CADERNOS

Nº 10 - 2000 - Ano V

ÍSTA

Instituto São Tomás de Aquino

A Religião da Cidade e a Religião do Homem

*José Nunes * José Manuel Correia Fernandes*
*Maria Julieta Dias * Teresa Maria Toldy*
Luís de França

CADERNOS ÍSTA

A Religião da Cidade e a Religião do Homem

O potencial utópico do cristianismo primitivo 5

José Nunes

Gnose e Gnosticismo 17

José Manuel Correia Fernandes

O que é a Igreja? 43

Maria Julieta Dias, rscm

"Memória e Reconciliação" 57

Teresa Maria Toldy

Porquê a Igreja assina concordatas? 69

Luís de França

Nº 10 - 2000 - Ano V

CADERNOS ISTA

Publicação: ISTA - Instituto São Tomás de Aquino
Ordem dos Pregadores - Portugal

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima
Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José A. Mourão, op*

APOIO:

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Pedidos para:
CADERNOS ISTA
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: 217 273 636
Fax: 217 273 707

Número avulso - 1.000$00
Assinatura anual - 2.000$00 (2 números e envio p/correio)

EDITORIAL

Para os nossos contemporâneos a religião democrática poderia cingir-se a uma adesão incondicional aos direitos do homem. O patriotismo é uma forma de religião cívica. Como conciliar a "religião da cidade" e a "religião do homem"? (Rousseau). Mas a religião cívica não é o "cosmopolitismo" em geral, nem a utopia experimental com que sonha Rorty. Pode vir a religião cívica (local) a alojar-se numa religião universal, retomando os temas bíblicos da eleição, da terra prometida, do profetismo, vg.? A religião cívica de uma nação democrática deve ser compatível com a secularização moderna do domínio político, não devendo, por isso, haver ligação entre a ordem humana e uma ordem sobrehumana. As religiões vivem resistindo - vivem de estratégias de resistência poderosas ao *statu quo* por causa do Fim, se não se convertem em sociedades burguesas domesticadas, arrefecidas. (Peter Sloterdijk). A boa seita esteve na fonte do sonho democrático. O comunitarismo é a nostalgia da seita incubadora, orgânica, conectada. Está aberto o debate entre nós acerca da separação e independência entre o Estado e as igrejas. Para entrar criticamente nessa questão aqui vão alguns textos, faltando outros que hão-de vir, porque tudo está ainda no princípio.

Fr.José Augusto Mourão, op

O POTENCIAL UTÓPICO DO CRISTIANISMO PRIMITIVO

«O grupo murmurava uma litania qualquer entredentes. Reparei que os que não estavam de costas para mim semicerravam os olhos enquanto desfiavam a prece dirigida a um deus-pai que velava no firmamento. Mantinham os braços erguidos, de mãos espalmadas, à altura dos ombros. Tudo me soou um tanto a ridículo.
Era gente compósita: livres, libertos e escravos, homens e mulheres, moços e velhos. As túnicas de puro linho, de tons suaves, misturavam-se à estamenha de cores fortes. O motivo do peixe aparecia frequentemente, nos poucos adornos que traziam consigo: pingentes de pulseiras, brincos, uma fíbula... Não compreendi, na altura, qual a relação entre aquele símbolo obsessivo e o labrego da estatueta de barro, vestido de peles, que transportava um cordeiro.»

Mário de Carvalho,
in Um Deus passeando pela brisa da tarde

Segundo Manuel Antunes, a *utopia* não só aponta para algo de possível e ainda não realizado, como acentua uma «vontade de ruptura com o presente»[1]. Quando olhamos para o cristianismo primitivo, tanto o das gerações apostólicas – de que dá conta o Novo Testamento – como o dos três ou quatro primeiros séculos – até à sua oficialização definitiva no Império e de que temos testemunhos vivos nalguns padres da Igreja –, podemos realmente

constatar essa nota utópica: os primeiros cristãos trazem algo de novo e entram em ruptura com muita da realidade circundante, seja ela considerada no domínio religioso, no político-social ou cultural em geral.

Assim, se historicamente é possível distinguir três grandes modelos na relação 'cristianismo-cultura' – ruptura, identificação, diálogo/síntese[2] –, modelos esses que muitas vezes têm os seus defensores e representantes na mesma época da história, poderíamos dizer que, globalmente, o cristianismo primitivo assume a *ruptura* com o judaísmo, o helenismo e o império romano, ainda que, minoritariamente, haja alguns expoentes dos outros modelos atrás referidos.

1. O CRISTIANISMO E AS RELIGIÕES DA ANTIGUIDADE

É a *ressurreição* de Jesus e a vinda do seu Espírito que transforma a vida dos seus discípulos e impulsiona o nascimento da Igreja. A ressurreição de Jesus traz também a esperança da ressurreição de todos os cristãos e, nesse sentido, alimenta a heroicidade diante das perseguições e martírios. Eusébio de Cesareia (bispo em Cesareia da palestina, vivendo entre 263 e 340), talvez o primeiro grande historiador cristão, dá conta dos pensamentos dos pagãos, em Lyon, no séc. II: «é preciso tirar tudo a esses homens, até a esperança da ressurreição. Por causa desta esperança, eles introduzem entre nós uma religião nova e estrangeira, desprezam as torturas e correm alegremente para a morte»[3]. Também o filósofo Porfírio (finais do séc. III), discípulo de Plotino, escarneceu da crença na ressurreição: «Tremenda mentira esta (a ressurreição). Se isto ouvissem os animais irracionais, desatariam a mugir, a chilrear, a gritar com alarido, só de imaginarem homens de carne a voar pelos ares como os pássaros ou a ser levados sobre uma nuvem»[4]. Contudo, face às grandes religiões com que se confrontava, não é essa a grande novidade do cristianismo. Com efeito, a ressurreição, se bem que original, quanto ao modo, inscreve-se no quadro da crença numa imortalidade, numa vida para além da morte – algo comum a quase todas as religiões.

