológica e socioeconômica que centra sua absolutez no mercado, e não na vida, às custas dos fracos argumentos políticos, das fracas democracias contemporâneas, pois o mercado parece estar tirando-lhes espaço⁸. Para esta nova lógica da oferta e da procura, o valor se enraíza na intercambialidade, na possibilidade de atribuir um valor, que não radica na essência, no que algo é nem

⁶ Para além da fundamentação metafísica ou religiosa, Habermas define de que modo a filosofia do discurso proporciona uma base última e inexcusável para todo ordenamento jurídico que possa pretender-se legítimo e, com isso, válido em toda a sua extensão (GARCÍA AMADO, Juan Antonio, op. cit., p. 25).

⁷ Trata-se da vida considerada em dois planos: de um ponto de vista, a vida é critério da racionalidade do mundo, da racionalidade de uma sociedade, de um estado político ou de um regime político, e, se se quiser, em última análise, a racionalidade da cultura humana, e, em outro plano, ela define, igualmente, a dignidade de um grupo humano, a equidade de uma ação determinada ou de uma série de ações determinadas, ou, inclusive, do ponto de vista da legitimidade de um grupo humano qualquer, de um estado político, de um regime político e – por que não? – da espécie humana em geral (MALDONADO, Carlos Eduardo, op. cit., p. 15).

⁸ O que ocorre com os direitos humanos no atual processo de globalização descreve o que acontece com os seres humanos, vistos como seres humanos naturais – corpos falantes – sob o impacto das lógicas reais produzidas por esse processo. Falar desses direitos humanos significa falar da dignidade humana ameaçada e violada por um sistema que se desenvolve com alta dinâmica segundo suas leis próprias, as quais passam por cima dos seres humanos (HINKELAMMERT, Franz J. *El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta al sujeto*, p. 23).

em sua finalidade ou uso⁹. Esta contingência da realidade exige, pelos direitos humanos, uma volta ao sujeito¹⁰.

Cabe destacar que o pensamento pós-moderno segue apostando nos direitos humanos, sem fundamentação maior do que a possibilidade de uma racionalidade prática sobre a necessidade de um sistema de direito, determinado e estruturado sob os argumentos de autonomia, consenso e democracia. Com a morte dos metarrelatos e a passagem para a fundamentação relativa, a argumentação sobre o absoluto dos direitos humanos seria observada como uma verdade que leva a inevitáveis totalitarismos. Por esse motivo, assumir-se-ia o pressuposto de que os direitos humanos não se apóiam em qualquer fundamento absoluto objetivo¹¹.

1.3. Rumo a uma fundamentação teológica

A pretensão de propor uma fundamentação teológica dos direitos humanos não é uma intromissão no mundo jurídico nem no mundo da política internacional. Os direitos humanos reclamam por si mesmos a compreensão do horizonte teológico, não porque eles tenham de teologizar-se ou converter-se em categorias teológicas, mas porque se convertem em *locus* teológico, ou seja, lugar de onde podem ser compreendidos perante o sujeito que está em constante busca de concretizar a proposta do reino de Deus.

Aqui a tarefa é a fundamentação teológica, como assinala o apóstolo Pedro; trata-se de prestar contas da fé

⁹ Só que ocorre que “seu reino não é deste mundo”, já que não restam mais valores exceto os valores de troca, valores aos quais qualquer qualidade objetiva lhes é indiferente, porque o sujeito pensante no pode chegar até ela (GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Direitos humanos, deveres meus*, p. 11).

¹⁰ Não há nenhum homem tão miserável que não tenha algo de valor absoluto ou de “imagem de Deus”. O pensamento pode parecer débil, mas há algo de absoluto no pensado, por mais inacessível que seja: uma forma de absolutizadez que reclama o respeito de parte do pensante, sem permitir a absolutização de seu pensamento (ib., p. 12).

¹¹ Eles podem existir como puro ordenamento jurídico, como pura ordem arbitrária e convencional, como pura ordenação artificial e infundada, como pura regra de jogo de uma sociedade que recusa conceber-se a si mesma como comunidade de valores. Trata-se de uma mera questão de “desenho”, nunca de que o ser humano – o varão e a mulher concretos – possa funcionar efetivamente como fundamento e pedra angular das democracias (ib., p. 13).

(1Pe 3.15), saber responder à revelação de Deus (teo-logia) e dar sentido à nossa dinâmica de vida (antro-po-logia) na pessoa de Jesus Cristo. O cristão deve perguntar-se se sua vivência e explicitação histórica dos direitos humanos é comum a toda a humanidade ou, pelo contrário, se sua opção pelos direitos humanos lhe exige um *plus* que o distinga por sua espiritualidade, por sua forma de viver cristãmente com espírito.

