

CAPÍTULO 5

O DESAFIO DA PAZ: A PROMESSA DE DEUS E A NOSSA RESPOSTA¹

Data de aceite: 02/06/2025

Fonte: Conferência Nacional dos Bispos Católicos dos Estados Unidos

Seleção de trechos e tradução:
André Ricardo Randazzo Gomes

Uma Carta Pastoral Sobre Guerra e Paz
3 de maio de 1983

OS CRITÉRIOS DA GUERRA JUSTA

80. A teoria moral da “guerra justa” ou “guerra limitada” começa com o pressuposto que obriga todos os cristãos: nós não devemos fazer mal aos nossos próximos; a maneira como tratamos nosso inimigo é o melhor teste para saber se nós amamos nosso próximo; e a possibilidade de tirar uma única vida é uma possibilidade que devemos considerar com medo e trepidação. Como é possível partir desses pressupostos para a ideia de um uso justificável da força letal?

81. Historicamente e teologicamente, a resposta mais clara a essa questão se encontra em Santo Agostinho. Agostinho se impressionou com o fato e as consequências do pecado na história - a dimensão “não ainda” do reino. Em sua visão, a guerra era o resultado do pecado e um remédio trágico para o pecado na vida das sociedades políticas. A guerra surgiu de ambições desordenadas, mas também podia ser usada, ao menos em alguns casos, para restringir o mal e proteger os inocentes. O caso clássico que ilustrava a sua visão era o uso da força letal para impedir a agressão contra vítimas inocentes. Diante do fato do ataque contra os inocentes, o pressuposto de não fazermos mal nem mesmo ao nosso inimigo cedia lugar ao comando do amor entendido como a necessidade de restringir um inimigo que prejudicaria os inocentes.

¹ National Conference of Catholic Bishops. *The Challenge of Peace*. Washington, D.C.: USCC Office for Publishing and Promotion Services, 1983. Disponível em: <<https://www.usccb.org/upload/challenge-peace-gods-promise-our-responsibility-1983.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2025. Em 1993, a mesma Conferência Nacional dos Bispos Católicos publicou, em comemoração ao décimo aniversário dessa Carta, uma reflexão intitulada *The Harvest of Justice is Sown in Peace* (“A Colheita da Justiça é Semeada na Paz”).

82. O argumento da guerra justa tomou muitas formas na história da teologia católica, mas essa ideia agostiniana é a sua premissa central². No século vinte, o ensinamento papal tem usado a lógica de Agostinho e Tomás de Aquino³ para articular um direito de autodefesa para estados em uma ordem internacional descentralizada e para afirmar os critérios para exercer esse direito. A posição essencial foi afirmada pelo Vaticano II: “E enquanto existir o perigo de guerra e não houver uma autoridade internacional competente e dotada dos convenientes meios, não se pode negar aos governos, depois de esgotados todos os recursos de negociações pacíficas, o direito de legítima defesa”⁴. Já indicamos a centralidade desse princípio para entender o ensinamento católico sobre o estado e seus deveres.

83. O ensinamento da guerra justa, entretanto, tem evoluído como um esforço para prevenir a guerra; somente se a guerra não puder ser racionalmente evitada é que o ensinamento então procura restringir e reduzir seus horrores. Ele faz isso estabelecendo um conjunto de condições rigorosas que devem ser atendidas para que a decisão de ir à guerra seja moralmente permissível. Tal decisão, especialmente hoje, requer razões extraordinariamente fortes para superar o pressuposto *em favor da paz e contra a guerra*. Essa é uma significativa razão pela qual um válido ensinamento da guerra justa faz provisão para a dissidência de consciência. Pressupõe-se que todas as pessoas saudáveis preferem a paz, nunca querem iniciar a guerra e aceitam até mesmo a mais justificável guerra defensiva apenas como uma triste necessidade. Permite-se que somente as razões mais poderosas possam superar tal objeção. Nas palavras do Papa Pio XII: “O cristão deseja a paz... é muito cuidadoso para evitar o recurso à força das armas na defesa de direitos que, mesmo legítimos, não compensam o risco de inflamar um fogo com todas as suas consequências espirituais e materiais”⁵.