A verdadeira novidade e ruptura na compreensão do transcendente por parte do cristianismo, para além da afirmação clara do monoteísmo, é a fé num Deus não só Absoluto, poderoso, totalmente-outro, mas sim, também, um Deus próximo dos homens e do mundo, um Deus 'humano', cheio de compaixão, fraco, capaz de sofrer e partilhar a vida dos homens. E essa novidade do cristianismo é sobretudo verificável nos mistérios da *incarnação* e da *cruz*.

Como muito bem salienta J.Danielou, «a diferença essencial entre catolicismo e todas as demais religiões é que estas partem do homem e são uma tentativa emocionante, por vezes belíssima, que se eleva muito acima para encontrar a Deus; mas só no cristianismo existe o movimento contrário, a descida de Deus ao mundo para comunicar a sua vida. Só na religião judeo-cristã se dá a resposta à aspiração do universo inteiro. E a religião verdadeira, a religião católica, é a que se compões destes dois elementos, quer dizer, aquela que ao apelo dos homens respondeu a graça de Deus»[5].

É este Deus revelado, de forma plena na incarnação de Jesus Cristo, que é dificilmente aceitável e acreditado pelo paganismo religioso de então: Celso, filósofo pagão, testemunha, por volta de 180 (e dele temos conhecimento pela resposta polémica de Orígenes, cerca de 60 anos depois), que a Incarnação é um absurdo; com efeito, a vinda de Deus ao mundo suporia uma *alteração* em Deus. Ora, todos acreditam que Ele é *imutável*[6].

«Sob diversas formas, as diversas escolas gnósticas opõem ao mistério abissal de Deus, a queda e a miséria do Homem. Entre o Criador e a sua obra, concebem uma escala de intermediários ou entes que aceleram e explicam a queda. A missão do Logos não pode ser uma incarnação verdadeira – porque se arriscaria, por sua vez, a ser contaminado»[7].

Heresias do tempo, como o marcionismo ou o arianismo, diferentes entre si, apenas testemunham da dificuldade dos próprios cristãos em aceitar a incarnação plena (quanto mais os pagãos!): para Marcião (meados do séc. II), Jesus era Deus, de corpo humano só tinha a aparência; para Ario (inícios do séc. IV), Jesus era

essencialmente um homem, ainda que revestido de força divina, nunca se podendo comparar ao Deus criador e todo-poderoso.

A cruz de Jesus representa, paralelamente, um outro motivo de escândalo para as religiões de então. Já Paulo declarara que ela era escândalo para os judeus e loucura para os gentios (ICor.1,23) e, dum modo geral, a historicidade de Jesus e o seu fim trágico na cruz chocavam frontalmente com a filosofia religiosa grega[8].

Outra heresia dos primeiros séculos – o docetismo – atesta também da dificuldade dos próprios cristãos em aceitar a cruz e a morte de jesus, negando-a pura e simplesmente (lembremo-nos que o Corão diz também que jesus foi substituído por outro na cruz), pois para os docetas (*dokein*, em grego, significa *parecer*) Jesus era apenas semelhante a um homem e, portanto, não morreu verdadeiramente.

Como diz C. Duquoc, essa quebra do 'Absoluto' de Deus, essa linguagem e crença que faziam de «Jesus o igual a Deus era ímpia: fazia rir os homens gregos, religiosos ou filósofos, e os judeus helenistas»[9].

Curiosamente, essa facilidade em conceber um Absoluto que se revela e se faz carne, não levou sempre os cristãos à consequente aceitação do simbólico para a representação de Deus ou para a comunicação com o transcendente. É verdade que o baptismo e a eucaristia simbolizaram desde sempre a presença de Deus, é verdade que imagens como a do peixe, a âncora ou a cruz desempenharam a mesma função; mas a guerra iconoclasta dominou as preocupações de muitos padres da Igreja, sobretudo nos três primeiros séculos, como Justino, Tertuliano, Orígenes, Minúcio Felix, Eusébio de Cesareia, etc[10]. O combate é à idolatria, é certo, mas «Celso responde aos judeus e aos cristãos acusando-os de serem bastante parcos de entendimento para confundirem a matéria com a ideia que ela somboliza, as imagens dos deuses com os próprios deuses que elas representam»[11].

2. Os cristãos e a vida pública

Depois da ruptura entre cristianismo e cultura moderna (Paulo VI considerava-a o grande drama do nosso tempo – E.N. 20), é-nos mais difícil não querer o diálogo com a cultura, a relação de empatia e serviço ao mundo, esquecer a prioridade a conceder aos 'sinais dos tempos'.