Como se afirmou anteriormente, a fundamentação teológica dos direitos humanos confere sentido ao núcleo problemático dos mesmos. Assim, o problema da racionalidade dos direitos humanos consiste em compreender claramente o problema do que seja o humano, a existência de aqui e agora. Não se deve esquecer que o humano é um dos referentes fundamentais e necessários da teologia, com base no próprio mistério da encarnação. O mistério do Deus feito carne é plena revelação de Deus (TEO-logia) e plena revelação do humano (ANTROPO-logia).

Portanto, o humano não é um acréscimo aos direitos humanos nem um tema recorrente da teologia; ele é

per se a essência da teologia e núcleo substancial dos direitos humanos. A vida espiritual e as ações em defesa e reconhecimento dos direitos humanos não podem ser separadas, mas exigem a realidade da encarnação na própria realidade¹². Logo, deve abarcar sua espiritualidade e sua opção como uma prática comprometida em coerência com a própria vida.

Assim, a aposta e a opção cristã pelos direitos humanos estão em consonância com a teologia e a espiritualidade próprias do cristão, ou seja, encontrar-se com a realidade crua do desconhecimento dos direitos humanos para muitas pessoas e fazer justiça pelo reconhecimento, pela defesa e pela tutela dos direitos do outro, do pobre, do explorado, daquele a quem eles foram negados, violados ou feridos.

Embora esta opção sempre tenha estado presente no cristianismo, ela deve, hoje, por um lado, sustentar-se perante a sociedade de mercado e de consumo como uma necessidade cristã para que se alcance uma nova escala de consciência da vida¹³. Por outro lado, deve supe-

¹² Não pode haver vida “espiritual” sem “vida” real e histórica; não se pode viver “com espírito” sem que o espírito se faça “carne” (Ib., p. 13).

¹³ Ignacio Ellacuría afirma a necessidade do binômio fé-justiça, no qual se inserem os direitos humanos, não como algo novo, embora sempre tenha estado presente, para que não seja um arremedo ideologizado: “para que o cristianismo tenha alguma credibilidade para aqueles que, dizendo-se cristãos e crendo-se cristãos, alcancem um novo nível de consciência [...] o cristão tem que passar por uma conexão real e operante de fé e justiça” (ELLACURÍA, Ignacio. *Fe y justicia*, p. 120).

rar as atitudes de contraposição, separação ou distanciamento que costumam acontecer na relação entre a fé e a justiça. Não é admissível a alternativa. Ignacio Ellacuría o afirma categoricamente: “Não pode haver fé sem justiça e não pode haver justiça sem fé”¹⁴.

2. Elementos para uma fundamentação teológica dos direitos humanos

A realidade dos seres humanos, nos dias atuais, apresenta o drama do humano, ou seja, os homens e as mulheres que, concretamente, fazem parte da realidade de exclusão, negação e exploração por outros sujeitos, vivem em meio à dor, à angústia, à desesperança, à

fome, à condição de reféns diante do poderio armamentista de alguns poucos e à cruel injustiça. Essas realidades interrogam a teologia sobre a forma como o Deus da Vida atua, sobre a maneira como se faz presente paradoxalmente em meio à cotidianidade da vida¹⁵. Estes seres humanos esperam tornar-se reais, não somente pelo discurso ou pelo articulado de um código, mas reais pelo reconhecimento de seus direitos humanos¹⁶.

Diante da realidade descrita, surgem as perguntas sobre a efetividade dos direitos humanos e sobre como a teologia poderia e teria algo a dizer quanto a isso. A teologia deve permitir uma leitura libertadora que fundamente os direitos humanos, porque é na dor, na injustiça, na solidão de seu povo que Deus o escuta, e seu clamor exige justiça.

¹⁴ Há dois casos extremos, em que a separação aparece: não pode haver fé sem justiça e não pode haver justiça sem fé. Por outro lado, assinala Ellacuría, “contribuem para a separação entre fé e justiça aqueles que se dedicam à luta pela justiça por perder, ao menos aparentemente, o que têm sido formas tradicionais de viver a fé... Há, em tudo isso, um problema real, tanto do ponto de vista daqueles que dizem dedicar-se à fé como do ponto de vista daqueles que dizem dedicar-se à justiça. Que tipo de fé seria essa que legitimaria viver de costas para a justiça? Que justiça permitiria viver de costas para a fé?” (Ib., p. 127).

¹⁵ GARCÍA DURAN, Mauricio. *El conflicto desde una lectura teológica*.