84. A determinação de “quando” existem condições que permitem o recurso à força, apesar do forte pressuposto contra ela, é feita à luz dos critérios “*jus ad bellum*”. A determinação de “como” até mesmo um justificado recurso à força deve ser conduzido é feita à luz dos critérios “*jus in bello*”. Exploraremos brevemente o significado de ambas⁶.

² Agostinho disse que é uma heresia maniqueísta afirmar que a guerra é intrinsecamente má e contrária à caridade cristã, e disse: “A guerra e a conquista são uma triste necessidade aos olhos dos homens de princípios, mas seria ainda mais triste se os infratores dominassem os homens justos” (*A Cidade de Deus*, livro IV, c. 15). Pesquisas representativas da história e da teologia da tradição da guerra justa incluem: F. H. Russell, *The Just War in the Middle Ages* (New York: 1975); P. Ramsey, *War and the Christian Conscience* (Durham, N.C.: 1961); P. Ramsey, *The Just War: Force and Political Responsibility* (New York: 1968); James T. Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War* (Princeton: 1975), *Just-War Tradition and the Restraint of War: A Moral and Historical Inquiry* (Princeton: 1981); L. B. Walters, *Five Classic Just-War Theories* (Ph.D. Dissertation, Yale University, 1971); W. O'Brien, *War and/or Survival* (New York: 1969), *The Conduct of Just and Limited War* (New York: 1981); J. C. Murray, “Remarks on the Moral Problem of War,” *Theological Studies* 20 (1959):40-61.

³ Tomás de Aquino trata da questão da guerra na *Suma de Teologia*, II-II, q. 40; ver também II-II, q. 64.

⁴ *Constituição Pastoral*, n. 79.

⁵ Pio XII, “Mensagem de Natal”, 1948.

⁶ Para uma análise do conteúdo e da relação entre esses princípios, ver R Potter, “The Moral Logic of War,” *McCormick Quarterly* 23 (1970):203-33; J. Childress, “Just War Criteria,” in T. Shannon, ed., *War or Peace., The Search for New Answers* (New York: 1980).

JUS AD BELLUM

85. Por que e quando o recurso à guerra é permissível.

86. a) *Causa Justa*: a guerra é permissível somente para confrontar “um perigo real e certo”, ou seja, para proteger a vida inocente, para preservar as condições necessárias para a existência humana decente e para direitos humanos básicos. Como o Papa Pio XII e o Papa João XXIII deixaram claro, se alguma vez a guerra de retribuição foi justificável, os riscos da guerra moderna negam tal afirmação hoje.

87. b) *Autoridade Competente*: na tradição católica, o direito de usar a força esteve sempre junto do bem comum; a guerra deve ser declarada por aqueles que têm a responsabilidade pela ordem pública, e não por grupos ou indivíduos privados.

88. O requisito de que uma decisão de ir à guerra deve ser feita pela autoridade competente é particularmente importante em uma sociedade democrática. Isso precisa de tratamento detalhado aqui, pois envolve uma ampla gama de questões relacionadas. Algumas das mais amargas divisões da sociedade na história de nossa própria nação, por exemplo, foram implicadas na questão sobre se um presidente dos Estados Unidos agiu ou não de maneira constitucional e legal ao envolver nosso país em uma guerra de fato, mesmo se - especialmente se - a guerra jamais foi formalmente declarada. Problemas de consciência igualmente desconcertantes podem ser levantados para indivíduos que são esperados ou legalmente requisitados para irem à guerra, mesmo que nossos representantes devidamente eleitos no Congresso tenham votado, de fato, pela guerra.

89. O critério da autoridade competente tem uma importância adicional em uma época em que a guerra revolucionária se tornou lugar comum. Historicamente, a guerra justa esteve aberta a uma posição de “revolução justa”, reconhecendo que um governo opressor pode perder o seu direito de legitimidade. Não se tem dado atenção analítica suficiente às questões morais da guerra revolucionária. A mera posse de armamento suficiente, por exemplo, não legitima o início da guerra pelos “insurgentes” contra um governo estabelecido, não mais do que a opressão sistemática que um governo faz de seu povo pode ser realizada sob a doutrina da “segurança nacional”.