O cristianismo primitivo, bem na linha de alguns escritos joânicos e paulinos sobre a necessária ruptura com o *mundo* e a *carne*[12], tem ainda a grande preocupação com a pureza da fé e da vida cristã, e é consequente com esse princípio, chegando ao limite da recusa da vida pública, toda ela marcada pela idolatria.

É verdade que há pensadores cristãos que procuram algum diálogo com a vida e pensamento/sabedoria pagãs: Ireneu e Justino falam nas 'sementes do Verbo', Eusébio de cesareia falará na 'preparação evangélica' que são as filosofias pagãs, na linha, aliás, de Clemente de Alexandria, para quem a filosofia grega era uma 'pedagogia' para se aproximar do cristianismo. A própria Carta a Diogneto (séc. II), na sua afirmação de que «para o cristão toda a terra é uma pátria e toda a pátria uma terra estrangeira», pode ser entendida não apenas como recusa do mundo e defesa do homem sempre peregrino e em busca do céu, mas também, positivamente, no sentido de que toda a terra/pátria/cultura são veículos propícios à vivência da fé cristã. Esta mesma Carta a Diogneto diz: «Os cristãos não se distinguem dos outros homens nem pelo país, nem pela linguagem, nem pelo vestuário (...) Conformam-se aos usos locais quanto a vestuário, alimentação e modo de vida, manifestando ao mesmo tempo as leis paradoxais e verdadeiramente extraordinárias da sua maneira de viver» (n. 5, 1-4). Numa primeira fase do seu pensamento, o próprio Tertuliano, cerca do ano 200, ainda podia escrever cordatamente: «Vivemos convosco, comemos o mesmo alimento, usamos o mesmo vestuário, temos o mesmo modo de vida, estamos submetidos às mesmas necessidades da existência. Não somos brâmanes ou faquires da Índia, habitantes das florestas ou exilados da vida (...) Frequentamos o vosso forum, o vosso mercado, os vossos banhos, as vossas lojas, as vossas estalagens, as

vossas feiras e outros locais de comércio, habitamos este mundo convosco. Convosco navegamos, convosco servimos como soldados, trabalhamos a terra, fazemos comércio»[13].

Contudo, o cristianismo primitivo é maioritariamente marginal, é quase 'gheto' ou raça à parte. Tertuliano escreveu, por exemplo, no início do séc. III: «O que tem Atenas a ver com Jerusalém, a Academia com a Igreja? Ou os herejes com os cristãos? A nossa doutrina vem do pórtico de Salomão»[14]. Do mesmo modo, a Didascália (documento sensivelmente dessa época) prescreve: «Evita todos os livros dos pagãos; o que tens a ver com falas ou leis estranhas ou com profecias mentirosas que desviam os homens da fé?»[15]. Houve, realmente, uma mudança no séc. II: até aí era frequente encontrar os cristãos nas praças públicas, nas lojas e oficinas, nas termas e nos banhos; houve um primeiro momento «sem complexos, no fervor da descoberta evangélica e da alegria da participação; num segundo momento, os cristãos sentem até que ponto este mundo, contaminado pela ideologia idolátrica, é impenetrável ao Evangelho. Afastam-se do seu optimismo inicial e tornam-se circunspectos»[16].

É natural, assim, que os cristãos dos primeiros séculos, verdadeiramente obsecados pela idolatria que minava a vida do Império romano, recusassem um sem número de actos e hábitos da sociedade civil e até certas profissões[17]. No início do séc. V, o Código de Teodósio (nn.10,16,20) traduz já em 'lei cristã do Império' aquela recusa e marginalização da vida social adoptada pelo cristianismo primitivo: é proibido «acender o fogo em nome dos Lares, a libação do vinho ao Génio, oferecer perfumes aos Penetes, acender candeias, queimar incenso, pendurar grinaldas nos altares». Imagine-se a perturbação social em muitas famílias quando catecúmenos ou neófitos se recusam a casamentos e se afastam dos esposos respectivos por causa das práticas pagãs! Alguém chega a descrever os cristãos desta forma: «Palestinianos ímpios, que só servem para semear a discórdia nas famílias»[18].

Se o cristão vive no campo e é agricultor, a natureza e os campos, os altares e as festas serão sempre vistos com desconfiança. A sua propriedade deve até estar separada das outras por pedras

sagradas que a protejam de influências nefastas. Os seus vizinhos, pelo contrário, oferecerão pequenos sacrifícios aos Lares – que se encontram nas encruzilhadas –, acusarão os cristãos de ateísmo e responsabilizá-los-ão pelas secas, más colheitas e por toda a espécie de males que atinjam os campos.

Se o cristão é escultor, pintor, modelador, comerciante, naturalmente que vai ter de renunciar a essas profissões! É que muitas delas ocupam-se essencialmente do fabrico de imagens idolátricas; e todas, praticamente, obrigam a fazer parte da corporação respectiva que, evidentemente, se agrupa sob a protecção dum deus tutelar como Hermes, Hércules, Apolo, Poseidon, etc.

Tem o cristão uma outra profissão liberal? Deverá deixá-la... De facto, o cristão não pode ser gramático ou retórico. Como bem argumentou o Imperador Juliano (primeiro cristão, depois apóstata), num édito do ano 362, proibindo aos cristãos o ensino das letras profanas: «Quem pensa de uma maneira e instrui os alunos de outra não é sincero e por esse motivo não pode ser um bom professor (...) Considero, portanto, absurdo, que aqueles que explicam as suas obras rejeitem os deuses que os seus autores adoram»[19].