¹⁶ Se essa realidade do pecado do mundo, com os correspondentes anelos e esperanças, com a bondade e a alegria das vítimas, não configura nossa totalidade, nosso saber, nossa esperança, nossa práxis e nossa celebração, não somos “reais”. O problema fundamental que temos os que vivemos como minorias no planeta – isto é, os que temos a vida como suposto – é tornar-nos reais. Podemos perguntar-nos se somos humanos, se somos cristãos, se estamos a caminho da perfeição, como se dizia antes, se somos autênticos (SOBRINO, Jon. *La fe en Jesucristo*, p. 405).

2.1. Uma leitura do Mistério da Encarnação

É na dialética da vida diária que a teologia quer e deve ler os direitos humanos como expressão de uma história de libertação que revela o rosto do Deus da Vida; assim, o rosto do pobre é o novo crucificado que revela o Deus da Vida¹⁷. É um sinal dos tempos.

A resposta em que o cristão acredita deve traduzir-se na luta pelos direitos humanos como expressão e revelação do Deus da Vida que acontece na história e reclama justiça do primado do princípio da misericórdia. Assim, o ponto de partida é a espiritualidade¹⁸, uma vida com espírito, ou seja, um estilo de vida marcada pelo espírito de Jesus¹⁹.

Para o cristão, a espiritualidade ou a vida espiritual não pode reduzir-se ao exercício de algumas técnicas ou práticas rituais sobre a vida religiosa, mas deve ser uma maneira histórica de viver no espírito²⁰. A experiência praxica dos cristãos na América Latina, avalia Sobrino, tem demonstrado como não pode haver vida histórica e real sem vida espiritual, já que, da própria cotidianidade da vida cristã, se vai percebendo a convicção e intuição de que “conhecer Deus é praticar a justiça, a intuição evangélica de que o horizonte último da autocompreensão e prática de Jesus era o reino de Deus, como realidade incipientemente histórica, e não só transcendente”²¹.

¹⁷ O desafio que temos os crentes é poder ler nessa história conflituosa e paradoxal a presença atuante e operante de Deus, capaz de dar sentido e esperança à história humana, capaz de alimentar nosso compromisso com as vítimas (GARCÍA DURÁN, Mauricio, op. cit., p. 6).

¹⁸ A teologia vem “depois”; ela não engendra a pastoral, mas é, antes, reflexão sobre ela, deve encontrar nela a presença do espírito que inspira o atuar da comunidade cristã (GUTIÉRREZ, Gustavo. *Las líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*, p. 11).

¹⁹ A importância desse enfoque consiste em não compreender a vida espiritual de suas práticas específicas, por mais importantes e necessárias que sejam, e sim de algo mais abrangente, como o é a própria vida, da qual as práticas espirituais são expressão e para a qual são iluminação e motivação (SOBRINO, Jon. *Liberación con espíritu*, p. 10).

²⁰ A verdade genérica sobre a vida espiritual não se torna real se não se historiza. E, para historizá-la, é necessário que o que há de verdade eterna, na importância e necessidade da vida espiritual, surja sempre de novo, com base em uma determinada situação histórica, que a vida espiritual se mostre eficaz para viver como cristãos e, em última análise, que a vida espiritual seja eficaz para transformar a realidade secular circundante na direção do reino de Deus (Ib.).

²¹ As formulações e elaborações teológicas reconhecem a bipolaridade da totalidade da existência cristã. Existe nela um elemento histórico: o reino, a justiça, o conhecimento e o serviço ao homem. E existe o elemento transcendente: Deus, o conhecimento de Deus, a fé em Deus. Por outro lado, se reconhece que o elemento transcendente não é diretamente acessível a não ser por meio de sua mediação histórica (Ib., p. 12).

Esta dialética da vida histórica e da vida espiritual do cristão deve traduzir-se nas ações concretas de respeito, garantia e proteção dos direitos humanos, ainda que a realidade vá além das próprias pretensões. Assim, lutar pelos direitos humanos é uma resposta ao Deus da Vida que se revelou em Jesus, e, por meio destas mesmas ações, encontra-se o caminho de dignificação da vida, da divinização do humano: deixar Deus agir em nossa vida como Deus age, fazendo justiça²². Assim, a fé implica a justiça; implica o agir no seguimento de Jesus Cristo a favor dos pobres, dos desprotegidos, das vítimas, já que a própria revelação de Deus clama por justiça por meio dos direitos humanos²³.

2.2.1. Do divino ao humano

Qual haverá de ser o fundamento teológico dos direitos humanos que permita esta opção por eles? A fun-

damentação está na absolutez da fé, ou seja, a luta pelos direitos humanos é a realização da fé, sua concretização na história; o mesmo se deve dizer dos direitos humanos: a luta por eles é a luta por sua concretização na história, por sua historização.