90. Embora a legitimidade da revolução em certas circunstâncias não possa ser negada, os ensinamentos da guerra justa devem ser aplicados a conflitos revolucionários/contra-revolucionários assim como a outros. A questão de quem é a autoridade competente e de como tal autoridade é exercida é essencial.

91. Quando considerarmos nesta carta as questões de objeção de consciência e de objeção seletiva de consciência, a questão da autoridade competente surgirá novamente.

92. c) *Justiça Comparativa*: questões sobre os meios para fazer a guerra hoje, particularmente em vista do potencial destrutivo das armas, tendem a superar as questões sobre a justiça comparativa das posições dos respectivos adversários ou inimigos. Em essência: qual lado é suficientemente o “certo” em uma disputa? E os valores em jogo

são cruciais o suficiente para superar o pressuposto contra a guerra? A questão em sua forma mais básica é essa: os direitos e os valores envolvidos justificam a matança? Pois quaisquer que sejam os meios usados, a guerra envolve, por definição, a violência, a destruição, o sofrimento e a morte.

93. A categoria da justiça comparativa se destina a enfatizar o pressuposto contra a guerra que está no princípio do ensinamento da guerra justa. Em um mundo de estados soberanos que não reconhecem uma autoridade moral comum e nem uma autoridade política central, a justiça comparativa salienta que nenhum estado deve agir com o princípio de que ele tem a “justiça absoluta” em seu lado. Toda parte de um conflito deve reconhecer os limites de sua “causa justa” e o requisito consequente de usar *apenas* meios limitados na busca de seus objetivos. Longe de legitimar uma mentalidade cruzadista, a justiça comparativa se designa a relativizar reivindicações absolutas e a restringir o uso da força até mesmo em um conflito “justificado”⁷.

94. Tendo em vista as técnicas de propaganda e a facilidade com que as nações e os indivíduos pressupõem ou se enganam a acreditar que Deus ou o direito está claramente em seu lado, o teste da justiça comparativa pode ser extremamente difícil de aplicar. Entretanto, claramente, isso não ocorre em todos os casos de guerra. A evidente agressão vinda de fora e a subversão vinda de dentro costumam ser facilmente identificáveis por todas as pessoas razoavelmente justas.

95. d) *Intenção Reta*: a intenção reta está relacionada com a causa justa - a guerra pode ser legitimamente intencionada apenas pelas razões afirmadas acima como uma justa causa. Durante o conflito, a intenção reta significa a busca da paz e da reconciliação, e isso inclui evitar atos desnecessariamente destrutivos ou impor condições insensatas (por exemplo, rendição incondicional).

96. e) *Último Recurso*. Para que o recurso à guerra seja justificado, todas as alternativas pacíficas devem ter sido esgotadas. Há formidáveis problemas nesse requisito. Nenhuma organização internacional existente hoje exerce uma autoridade suficiente e internacionalmente reconhecida para poder mediar efetivamente na maioria dos casos ou para prevenir o conflito pela intervenção das Nações Unidas ou de outras forças de manutenção da paz. Ademais, há uma tendência que leva as nações ou povos que percebem um conflito entre outras nações como vantajoso a si mesmas a tentar impedir um apaziguamento pacífico ao invés de buscá-lo.

97. Lamentamos a aparente indisposição de alguns de ver na Organização das Nações Unidas o potencial para a ordem mundial que existe e de estimular o seu desenvolvimento. O Papa Paulo VI chamou as Nações Unidas de última esperança para a paz. Não se pode permitir que a perda dessa esperança aconteça. O Papa João Paulo II novamente é

⁷ James T. Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War*, cited; W. O'Brien, *The Conduct of Just and Limited War*, cited, pp. 13-30; W. Vanderpol, *La doctrine scolastique du droit de guerre*, P. 387ff; J. C. Murray, “Theology and Modern Warfare,” in W. J. Nagel, ed., *Morality and Modern Warfare*, P. 80ff.

instrutivo nesse ponto: “Eu desejo sobretudo repetir a minha confiança em vocês, líderes e membros das Organizações Internacionais, e em vocês, oficiais internacionais! No curso dos últimos dez anos, suas organizações têm sido objeto de tentativas de manipulação da parte de nações que desejam explorar tais corpos. No entanto, permanece que a presente multiplicidade de embates violentos, divisões e blocos em que as relações bilaterais afundam, oferece às grandes Organizações Internacionais a oportunidade de se engajar na mudança qualitativa em suas atividades, até mesmo de reformar em certos pontos as suas próprias estruturas para levar em conta novas realidades e para gozar de poder efetivo”⁸.