Pode o cristão ser soldado? Logicamente que não! A vida dos acampamentos está cheia de perigos idolátricos para os cristãos e o juramento ao Imperador é absolutamente incompatível com a pureza da fé, bem na linha das afirmações de Jesus: «não podeis servir a dois senhores» (Mt. 6,24) e «não jureis em caso algum» (Mt. 5,34)[20]. E há também a razão da não-violência para a recusa da vida militar. Tertuliano une estes dois motivos quando escreveu, cerca do ano 210: «Será permitido ao cristão viver de espada na mão, quando o Senhor afirmou que quem se servir da espada morrerá pela espada? Há-de ir ao combate o filho da paz, ao qual está mesmo interdita a disputa? Há-de inflingir a outrém os grilhões, a prisão, a tortura ou os suplícios, ele que não sabe vingar as suas próprias injúrias (...)? Há-de fazer a guarda dos templos aos quais renunciou? Há-de comer nos locais que o apóstolo interdita? Aqueles que afugentou de dia com os seus exorcismos, há-de defendê-los de noite, apoiamdo-se na lança com a qual foi trespassado o lado de Cristo? Há-de levar o estandarte rival de Cristo?»[21].

O mesmo se passava, aliás, com os funcionários públicos ou com a participação em jogos cénicos, fossem eles o teatro os os combates de gladiadores. É que também na magistratura/função pública como nos espectáculos eram obrigatórios orações e sacrifícios pagãos. O Concílio de Elvira (canones I e II), no ano 300, decidiu até a excomunhão de qualquer cristão que tivesse participado em tais práticas.

Eis porque, embora injustamente mas com alguma lógica, há quem considere que o triunfo do cristianismo significou o empobrecimento da humanidade pela destruição completa das culturas clássicas...

3. Cristianismo – uma comunidade abrangente

Uma das características mais inovadoras do cristianismo primitivo é, sem dúvida, a sua ruptura com qualquer tipo de elitismo ou exclusivismo. Neste ponto, historiadores e pensadores dos mais diversos quadrantes, crentes e não-crentes, todos estão de acordo: a vida cristã, nos primeiros séculos, configurou-se em comunidades abertas a todo o tipo de pessoas convertidas.

Certamente que a intuição subjacente a essa realidade era a do projecto de Jesus: o Reino de Deus é visível pela prática da fraternidade universal, onde todos são filhos e filhas do mesmo Pai – Deus. S. Paulo compreendeu-o muito bem quando rompeu com a perspectiva judaízante/nacionalista dos primeiros discípulos (Act. 6; 10-11; 15) e por isso afirmou: em Cristo «já não há judeu nem grego, homem ou mulher, escravo ou homem livre» (Gal. 3,28). Daí a missão universal, muito bem sublinhada por Orígenes, na primeira metade do séc. III: «Se considerarmos os progressos enormes do Evangelho em alguns anos, apesar da perseguição e dos suplícios, da morte e da confiscação, apesar do escasso número de pregadores, a Palavra foi anunciada por toda a terra. Gregos e bárbaros, sábios e ignorantes, aderiram à religião de Jesus. Não podemos duvidar de que isto ultrapassa as forças do homem, porque Jesus ensinou com toda a autoridade e persuasão necessárias para que a Palavra se imponha» [22].

A civilização greco-romana era essencialmente aristocrática. Assentava na desigualdade social das famílias, algumas pretendendo descender de deuses ou heróis; daí o direito a mandar, para uns, e de obedecer, para outros. O cristianismo introduz uma verdadeira revolução ao proclamar que todos os homens provêm do mesmo par original e que todos podem ser salvos pela cruz de Jesus Cristo. São assim reabilitadas as classes mais baixas, aos próprios escravos é dada a dignidade e a liberdade de filhos de Deus. Lactâncio (cerca do ano 300) escreve: «Entre nós não existem escravos ou senhores. Não fazemos distinções entre nós e chamamo-nos irmãos entre todos, porque nos consideramos todos iguais. Servidores e senhores, grandes e pequenos, todos são iguais pela modéstia e pela disposição do coração, que afasta todos da vaidade»[23]. Mas já Tertuliano, um século antes, testemunhava algo de parecido: «Quanto ao nome de 'irmãos' pelo qual somos designados: só dizem despropósitos, penso eu, porque entre eles todos os nomes de parentela não são dados senão por uma afeição simulada. Ora, nós somos realmente vossos irmãos pela natureza, nossa mãe comum; é verdade que quase não sois homens, sois maus irmãos. Mas com quanta mais razão se chamam e se consideram irmãos aqueles que reconhecem como Pai o mesmo Deus, que beberam do mesmo espírito de santidade, que, saídos do mesmo seio da ignorância, viram luzir, maravilhados, a mesma luz da verdade!»[24].

Isto explica, em parte, o sucesso inicial do cristianismo junto dos pobres e escravos (mas a que rapidamente se começam a juntar grandes pensadores e membros de classes sociais mais elevadas)[25]. Era assim em Corinto, era assim em Roma: «no tempo do papa Cornélio, a Igreja de Roma alimentava mil e quinhentas viúvas e necessitados. Neste número impressionante, os pobres eram a maioria. O que valia para Roma, valia para todas as comunidades. Cada uma tinha os seus pobres. Situação esta que (...) reflectia as condições económicas de uma sociedade em que as disparidades eram flagrantes, numerosos eram os economicamente débeis» [26].