Assim, sua fundamentação não pode se basear simplesmente na argumentação jurídica, filosófica e teológica; sua fundamentação está na concretização histórica dos direitos humanos na vida de cada um dos homens e mulheres históricas²⁴. Então, a contribuição da teologia aos direitos humanos está na dinâmica fé-justiça, porque a luta por sua realização em favor de quem foi espoliado, explorado e excluído nos remete ao próprio mistério da revelação. Assim, a defesa dos direitos humanos está na própria dinâmica de Deus fazendo justiça. Deus está presente na ação de dignificar a vida, pois Deus é o defensor

²² Deus e a luta pelos direitos humanos estão em correlação: de Deus se pode compreender e realizar melhor essa luta; por outro lado, dessa luta pelos direitos humanos também se pode compreender e corresponder melhor a Deus. Afirma-se não só que a luta pelos direitos humanos é uma exigência ética inevitável para todo homem, nem só que ela seja uma parte muito importante da missão da Igreja e da práxis dos cristãos, mas afirma-se sua dimensão divina, teológica (Ib., p. 127).

²³ A luta pelos direitos humanos nos introduz na realidade de Deus, e do Deus da revelação cristã; essa luta não é só prática ética exigida por Deus, e sim prática que nos introduz na realidade de Deus (Ib., p. 128).

²⁴ Aqui, sim, há algo que se impõe como último, se não se dilui sob a linguagem universalizante dos direitos humanos, na ultimidade do pecado histórico, que ameaça e aniquila a vida, a ultimidade dos que desejam viver. O direito à vida não é algo acrescentado à natureza do homem – embora se possa interpretar assim e possa ser fundamentado teoricamente, tendo em vista a concepção da pessoa humana –, mas é outra forma de afirmar a ultimidade da vida. A defesa da vida se apresenta como escolha entre duas alternativas irreconciliáveis: a vida e a morte. Por isso, quem defende o direito à vida se confronta automaticamente com os poderes deste mundo, que operam ativamente contra a vida (Ib., p. 130 e 134).

da vida, e vida que se dá a favor de quem, em virtude das estruturas injustas, perdeu a vida ou cuja condição de vida se viu reduzida ao mínimo.

É nestes pobres, nestas vítimas, que se revela o próprio Deus, como o expressa o documento de Puebla: “os pobres feitos à imagem e semelhança de Deus para serem seus filhos”²⁵. Então, a vida dos pobres e sua defesa são elementos fundamentais da revelação de Deus. Dito isso, pode-se inferir que a luta pela dignidade e a defesa de seus direitos humanos é dado revelado do Deus da vida, é lugar teológico de onde se deve construir a teologia e de onde a dignificação da vida do pobre se converte no rosto de Deus, sua imagem e semelhança²⁶.

2.2.2. Do humano ao divino

Mas esta luta pelos direitos humanos exige um *plus* para o cristão, para o seguidor do Jesus histórico e

da fé. Para ele, é preciso que esta fé e luta pelos direitos humanos se realizem com o espírito de Jesus. Não pode reduzir-se a simples altruísmo ou executar-se tão-somente pela satisfação que proporciona o agir corretamente. A luta pelos direitos humanos deve ser parte da espiritualidade, do agir como Deus age, de ir até onde vai o próprio Deus, até dar a vida para gerar vida, com entranhas de misericórdia. Como afirma Sobrino, é preciso que sua realização se faça com o espírito de Jesus, com o espírito das bem-aventuranças, com o ânimo da gratuidade²⁷.

Por isso, a luta pelos direitos humanos, como luta pelo ser humano, é fundamental para a compreensão da revelação de Deus, de um Deus que se dá como vida, alegria e esperança. Dentro da dinâmica do mistério da encarnação, Deus se faz homem para que o homem chegue a Deus. A resposta a essa revelação é caminho para co-

²⁵ Por esta única razão, os pobres merecem uma atenção especial preferencial, qualquer que seja a situação moral ou pessoal em que se encontrem. Feitos à imagem e semelhança de Deus para serem seus filhos, esta imagem está coberta de sombra e até sofre escárnio. Por isso, Deus toma sua defesa e os ama (Puebla, n. 1142).

²⁶ Quem luta pela vida se encontra com Deus na história e se encontra diante de Deus na história. Por isso, se pode falar do elemento divino da luta pelos direitos humanos (SOBRINO, Jon. *Liberación con espíritu*, p. 139).