98. f) *Probabilidade de Sucesso*. Esse é um critério difícil de aplicar, mas o seu propósito é prevenir o recurso irracional à força ou a resistência desesperada quando o resultado será claramente desproporcional ou fútil. A determinação inclui um reconhecimento de que muitas vezes a defesa de valores importantes, mesmo contra grandes adversidades, pode ser um testemunho “proporcional”.

99. g) *Proporcionalidade*: em termos dos critérios *jus ad bellum*, a proporcionalidade significa que o dano a ser infligido e os custos incorridos pela guerra devem ser proporcionais ao bem esperado ao se pegar em armas. Os juízos sobre a proporcionalidade não devem ser limitados à ordem temporal sem a consideração de uma dimensão espiritual em termos de “dano”, “custo” e do “bem esperado”. No mundo interdependente de hoje, até mesmo um conflito local pode afetar pessoas em todo lugar; isso ocorre particularmente quando as potências nucleares estão envolvidas. Portanto, uma nação não pode justamente ir à guerra hoje sem considerar o efeito de sua ação sobre os outros e sobre a comunidade internacional.

100. Esse princípio da proporcionalidade se aplica por toda a condução da guerra, assim como à decisão de iniciar a guerra. Durante a guerra do Vietnam, a nossa conferência dos bispos concluiu que o conflito atingiu tal nível de devastação ao adversário e de dano à nossa própria sociedade que a sua continuação não podia ser justificada⁹.

JUS IN BELLO

101. Mesmo quando as condições rigorosas que justificam o recurso à guerra são atendidas, a condução da guerra (por exemplo, estratégia, tática e ações individuais) permanece sujeita a contínuo escrutínio à luz de dois princípios que têm significado especial hoje precisamente por causa da capacidade destrutiva da guerra tecnológica moderna. Esses princípios são a proporcionalidade e a discriminação. Ao discuti-los aqui, nós os aplicaremos à questão do *jus ad bellum* e do *jus in bello*; pois hoje torna-se cada vez mais difícil tomar uma decisão de usar qualquer tipo de força armada, não importando o quanto seja limitada inicialmente em intenção e em poder destrutivo das armas empregadas, sem

⁸ João Paulo II, “Mensagem do Dia Mundial da Paz 1983”, 11.

⁹ Conferência Nacional dos Bispos Católicos, *Resolução sobre o Sudeste Asiático* (Washington, D.C.: 1971).

enfrentar ao menos a possibilidade da escalada para uma guerra mais ampla ou mesmo total e do uso de armas de potencial destrutivo horrendo. Isso ocorre especialmente quando os adversários são “superpotências”, como o concílio claramente viu: “Mais ainda: se se empregasse integralmente o material existente nos arsenais das grandes potências, resultaria daí o quase total e recíproco extermínio de ambos os adversários, sem falar nas inúmeras devastações provocadas no mundo e nos funestos efeitos que do uso de tais armas se seguiriam”¹⁰.