Se bem que o superar das classes sociais fosse algo de fundamental, outros aspectos da igualdade proposta pelo cristianismo se

tornavam relevantes: os nacionalismos ou fundamentalismos étnicos eram superados – desaparecia a noção de 'estrangeiro'[27] –, as mulheres ganhavam dignidade: «o cristianismo transformou a condição da mulher e modificou a legislação do casamento; santidade e indissolubilidade desconhecidas no direito antigo, liberdade de escolha entre matrimónio e celibato (...), enfim, possibilidade para todos, incluindo os escravos, de concluir uma união segundo os princípios cristãos. Os que se apresentavam ao bispo deviam regularizar a sua situação, desposar ou recusar uma concubina, comprometer-se numa monogamia»[28]. A mulher, além disso, assumiu importantes serviços e ministérios nas comunidades cristãs, até como diaconisas[29].

Mas é realmente na comunicação de bens que as comunidades cristãs são mais surpreendentes: já os Actos dos Apóstolos falavam dessa partilha (Act. 2 e 4), na comunidade de Jerusalém, «para que não houvesse necessitados» – recuperando a perspectiva bíblica do ano sabático e do ano jubilar (cfr. Deut. 15,4) –, e S. Paulo chega mesmo a falar do ideal da igualdade (2Cor. 8), já que os bens da criação a todos pertencem. A solidariedade e partilha efectiva com os orfãos e viúvas, os pobres e os escravos, é então louvada por muitos padres da Igreja, com afirmações que não deixam lugar a dúvidas. Clemente Romano, papa do final do séc. I, dizia: «Muitos dos nossos venderam-se como escravos e, com o preço da sua liberdade, alimentaram outros» (casos de S. Pedro Colector e S. Serapião); Inácio de Antioquia, na Carta aos esmirnenses, exorta: «É bom e útil visitar os orfãos e as viúvas, sobretudo as que são mais pobres e têm muitos filhos»; a Didascália aconselha: «se um dos cristãos fica orfão, seja um rapaz ou uma rapariga, será bom que um dos irmãos, que não tenha filhos, tome o rapaz por filho e, se já tem um filho, receba a jovem e lha dê por esposa, na altura devida, para coroar a sua obra ao serviço de Deus»; Basílio, na Capadócia, advertiu: «o pão que há na tua dispensa pertence ao que tem fome; a roupa que está guardada no teu armário pertence a quem dela necessita; os sapatos que lá estão a estragar-se pertencem ao descalço; o dinheiro que acumulas pertence aos pobres»; S. Ambrósio, em Milão, diria: «Não estás a oferecer ao

pobre nada de teu, apenas lhe devolves uma parte do que lhe pertence, pois tudo o que foi dado para o uso de todos, estava-lo tu usurpando sozinho».

Por tudo isto, escrevia um dia, envergonhado, o imperador apóstata Juliano, referindo-se aos cristãos: «Cuidam dos mortos e não se contentam em alimentar os seus pobres, mas dão também de comer aos nossos pobres, que estavam privados da nossa ajuda».

Um autor contemporâneo, pouco suspeito, conclui brilhantemente: «A filantropia activa dos cristãos eclipsou a misantropia passiva de que os acusavam. No meio da tormenta que foram os séculos III e IV, a Igreja surgiu como um porto de abrigo, uma enseada de perdão. A Cidade de Deus salvou do desespero a cidade dos homens»[30].

José Nunes

NOTAS

1 M.Antunes, Utopia, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura/Verbo, Lisboa 1976, vol.18, col.573s.

2 Cfr R.Niebuhr, Cristo e Cultura, ed.Paz e Terra, Rio de Janeiro 1967, pp.61-66.

3 Citado em A.Hamman, A vida quotidiana dos primeiros cristãos, Livros do Brasil, Lisboa s/d, p.89.

4 Citado por J. Comby, Para ler a História da Igreja –1, Ed. Perpétuo Socorro, Porto 1997, p.37.

5 In *Le Mystère du salut des nations* (1945).

6 Cfr C.Duquoc, Un Dieu different, Cerf, Paris 1977, p.27.

7 A.Hamman, o.c., p.115. Aliás, este pessimismo antropológico sempre percorreu a história do cristianismo, na teologia e na espiritualidade, dentro ou fora da maior ortodoxia: veja-se o neo-platonismo de Agostinho, as seitas cátaras medievais, os pais do protestantismo, o jansenismo, algum romantismo...

8 A morte numa cruz já constitui, em si, a mais penosa e ignominosa das mortes – escândalo público, um corpo que é abandonado aos abutres... Era, aliás, algo de bem conhecido em muitos povos da antiguidade. Ora, quanto mais escandaloso e inaceitável referir esse tipo de morte a um Deus!

9 C. Duquoc, o.c., p.30.

10 Cfr. L.Rougier, O conflito entre o cristianismo primitivo e a civilização antiga, Vega, Lisboa 1995, pp.113-128. Atentemos nas palavras de Minúcio Felix ali citadas: «Quando é que nasce o deus? Fundem-no, forjam-no, talham-no: não é ainda um deus! Eis que o soldam, que o colocam num pedestal: mesmo nesse instante ainda não é um deus! Mas quando o ornamentam e consagram e lhe dirigem orações, ah!, então surge o deus, depois do homem ter procedido à sua

consagração»; ou a afirmação de Atenágoras: «Se são deuses, porque não o foram desde o começo? Porque são mais jovens do que aqueles que os produziram? Porque precisam da ajuda dos homens e se socorrem da arte? Terra, pedras, matéria, arte supérflua, eis o que são». Há aqui, sem dúvida, uma herança judaica vetero-testamentária muito forte.