²⁷ A defesa da vida dos pobres é também mistagogia no mistério de Deus. Quem defende a vida dos pobres com misericórdia, com verdade e profecia, com solidariedade e responsabilidade, com entrega e com esperança, está refazendo, de maneira histórica, a misericórdia e a ternura de Deus, a verdade e o amor de Deus, a própria entrega de Deus até o final na cruz de Jesus (Ib.).

nhecer Deus e alcançar Deus²⁸. Esta é a nova lógica do sentido teológico dos direitos humanos, contrária à lógica do mercado e do capitalismo, pois a luta pelos direitos humanos é *locus* – lugar onde acontece a salvação de Deus – é sacramento de salvação²⁹.

3. À guisa de conclusão: os direitos humanos na história da Igreja

A recepção dos direitos humanos na Igreja Católica tem tido altos e baixos, marcados na história como posições ambíguas.

Por um lado, a Igreja, seguidora de Jesus, tem oferecido contribuições históricas no reconhecimento dos direitos humanos com os princípios de igualdade, fraternidade, solidariedade e justiça que se fundem em uma

antropologia integral. Ao longo da história da Igreja, teólogos como Tertuliano (século IV) propuseram o reconhecimento da liberdade religiosa, afirmando que não era conveniente impor a religião, pois esta deve ser praticada com liberdade e não sob pressão, embora Teodósio tenha declarado, mediante o edito de Tessalônica, que era vontade de todos os povos reger-se pela administração da religião transmitida por Pedro aos romanos³⁰. Até o século XII, teólogos de Paris e Bolonha defenderam os limites do poder civil, e São Tomás de Aquino argumentou a favor da liberdade de consciência.

Por outro lado, o período mais controvertido foi o da modernidade, com a proclamação dos direitos do homem e do cidadão, fruto da Revolução Francesa. Diversos acontecimentos, como a nacionalização dos bens do clero (1789), a reforma da Igreja na França com a constituição civil do clero (1790) e a política de descristianiza-

²⁸ A defesa da vida dos pobres é uma necessidade para a experiência do Deus cristão e uma ótima possibilidade para que essa experiência se desenvolva em plenitude se se mantém a fidelidade ao que a originou; e a luta pelos direitos humanos se mostra como divina quando se realiza e quando a vida dos pobres deste mundo está na base desses direitos e dessa luta (Ib., p. 138 e 140).

²⁹ Não se pode separar o amor a Deus e o amor do homem, e menos ainda se pode separar a fé da justiça [...] a justiça é a forma que o amor adota num mundo de opressão e de pecado [...] A realização do reino de Deus na história seria a unidade significativa em que Deus e o homem se fariam mutuamente presentes: a salvação histórica poderia ser o significante de Deus porque nela estaria já presente o reino de Deus, a salvação de Deus; mas, por sua vez, o significado, isto é, Deus, poderia vincular-se por meio do significante, na medida em que este fosse conjuntamente obra de Deus e obra do homem (ELLACURÍA, Ignacio, op. cit., p. 131 e 141).

³⁰ MONTOYA, John Jairo. *Iglesia y derechos humanos ¿un camino ambivalente?*

ção dos revolucionários franceses, levaram a Igreja a declarar-se inimiga dos direitos ali reconhecidos³¹.

Muito diferente foi a posição da Igreja em relação à Revolução Americana, pois esta mostrou uma atitude de apoio e respeito ao pluralismo religioso³². Segundo o professor Velasco, a posição da Igreja se deveu a condicionamentos históricos e ideológicos, de caráter conjuntural, que ela não soube ou não pôde relativizar, e à própria autocompreensão da Igreja sobre sua natureza, missão, forma de organização e relação com o nascente mundo secular³³.

Foi em 10 de março de 1791 que Pio VI condenou, em sua carta *Quod aliquantum*, não somente a intromissão indevida da Assembléia Francesa (organismo político) no âmbito espiritual, mas também afirmou que

ela era conseqüência necessária da proclamação dos direitos de liberdade e igualdade³⁴.

Ao condenar a nova constituição civil, Pio VI condenou igualmente os princípios revolucionários, em particular os direitos humanos de liberdade religiosa, liberdade de consciência, liberdade de imprensa e igualdade de todos os homens, argumentando que todos estes direitos se opõem à liberdade do Criador³⁵.

Por sua parte, Leão XII, em suas encíclicas *Ubi primum* (1824) e *Quo graviora* (1825), convidou os príncipes cristãos a traduzir suas normas coercitivas em condenações dos erros nascidos da Revolução Francesa, especialmente Luís XVIII, para que a França liderasse um novo modelo de civilização mundial, com participação

³¹ A posição do Magistério da Igreja foi expressa por Pio VI em seu texto *Quod aliquantum* (1791) (VELASCO, Demetrio. *La difícil recepción de los derechos humanos en la Iglesia*, p. 321).