102. Não se deve pensar, é claro, que a matança massiva e a destruição resultariam apenas do uso extensivo das armas nucleares. Lembramos com horror os bombardeios incendiários e de saturação da Segunda Guerra Mundial, as mortes de centenas de milhares em várias regiões do mundo através de armas “convencionais”, o uso indizível de gás e outras formas de guerra química, a destruição de casas e de safras, o sofrimento total que a guerra causou durante os séculos anteriores e as décadas que se seguiram ao uso da “bomba atômica”. No entanto, toda pessoa honesta deve reconhecer que, especialmente tendo em vista a proliferação das armas científicas modernas, nós enfrentamos agora possibilidades que são aterrorizantes de contemplar. Hoje, como nunca antes, devemos perguntar não meramente o que *irá* acontecer, mas o que *pode* acontecer, especialmente se as maiores potências embarcarem na guerra. O Papa João Paulo II tem pedido repetidamente que os líderes mundiais confrontem essa realidade: “Em vista da diferença entre a guerra clássica e a guerra nuclear ou bacteriológica - uma diferença de natureza, por assim dizer - e em vista do escândalo da corrida armamentista visto em relação ao pano de fundo das necessidades do Terceiro Mundo, esse direito [de defesa], que é muito real em princípio, apenas enfatiza a urgência da sociedade mundial de se equipar com meios efetivos de negociação. Desse modo, o terror nuclear que assombra o nosso tempo pode nos encorajar a enriquecer a nossa herança comum com uma descoberta muito simples que está ao nosso alcance, ou seja, que a guerra é a maneira mais bárbara e menos efetiva de resolver conflitos”¹¹.

103. A Pontifícia Academia das Ciências reafirmou o tema do Santo Padre em sua *Declaração sobre as Consequências da Guerra Nuclear* de novembro de 1981. Então, em uma reunião convocada pela Pontifícia Academia, representantes das academias nacionais de ciência do mundo inteiro lançaram uma *Declaração sobre a Prevenção da Guerra Nuclear* que especificou o sentido da declaração do Papa João Paulo II de que a guerra moderna difere por natureza das formas anteriores de guerra. Os cientistas disseram: “Por toda a sua história, a humanidade se confrontou com a guerra, mas desde 1945 a natureza da guerra mudou tão profundamente que o futuro da raça humana, de gerações que ainda não nasceram, está em perigo... Pela primeira vez, é possível causar dano em uma escala tão catastrófica que se pode varrer uma grande parte da civilização e pôr em perigo a sua

¹⁰ *Constituição Pastoral*, n. 80.

¹¹ João Paulo II, “Dia Mundial da Paz 1982”, 12.

sobrevivência. O uso em larga escala de tais armas pode provocar grandes e irreversíveis mudanças genéticas e ecológicas cujos limites não podem ser previstos”¹².

E antes, com tais pensamentos em mente, o concílio fez a sua própria “condenação da guerra total já proferida pelos papas recentes”¹³. Essa condenação é exigida pelos princípios da proporcionalidade e da discriminação. A resposta à agressão não deve exceder a natureza da agressão. Destruir a civilização tal como nós a conhecemos, fazendo uma “guerra total” como hoje se pode fazer, seria uma resposta monstruosamente desproporcional à agressão por parte de qualquer nação.

104. Além disso, as vidas de pessoas inocentes não podem nunca ser tomadas diretamente, não importando o propósito alegado para fazer isso. Fazer guerra verdadeiramente “total” é por definição tomar grandes números de vidas inocentes. A resposta justa à agressão deve ser discriminada; ela deve ser dirigida contra agressores injustos, não contra pessoas inocentes pegas em uma guerra que não fizeram. O concílio, então, fez a sua memorável declaração: “Toda a ação bélica que tende indiscriminadamente à destruição de cidades inteiras ou vastas regiões e seus habitantes é um crime contra Deus e o próprio homem, que se deve condenar com firmeza e sem hesitação”¹⁴.

105. Quando confrontando escolhas entre opções militares específicas, a pergunta feita pela proporcionalidade é: uma vez que levemos em conta não apenas as vantagens militares que serão alcançadas usando esses meios, mas também todos os danos esperados que se seguirão do uso deles, o uso deles ainda pode ser justificado? Sabemos, é claro, que nenhuma finalidade pode justificar meios que sejam maus em si mesmos, tais como executar reféns ou alvejar não combatentes. No entanto, mesmo se o meio adotado não seja mau em si mesmo, é necessário levar em conta os danos prováveis que resultarão do seu uso e a justiça de aceitar esses danos. É da maior importância, ao avaliar os danos e a justiça de aceitá-los, pensar nos pobres e nos indefesos, pois eles costumam ser aqueles que têm menos a ganhar e mais a perder quando a violência da guerra toca a sua vida.