[11] Citado em L.Rougier, op. cit., p.115.

[12] Por exemplo, I Jo.2,15: «Não ameis o mundo nem as coisas do mundo».

[13] Tertuliano, Apologetica, cap.42; citado por J. Comby, o.c., p.40.

[14] Tertuliano, De praescriptione haereticorum, 7,9s; P.L. 2,20.

[15] Didascalia Apostolorum, I,VI.

[16] A. Hamman, op. cit., p.85.

[17] A este respeito, cfr. L.Rougier, op. cit., pp. 93-112. Veja-se também o significativo texto de Hipólito de Roma, na sua *Tradição Apostólica* (sec.III), citado por J. Comby, op. cit., p.41, e acerca dos ofícios interditos aos catecúmenos: «Quem for sacerdote ou guardião de ídolos, deixará de o ser, ou não será admitido. O soldado subalterno não matará ninguém. Se receber essa ordem, não a executará nem prestará juramento. Se recusa não será aceite. O magistrado de uma cidade ou aquele que tem o poder judicial deixarão de o ser ou não serão aceites. O catecúmeno ou fial que quiserem ser soldados, serão despedidos, porque desprezaram a Deus».

[18] Trata-se de Aelio Aristides, citado por L.Rougier, op. cit., p.94. Cfr., a este respeito, A.Hamman, op. cit., p.80.

[19] Citado por L.Rougier, op. cit., p. 101.

[20] A este respeito, leia-se o interrogatório a um cristão refractário, no ano 295, in L.Rougier, op. cit., pp. 103s.

[21] Tertuliano, A corôa dos militares, citado por J. Comby, op. cit., p.41.

[22] Orígenes, Os Primeiros Princípios, IV, 1,2; citado por J. Comby, op. cit., p.65.

[23] Lactâncio, Inst. Div. V,16; citado por A.Hamman, op. cit., p. 55.

[24] Tertuliano, Apologetica, cap.39, citado por J. Comby, op. cit., p.40.

[25] Cfr. Torrents, J.M., El desafio cristiano – Las razones del perseguidor, Anaya, Madrid 1992, pp.229-234.

[26] A. Hamman, op. cit., p.160.

[27] Cfr. L.Rougier, op. cit., p. 89, onde é citado o imperador Juliano: «O que mais contribuíu para o desenvolvimento do ateísmo (deve entender-se o cristianismo) foi a sua humanidade no que respeita aos estrangeiros»; Aristides diz também: «Se vêem um estrangeiro, recolhem-no sob o seu tecto e alegram-se como se fosse um irmão verdadeiro» - cfr A.Hamman, op. cit., p.42.

[28] A. Hamman, op. cit., p. 228.

[29] Cfr. A. Hamman, op. cit., p. 82.

[30] L.Rougier, op. cit., p. 89.

GNOSE E GNOSTICISMO: DEFINIÇÃO, FONTES, ESCOLAS E ESSÊNCIA

"Investiga para que saibas quem és,
e de que modo existes e o que chegarás a ser.
[...]
Pois o que não se conheceu a si mesmo não
conheceu nada,
mas o que se conheceu a si mesmo começou
já a ter conhecimento
sobre a profundidade (báthos) do Todo"[1].

Se é verdade que a investigação sobre a gnose e o gnosticismo nunca conheceu um período de latência, a época contemporânea depara-se com um fervor particularmente intenso em redor dos escritos considerados gnósticos. Trabalhos e congressos multiplicam-se. Todo este "frenesim" deve-se em grande medida à descoberta, por meados dos anos 40, dos textos consignados na *Biblioteca de Nag Hammadi*. Esta *Biblioteca* é antes de tudo uma colecção de livros gnósticos, na sua maioria esotéricos. É importante, num primeiro momento, expor de forma rápida o que se pode entender por *gnose* e quais as suas ideias fundamentais.

1 – Definição de vocabulário

O termo *gnóstico* é uma designação cómoda que os antigos compiladores de heresias utilizaram para classificar todas as formas de interpretação da Bíblia fundadas sobre a recusa parcial ou total da interpretação recebida na Igreja e à qual recorrem os modernos para nomear uma convergência de ideias que marca uma grande parte da literatura filosófica e religiosa dos primeiros séculos da Era Cristã. Com o vocábulo *gnose*, procura-se nomear, no âmbito

técnico da história das religiões, um movimento religioso sincrético que encontra as suas primeiras manifestações no século I da nossa era, destacando-se no século II[2], de forma especial dentro do Judaísmo e do Cristianismo.