³² Na França, se tendia a identificar a religião com a Igreja Católica e esta, por sua vez, com o *Ancien Régime*. Nas colônias americanas, a religião não era identificada com nenhuma igreja em particular e muito menos com o governo inglês (Ch. MOONEY, F. *La libertad religiosa y la revolución americana*, *Concilium*, n. 221, p. 127, jan. 1989).

³³ A Igreja viu, nos direitos do homem e do cidadão, proclamados pela Assembléia francesa, um “direito monstruoso, contrário à razão e aos direitos do supremo Criador. Tudo era uma conspiração diabólica para subverter a religião católica, e, por isso mesmo, se recusaram a declará-la dominante no reino, embora ela sempre tenha possuído esse título” (*Quod aliquantum*, ap. VELASCO, Demetrio, op. cit., p. 322).

³⁴ Tais direitos, insensatos e injustos no plano natural, eram, além disso, positivamente contrários à lei divina e, por isso, tendiam, inevitavelmente, a prejudicar a religião católica. Numa alocução para comemorar a morte de Luís XVI, o papa Pio VI ligava o absolutismo monárquico e o catolicismo; considerava que a liberdade e a igualdade conduziam à barbárie e à anarquia, na medida em que socavavam a única verdadeira base da vida coletiva: a religião católica (MENOZZI, D. *Importancia de la reacción católica frente a la revolución*, *Concilium*, n. 221, p. 98).

³⁵ COMBY, J. *Libertad, igualdad, fraternidad: principios para una nación y una iglesia*, *Concilium*, n. 221, p. 32.

do Papa nas questões terrenas. O Papa Gregório XVI, em *Mirari vos* (1832), defendia a tese de que a religião católica constituía o único freio para evitar a decomposição da ordem pública e social. Pio IX, em suas encíclicas *Qui pluribus* (1846) e *Nostis et nobiscum* (1849), atribuía as desordens contemporâneas às heresias protestantes e as contrapunha à função civilizadora cristã após a queda do Império Romano³⁶.

À guisa de síntese, dois pensadores da época exemplificam as posições que se encontram no seio da própria Igreja. Por um lado, Gaume (1856), representante da cultura católica, que acusa a Revolução Francesa de ser a ameaça da Europa e a causa de todo tipo de transtornos³⁷. Do outro lado, o cônego Audísio (1876) afirmava que não se podia rejeitar toda a herança da revolução porque a liberdade, a igualdade e a fraternidade são princípios da natureza e são abençoados de novo pelo evangelho³⁸.

Todo este período conclui com o Concílio Vaticano I (1870), com as constituições *Dei Filius* e *Pastor aeternus*, em que se contrapõe o papado como instância autoritária e de coesão social ao ateísmo, nascido da Reforma e destruidor da convivência social. Assim, a Igreja, concebida no pensamento dos papas, faz uma avaliação negativa da modernidade política, surgida na Revolução Francesa, fundamentando sua condenação à história que o homem construía autonomamente.

Com o Papa Leão XIII, inaugura-se, na Igreja, um movimento de pensamento, tendo como base o social. Na doutrina social da Igreja, a própria Igreja vai tomando consciência da necessidade de uma reflexão atenta sobre as complexas realidades da vida, da sociedade e do contexto internacional, iluminada pela Escritura, pela tradição e pelo magistério³⁹.

³⁶ MENOZZI, D., op. cit., p. 105-7.

³⁷ Segundo Gaume, a Revolução Francesa desvela o processo da tentativa de secularizar completamente a sociedade civil, de arrebatar da Igreja a direção da sociedade, de excluir toda influência do catolicismo nos modos e nas formas da convivência humana (Ib., p. 95).

³⁸ No ambiente da época, os católicos liberais tinham a convicção de que as concepções de organização sociopolítica surgidas da revolução podiam ser aceitas, na medida em que eram legitimadas de novo sobre uma base religiosa, passando, com isso, a fazer parte integrante da doutrina eclesíastica (Ib., p. 96).

³⁹ Com isso, Leão XIII superava a posição meramente defensiva e passava à “ofensiva”: a reivindicação da legitimidade social da Igreja com seu direito a fazer-se presente no mundo com sua mensagem e com a inserção de seus fiéis para uma ação eficaz de transformação social (RODRÍGUEZ, Jaime. *Doctrina social de la Iglesia y Ciencias Sociales, ¿de la contradicción al diálogo?*, p. 19).

O novo enfoque se centra em quatro núcleos: a dignidade da pessoa humana e do trabalhador, o direito inalienável à propriedade privada e a função social dos bens, o papel do Estado social de direito e o direito à livre associação.