106. Em termos da corrida armamentista, se o verdadeiro fim em vista é a legítima defesa contra a agressão injusta, e os meios para esse fim não são maus em si mesmos, devemos ainda examinar a questão da proporcionalidade a respeito dos males concomitantes. Será que os custos exorbitantes, o clima geral da insegurança gerada, a possibilidade da detonação acidental de armas altamente destrutivas, o perigo do erro e o erro de cálculo que pode provocar retaliação e guerra - será que tais males ou outros que derivam indiretamente da corrida armamentista fazem com que a própria corrida armamentista seja uma resposta desproporcional à agressão? O Papa João Paulo II é bem claro em sua insistência em que o exercício do direito e do dever de um povo de proteger a sua existência e liberdade depende do uso de meios proporcionais¹⁵.

¹² “Declaração sobre a Prevenção da Guerra Nuclear” (24 set. 1982).

¹³ Constituição Pastoral, 80.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ João Paulo II, “Mensagem do Dia Mundial da Paz 1982”, 12.

107. Finalmente, outro conjunto de questões diz respeito à interpretação do princípio de discriminação. O princípio proíbe ataques diretamente intencionados a não combatentes e alvos não militares. Ele levanta uma série de questões sobre o termo “intencional”, sobre a categoria dos “não combatentes” e sobre o significado de “militares”.

108. Essas questões merecem o debate que ocorre com frequência cada vez maior hoje. Encorajamos tal debate, pois respostas concisas e definitivas ainda parecem insuficientes. A mobilização de forças na guerra moderna inclui não apenas os militares, mas também, em grau significativo, os setores políticos, econômicos e sociais. Nem sempre é fácil determinar quem está diretamente envolvido em um “esforço de guerra” ou em qual medida. Porém, claramente, nem mesmo com a definição mais ampla pode-se racionalmente considerar que os combatentes são classes inteiras de seres humanos, tais como crianças de escola, pacientes de hospital, os mais velhos, os doentes, o trabalhador industrial comum que produz bens não diretamente relacionados com propósitos militares, fazendeiros e muitos outros. Eles não podem nunca ser diretamente atacados.

109. Ataques diretos a alvos militares envolvem complexidades semelhantes. Quais alvos são “militares” e quais não o são? Em que medida, por exemplo, o uso (feito por revolucionários ou forças militares regulares) de uma aldeia ou habitação em uma área de população civil merece ataque? E o que dizer de uma fábrica de munição no coração de uma cidade? Quem é diretamente responsável pelas mortes de não combatentes, caso o ataque seja realizado? Para voltar à pergunta levantada antes, quantas mortes de não combatentes são “toleráveis” como resultado de ataques indiretos - ataques dirigidos contra forças de combate e alvos militares, que matam não combatentes ao mesmo tempo?

110. Esses dois princípios, em toda sua complexidade, devem ser aplicados a todo tipo de armas - convencionais, nucleares, biológicas e químicas - com as quais as nações estão armadas hoje.

O VALOR DA NÃO-VIOLÊNCIA

111. Movidos pelo exemplo da vida de Jesus e pelo seu ensinamento, alguns cristãos desde os primeiros dias da Igreja se comprometeram com um estilo de vida não violento¹⁶. Alguns entenderam que o evangelho de Jesus proibia toda matança. Alguns afirmaram o uso de oração e outros métodos espirituais como meios para responder à inimizade e hostilidade.

112. No meio do segundo século, São Justino proclamou aos seus leitores pagãos que a profecia de Isaías sobre transformar espadas em rechas de arado e lanças em

¹⁶ Autores representativos na tradição do pacifismo e da não-violência cristãos incluem: R. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace* (Abington: 1960), chs. 4, 5, 10; J. Yoder, *The Politics of Jesus* (Grand Rapids: 1972), *Nevertheless: Varieties of Religious Pacifism* (Scottsdale: 1971); T. Merton, *Faith and Violence: Christian Teaching and Christian Practice* (Notre Dame: 1968); G. Zahn, *War, Conscience and Dissent* (New York: 1967); E. Egan, “The Beatitudes: Works of Mercy and Pacifism,” in T. Shannon, ed., *War or Peace: The Search for New Answers* (New York: 1980), pp. 169-187; J. Fahey, “The Catholic Church and the Arms Race,” *Worldview* 22 (1979):3841; J. Douglass, *The Nonviolent Cross: A Theology of Revolution and Peace* (New York: 1966).