Na língua clássica normal e em menor medida na *koiné*, os significados dos termos *gnosis* e *epistemé* interceptam-se. No uso filosófico, e)pisth/mh apresenta o significado de *ciência* ou *conhecimento científico* como contrário a *opinião*; *gnosis*, pela sua parte, significa um simples *conhecimento* em oposição à *ignorância*. Normalmente a palavra *gnosis* necessita de um genitivo para a sua caracterização. Nos textos mais explícitos que falam de gnose, na Época Helénica, este genitivo costuma ser *Deus*, as suas *profundidades* ou os *segredos divinos*. No quadro da história das religiões, pode entender-se por *gnose* o conhecimento de algo divino que transcende toda a fé, uma *ciência* imediata e absoluta da divindade que se considera como verdade absoluta[3]. A gnose pode-se então também definir como um *conhecimento* salvador, que tem por objecto os mistérios do mundo divino e dos seres celestes e este conhecimento destina-se exclusivamente aos iniciados para lhes revelar o segredo da sua origem e os meios necessários para a retomar. Neste retorno à origem assenta a certeza da salvação. A ideia deste tipo de conhecimento apareceu, muito provavelmente, no Judaísmo, na época e no próprio meio onde nasceu o Cristianismo, mantendo-se viva tanto no Cristianismo ortodoxo, como herético, e mesmo nos movimentos religiosos aparentados com o Judaísmo e o Judeo-Cristianismo.

Voltando ao termo *gnóstico*, este adjectivo significa, na época histórica que nos ocupa, *conhecedor* ou *iniciado*. Na verdade, este adjectivo aplicava-se primeiramente a uma faculdade humana (aquela que serve para conhecer) e só posteriormente a um indivíduo, embora a maioria dos adeptos das diferentes denominações gnósticas nunca se tenham apelidado a si próprios como *gnósticos*, mas como os *eleitos*, os *espirituais*, entre outros. Por sua vez, a designação *gnosticismo* é recente, da época moderna, ou seja, aparece no século XVIII e é utilizada na referência, de um modo especial, ao

conjunto de sistemas gnósticos cristãos que surgiram nos séculos II e III.

No campo da história das ideias religiosas, não encontramos nenhuma religião antiga, com testemunhos literários, que se possa classificar como *gnose*. O vocábulo retrata melhor um conjunto de ideias ou concepções religiosas que mantêm entre si relativa coerência, que frequentemente surgem juntas e que podem ser consideradas elementos constitutivos de certas religiões específicas do mundo antigo, as quais podemos caracterizar como *gnósticas*.

Os investigadores actuais reservam o termo *gnósticos* para certos grupos religiosos do mundo antigo que professem determinado número de ideias religiosas. Num célebre colóquio sobre gnose, gnosticismo e as suas origens realizado em Messina em 1966[4] determinou-se que o núcleo essencial destas doutrinas era o seguinte: a crença da presença no Homem de uma centelha, que provém do âmbito divino e que neste mundo se encontra submetida ao destino, ao nascimento e à morte. Esta chispa divina deve ser acordada para ser reintegrada no lugar donde procede. Segundo estes mesmos investigadores, todos os grupos que defendam como conteúdo central da sua doutrina este conjunto de ideias podem considerar-se gnósticos[5].

Para evitar confusões ou imprecisões, reservaremos o termo *gnose* para o tipo de conhecimento religioso ou núcleo doutrinal destes movimentos, enquanto que utilizaremos *gnosticismo* para designar um sistema religioso muito particular: o conjunto das seitas ou escolas que, durante os primeiros séculos do Cristianismo, tiveram em comum uma certa concepção da *gnose*, que foi rejeitada pela Igreja cristã ortodoxa.

A *gnose* própria ao *gnosticismo* tem por primeira característica dissociar **criação** e **redenção**; o mundo sensível é criado e é totalmente dominado por forças malignas ou limitadas, através das quais o Deus do Antigo Testamento, o Iahweh do povo judeu, desempenha um papel preponderante. Este Demiurgo ignora ou quer ignorar ou quer fazer ignorar a existência do Deus bom e transcendente que é a fonte do mundo espiritual. As almas dos homens que possuem a *gnose* são emanadas deste Deus supremo,

provêm da essência espiritual e são prisioneiras do mundo sensível. O Deus transcendente envia o Salvador, Cristo, para libertar as almas dos eleitos, reconduzi-las à sua origem e reuni-las de novo no *Pleroma*, isto é, no mundo espiritual que é a plenitude. Para nós, o termo *plenitude* não tem a mesma força que o termo grego *pleroma*, pois este condensa uma longa tradição[6]. Podemos dizer que a salvação que resulta da *gnose* não é o efeito duma colaboração entre a graça divina e a liberdade humana, mas unicamente uma consciência de ser salvo, um conhecimento do bom resultado do combate entre Potências que transcendem o homem. Filósofos gregos e cristãos ortodoxos condenaram ao *gnosticismo* a pretensão de atingir a salvação e a perfeição sem o esforço moral, sem uma verdadeira transformação do homem. Para o *gnosticismo*, o gnóstico está salvo por natureza.

2 – Fontes Gnósticas

Falemos das fontes gnósticas. Para compreender bem a gnose é necessário determo-nos brevemente sobre as fontes que a Antiguidade nos legou para o estudo deste fenómeno religioso. Os primeiros indícios da existência da corrente de ideias designadas pelo termo de gnose encontram-se no *corpus* dos escritos neotestamentários, nomeadamente em 1 Cor 8,1 e 1 Tim 6,20[7]. Está hipótese não é bem aceite por alguns especialistas, para quem quando muito se poderá falar numa pré-gnose, visto que esta se desenvolve, de forma consistente, no século II. Parece-nos arriscado avançar com a ideia da existência de elementos gnósticos nos escritos neotestamentários, mas não podemos descurar que o gnosticismo, como se conhecerá a partir do século II, encontra raízes neste ambiente do Novo Testamento.