Depois de Leão XIII, os papas foram criando um *corpus* em relação à doutrina social, com uma visão eclesiocêntrica e uma leitura da realidade, com base nas problemáticas do mundo moderno europeu. O enfoque do social é fundamentalmente moral, com acentuado idealismo nas instituições eclesiais contrárias ao espírito liberal da época e com uma condenação da luta de classes. Em outras palavras, é o esforço da Igreja por restaurar a autoridade moral do papado, o reencontro com os operários e a classe trabalhadora e uma aproximação ao mundo moderno.

Já no contexto da Primeira Guerra Mundial, Benedito XV, em sua encíclica *Ad Beatissimi*, propõe a luta pela paz, a retomada da doutrina social da Igreja e a unidade dos católicos. Em sua encíclica *Pacem Dei Munus*, busca-se a paz justa e duradoura, condenando a guerra e exaltando a paz⁴⁰. Durante o pontificado de Pio XI, em

sua encíclica *Ubi Arcano*, apontam-se os grandes males da sociedade: as tensões entre as nações, a luta de classes e as revoluções, por causa do distanciamento em relação a Deus e da imoralidade, enquanto, na encíclica *Quas Primas*, ele volta à concepção da Igreja como sociedade perfeita. Somente com a encíclica *Quadragesimo Anno* retoma o movimento social da Igreja para intervir no âmbito social e econômico pela moral para recristianizar a economia e a empresa, tendo presentes os direitos de propriedade e o salário justo⁴¹.

Pio XII, em sua encíclica *Summi Pontificatus*, condena toda forma de racismo. Ainda se mantém a Igreja dentro do paradigma da sociedade perfeita, depositária da fé, indicada em *Quinquagesimus Annus*.

Na posição da Igreja, o Papa João XXIII marca um giro copernicano, pois, com ele, a Igreja e o pensamento da doutrina social foram mudando de concepção: ele procurou fazer com que a Igreja passasse de dirigente dos fatos humanos a assumir a independência dos processos históricos perante os quais ela eleva sua voz para sugerir, interpelar e questionar como participante e acompanhante da vida da humanidade. Em sua encíclica *Mater*

⁴⁰ Ib., p. 51

⁴¹ Ib., p. 55.

et Magistra, faz-se esta transição. É o Papa que convida os países industrializados para a solidariedade com os países pobres. Ademais, salienta a atitude dialogante da Igreja com a ciência, reconhecendo a dimensão da tecnologia e da industrialização. Na encíclica *Pacem in Terris*, a Igreja, perante os direitos humanos, baseada na dignidade da pessoa, muda sua atitude e os assume com uma linguagem serena e próxima, plena de confiança na humanidade⁴².

Como fruto desta consciência clara e aberta, o Papa João XXIII convoca o Concílio Vaticano II, no qual a Igreja abre suas portas ao mundo como um *aggiornamento* que lhe permite valorizar os descobrimentos hu-

manos e participa como sua co-criadora, tendo em vista a dinâmica criadora de Deus.

Na constituição dogmática *Gaudium et Spes*, a Igreja destaca a importância do fomento da paz⁴³, ameaçada pela guerra. Ela fixa claramente a necessidade da vigência do direito das pessoas, inclusive em estado de conflito armado, e mostra como a violação destes princípios constitui um crime de guerra. Ressalta a consciência da dignidade humana, articulando os direitos civis e políticos como os direitos econômicos, sociais e culturais, e a possibilidade de participar no ordenamento da comunidade política⁴⁴. Retoma os direitos humanos como elemento substancial da vida e dignidade de cada um dos seres humanos e como base do ordenamento social e político⁴⁵.

⁴² Ela exaltou o valor da pessoa humana, sua inteligência e capacidade de liberdade, sujeito de direitos e deveres e com vocação inelutável de relação social. Questionou a corrida armamentista, as relações beligerantes entre as comunidades políticas e fez o chamamento mais incisivo à paz estável, não só como ausência de guerra, mas também como resultado de relações sociais enriquecedoras, nacionais e internacionais (Ib., p. 72).

⁴³ Capítulo V, La comunidad de los pueblos y el fomento de la paz, Concilio Vaticano II, n. 77.

⁴⁴ A consciência mais viva da dignidade humana fez com que, em diversas regiões do mundo, surgisse o propósito de estabelecer uma ordem político-jurídica que protegesse melhor, na vida pública, os direitos das pessoas, como o direito de livre reunião, de livre associação, de expressar a própria opinião e de professar, privada e publicamente, a religião, porque a garantia dos direitos da pessoa é condição necessária para que os cidadãos, como indivíduos ou como membros de associações, possam participar ativamente da coisa pública na vida e no governo (G. S., n. 73).