foices foi cumprida como consequência da vinda de Cristo: “E nós que nos deleitamos na guerra, na matança de um ao outro, e em todo tipo de iniquidade, em toda parte do mundo convertemos nossas armas em utensílios da paz - nossas espadas em relhas de arado, nossas lanças em ferramentas de fazendeiro - e cultivamos piedade, justiça, caridade fraternal, fé e esperança, que derivamos do Pai através do Salvador crucificado...”¹⁷

113. Escrevendo no terceiro século, São Cipriano de Cartago tocou em algo semelhante quando indicou que os cristãos de sua época não lutavam contra seus inimigos. Ele mesmo considerou a conduta deles como apropriada: “Eles não lutam nem mesmo contra aqueles que estão atacando, pois não é concedido ao inocente matar nem mesmo o agressor, mas entregar suas almas e sangue, para que, visto que tanta malícia e crueldade é desenfreada no mundo, eles possam mais rapidamente afastar-se dos maliciosos e cruéis”¹⁸.

114. Parte da oposição dos primeiros cristãos ao serviço militar era uma resposta às práticas idólatras que prevaleciam no exército romano. Outro motivo poderoso era o fato de que o serviço militar envolvia a preparação para lutar e matar. Vemos isso no caso de São Martinho de Tours durante o quarto século, que renunciou à sua profissão de soldado com a explicação: “Até agora, servi a vocês como soldado. Permitam-me agora tornar-me um soldado de Deus... Sou um soldado de Cristo. Não me é lícito lutar”¹⁹.

115. Nos séculos entre o quarto século e a nossa época, o tema da não-violência cristã e do pacifismo cristão ecoou muitas vezes, às vezes mais forte, às vezes mais fraco. Uma das grandes figuras não-violentas nesses séculos foi São Francisco de Assis. Além de fazer esforços pessoais em nome da reconciliação e da paz, Francisco estipulou que os leigos que se tornassem membros de sua Terceira Ordem não deveriam “pegar em armas letais, ou portá-las, contra ninguém”.

116. A visão da não-violência cristã não é passiva a respeito da injustiça e da defesa dos direitos dos outros; em vez disso, ela afirma e exemplifica o que significa resistir à injustiça através de métodos não violentos.

117. No século vinte, prescindindo do testemunho não cristão de um Mahatma Gandhi e seu impacto mundial, o testemunho não violento de figuras como Dorothy Day e Martin Luther King teve profundo impacto sobre a vida da Igreja nos Estados Unidos. O testemunho de numerosos cristãos que os precederam pelos séculos foi afirmado de maneira memorável no Concílio Vaticano Segundo.

118. Duas das passagens que foram incluídas na versão final da *Constituição Pastoral* deram um estímulo particular para os católicos de todos os níveis avaliarem suas atitudes em relação à guerra e ao serviço militar à luz do pacifismo cristão. No parágrafo 79, os padres do concílio pediram aos governos para fazerem leis que protejam os direitos

¹⁷ Justino, *Diálogo com Trifo*, c. 1 10; ver também *A Primeira Apologia*, caps. 14, 39.

¹⁸ Cipriano, *Coleção de Cartas*, Carta a Cornélio.

¹⁹ Sulpício Severo, *A Vida de Martinho*, 4.3.

daqueles que adotaram a posição da objeção de consciência a todas as guerras: “Parece, além disso, justo que as leis tenham em conta com humanidade o caso daqueles que, por motivo de consciência, recusam combater, contanto que aceitem outra forma de servir a comunidade humana”²⁰. Essa foi a primeira vez em que um chamado à proteção legal da objeção de consciência apareceu em um documento de tal proeminência. Além de seu profundo significado, essa afirmação assumiu um sentido ainda maior à luz do louvor que os padres do concílio haviam feito na seção anterior “àqueles que renunciam ao uso da violência e à reivindicação de seus direitos”²¹. Em *A Vida Humana em Nossa Época* (1968), nós pedimos provisão legislativa para reconhecer aqueles que fazem objeção seletiva de consciência também²².

119. Como bispos católicos, cabe-nos salientar para a nossa própria comunidade e para a sociedade maior o significado desse apoio a uma opção pacifista para indivíduos no ensinamento do Vaticano II e a reafirmação que os papas têm dado ao testemunho não violento desde o tempo do concílio.

120. No desenvolvimento de uma teologia da paz e no crescimento da posição pacifista cristã entre católicos, essas palavras da *Constituição Pastoral* têm significado especial: «Tudo isto nos força a considerar a guerra com um espírito inteiramente novo»²³. Os padres do concílio fizeram referência ao “incremento das armas científicas, [que] tem aumentado desmesuradamente o horror e maldade da guerra”²⁴. Embora o ensinamento da guerra justa tenha claramente estado em posse pelos últimos 1500 anos do pensamento católico, o “novo momento” em que nos encontramos vê o ensinamento da guerra justa e a não violência como métodos distintos, mas interdependentes de avaliar a guerra. Eles divergem em algumas conclusões específicas, mas compartilham um pressuposto comum contra o uso da força como um meio de resolver disputas.

121. Ambos métodos encontram suas raízes na tradição teológica cristã; cada um contribui para a visão moral completa de que precisamos na busca de uma paz humana. Acreditamos que as duas perspectivas apoiam e complementam uma à outra, cada uma preservando a outra de distorção. Finalmente, em uma era de guerra tecnológica, a análise desde o ponto de vista da não violência e a análise desde o ponto de vista do ensinamento da guerra justa costumam convergir e concordar em sua oposição aos métodos de guerra que na realidade não se distinguem da guerra total.

O PAPEL DA CONSCIÊNCIA

231. Uma característica dominante da avaliação que o Concílio Vaticano Segundo faz da guerra moderna foi a ênfase que ele deu ao requisito da formação apropriada da consciência. Os princípios morais são efetivas restrições ao poder somente quando as

²⁰ *Constituição Pastoral*, 79.

²¹ *Ibid.*, 78.

²² Conferência Católica dos Estados Unidos, *A Vida Humana Em Nossa Época* (Washington, D.C.: 1968), p. 44.

²³ *Constituição Pastoral*, 80.

²⁴ *Ibid.*

políticas os refletem e os indivíduos os praticam. A relação entre a autoridade do estado e a consciência do indivíduo em assuntos de guerra e paz assume uma nova urgência em face da natureza destrutiva da guerra moderna.

232. a) Quanto a isso, nós reiteramos a posição que tomamos em 1980. O ensinamento católico não questiona o direito, em princípio, de um governo requerer o serviço militar de seus cidadãos, desde que o governo mostre que isso é necessário. Um cidadão não pode casualmente desconsiderar a decisão consciente de seu país de chamar os seus cidadãos a atos de “legítima defesa”. Ademais, o papel dos cidadãos cristãos nas forças armadas é um serviço ao bem comum e um exercício da virtude do patriotismo, desde que eles cumpram esse papel dentro de normas morais definidas²⁵.

233. b) Ao mesmo tempo, nenhum estado pode exigir obediência cega. Nossa declaração de 1980 pediu para o governo apresentar razões convincentes para o alistamento militar, e se opôs à reinstituição do recrutamento, exceto no caso de uma emergência de defesa nacional. Ademais, ela reiterou o nosso apoio à objeção de consciência em geral e à objeção seletiva de consciência para a participação em uma guerra particular, seja por causa dos fins buscados ou por causa dos meios usados. Chamamos a objeção seletiva de consciência de uma conclusão moral que pode ser validamente derivada do ensinamento clássico dos princípios da guerra justa. Continuamos a insistir no respeito e na proteção legislativa dos direitos de ambas as classes de pessoas que fazem objeção de consciência. Também aprovamos a requisição de serviço alternativo à comunidade - não relacionado a necessidades militares - por tais pessoas.

²⁵ Conferência Católica dos Estados Unidos, *Declaração sobre o Registro e Alistamento para o Serviço Militar* (Washington, D.C.: 1980). Ver também *A Vida Humana em Nossa Época*, pp. 42-45.