⁴⁵ Da concepção tradicional da ordem social cristã que devia ser imposta ao mundo, passa-se ao testemunho do cristão como tal num mundo heterogêneo e ao aporte que ele deve dar por causa de sua fé para melhorar a vida humana, solucionar os problemas, buscar a transformação da sociedade rumo a metas melhores em todos os seus campos. (RODRIGUEZ, Jaime. op. cit., p. 74).

Referências bibliográficas

ALEX, Robert. *Teoría del discurso y derechos humanos*. 2. ed. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1997.

CELAM. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla*. 2. ed. Bogotá: L. Canal y Asociados, 1979.

_____. *IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo*. Bogotá: CELAM, 1992

CONCILIO VATICANO II. *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

CONCILIUM. Teología fundamental: 1789: La Revolución Francesa y la Iglesia. *Cristiandad*, n. 221, jan. 1989.

DICCIONARIO TEOLÓGICO ENCICLOPÉDICO. Navarra: Verbo Divino, 1996.

ELLACURÍA, Ignacio. *Fe y justicia*. Bilbao: Descleé de Brouwer, 1999.

GARCÍA AMADO, Juan Antonio. *La filosofía del derecho de Habermas y Luhmann*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1997. (Teoría jurídica y filosofía del derecho, 5).

GARCÍA DURÁN, Mauricio. *El conflicto desde una lectura teológica*: una aproximación teológica-pastoral al trabajo con los desplazados por la violencia. Ponencia presentada en la 2ª. Semana Teológica Ecueménica.

GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio. *Derechos humanos, deberes míos*. Bilbao: Sal Terrae, 1997.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Las líneas pastorales de la Iglesia en América Latina*: análisis teológico. Lima: CEP, 1983.

HINKELAMMERT, Franz J. El proceso de globalización y los derechos humanos: la vuelta al sujeto. *Pasos*, n. 79, set-out. 1996.

MALDONADO, Carlos Eduardo. *Hacia una fundamentación filosófica de los derechos humanos*: una puesta en diálogo. Bogotá: ESAP, 1994.

MONTOYA, John Jairo. *Iglesia y derechos humanos: ¿un camino ambivalente?*. Ponencia. Material fotocopiado.

RODRÍGUEZ, Jaime. *Doctrina social de la Iglesia y Ciencias Sociales: ¿de la contradicción al diálogo?*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992.

SOBRINO, Jon. *Liberación con espíritu*: apuntes para una nueva espiritualidad. 2. ed. San Salvador: UCA, 1994.

_____. *La fe en Jesucristo*: ensayo desde las víctimas. Madrid: Trotta, 1999.

VELASCO, Demetrio. La difícil recepción de los derechos humanos en la Iglesia. In: *Los derechos humanos: camino hacia la paz*. Seminario de investigación para la paz. Aragón: Departamento de Educación y Cultura. (Colección Actas).

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García



David Eduardo Lara Corredor (1965) é natural de Bogotá, Colômbia. É assistente de direção, professor e pesquisador no Departamento de Teologia da Pontificia Universidad Javeriana, desde 1998. É graduado em Filosofia pela Universidad Santo Tomás, 1990, e especialista em Direitos Humanos pela Escuela Superior de Administración Pública (ESAP), 1999. Concluiu os estudos em Teologia na Pontificia Universidad Javeriana e em Direito e Ciência Política na Universidad Libre. Atualmente, cursa o Mestrado na Pontificia Universidad Javeriana.

Algumas publicações do autor:

Cultos y libertad de cultos. Marco jurídico del derecho fundamental a la libertad de cultos Constitución Política de Colombia de 1991, n. 11. Bogotá: Digiprint Editores, 2004. (Colección Fe y Universidad).

La responsabilidad social en la Pedagogía Ignaciana, la formación para la responsabilidad social en la Universidad. Bogotá, D.C., n. 12, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2004. (Colección Fe y Universidad)

Criterios pedagógicos para iluminar un proceso educativo universitario hoy. Bogotá, D.C., n. 12, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2004. (Colección Fe y Universidad)

Análisis jurisprudencial del derecho a la libertad de cultos a partir de la constitución política de Colombia de 1991. *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, Buenos Aires, v. X. ISSN: 0328-5049. Facultad de Derecho Canónico, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003

La sexualidad en el renacimiento. Oscar Arango, David Lara y Gordon O´Koth. *Revista Theologica Xaveriana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, n. 140, ano 51/4, out.-dez. 2001.

El estatuto epistemológico y la pertinencia de la teología a través de la historia. In: *Interdisciplinariedad y Teología*. Bogotá, D.C., n. 7, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2001. (Colección Fe y Universidad).