A nossa investigação ganha contornos mais sólidos ao entramos nos Padres da Igreja. As suas refutações fornecem-nos abundantes pormenores sobre os sistemas gnósticos. No século II, temos Ireneu de Lyon; no século III encontramos o contributo de Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes e o autor dos *Philosophoumena*; no século IV temos Epifânio de Salamina e Agostinho. Também

muito importante, porque vai ao essencial, é a refutação do gnosticismo em quatro tratados (30 a 33 na ordem cronológica) pelo filósofo Plotino em meados do século III.

A quase totalidade da literatura gnóstica original, escrita em grego, desapareceu praticamente a seguir à rejeição e condenação por parte da "Grande Igreja". Contudo, os Padres da Igreja conservaram-nos interessantes extractos, como a *Carta a Flora* de Ptolomeu reproduzida por Epifânio e os *Excerpta ex Theodoto*, recolhidos por Clemente de Alexandria.

Existe, no entanto, um certo número de escritos gnósticos em tradução copta. A relativa independência do Cristianismo copta, a partir do século III, e as possibilidades de conservação que oferece o deserto egípcio explicam este acontecimento feliz. Graças às traduções, cuja maior parte data do III e IV séculos, a literatura gnóstica é muito melhor conhecida. Descobriu-se por volta de 1945, próximo de Nag Hammadi, no Alto Egipto (a 100 km a norte de Luxor), um jarro contendo treze volumes de papiro. A sua publicação nos anos 70, na chamada *The facsimile edition of the Nag Hammadi codices*, possibilitou o despoletar de inúmeros estudos[8].

Os géneros literários próprios à literatura gnóstica são variados. Temos um certo número de evangelhos apócrifos, onde normalmente Cristo é contemplado e aí revela a uma personagem privilegiada (seja apóstolo, discípulo ou uma santa mulher) um ensinamento secreto. Podemos indicar como obras gnósticas deste tipo a *Sabedoria de Jesus Cristo*, o *Diálogo do Salvador*, a *Pistis Sophia*, o *Livro do grande tratado iniciático*, o *Evangelho de Tomé*[9] (que segundo especialistas é uma preciosa recolha dos *logia* de Jesus), o *Livro de Tomé o Atleta*, muitos livros de *segredos* atribuídos a João e a Tiago, o *Evangelho de Maria* e, embora se apresente mais com a forma de uma "meditação sobre o Evangelho", o *Evangelho da Verdade*, um dos textos mais importantes do *Códex Jung*, provavelmente redigido pelo próprio Valentim, o célebre chefe da escola gnóstica. Encontramos também os apocalipses destinados a dar a conhecer a geografia celeste e as "palavras passe" indispensáveis para atravessar as fronteiras guardadas pelos anjos; existe, como

exemplo, um *Apocalipse de Adão*, um *Apocalipse de Paulo* (contando a viagem celeste de Paulo até ao décimo céu), dois *Apocalipses de Tiago*. Outros escritos têm a forma dos Actos dos Apóstolos; estão fundados sobre a ideia de que Cristo terá confiado uma tradição secreta aos seus apóstolos, particularmente a Tiago e a João. O lirismo, no gnosticismo, exprime-se por vezes sob a forma sálmica (*Salmos de Valentim*, *Salmos de Naasenes*). Não reúne consenso, entre os especialistas, que as interessantíssimas *Odes de Salomão* sejam uma obra gnóstica[10]. Por fim, a forma dos tratados dogmáticos é igualmente empregue pelos doutores gnósticos. Podemos citar entre os escritos descobertos em Nag Hammadi a *Carta a Regino sobre a Ressurreição* (Tratado sobre a Ressurreição: *Códex* I – *Códex* Jung); o *Tratado tripartido* (*Códex* I); *Hipóstase dos arcontes* (*Códex* II); o tratado 5 do *Códex* II (que trata da origem do mundo); a *Carta de Eugnosto, o Bem-aventurado* (*Códex* III e V); o *Santo Livro do grande Espírito invisível* (conhecido também como Evangelho dos egípcios, *Códex* III e IV).

3 – Escolas Gnósticas e Fundadores

Após uma breve apresentação das nossas fontes gnósticas, vejamos as Escolas gnósticas e os seus chefes. Segundo os Padres da Igreja, os mais antigos chefes das escolas gnósticas remontam ao próprio século I. Seriam Simão, *o Mago* (originário da Samaria) e o seu discípulo Menandro. Porém, é o século II o século do gnosticismo. Quando Ireneu escreve a sua celebérrima *Refutação* (*Adversus haereses*) dos sistemas gnósticos em 180, praticamente todas as escolas gnósticas conheciam já um grande desenvolvimento. Antioquia, Alexandria e Roma são os grandes centros do movimento. Em Antioquia, no início do século II, Saturnino (ou Sartornil) ensina uma gnose próxima à tradição de Simão, *o Mago*. Em Alexandria, na primeira metade do século II, Basílides professa uma doutrina que comporta elementos filosóficos importantes e até curiosos[11]. É também no Egipto, pela mesma época, que se desencadeia a actividade de Carpócrates e do seu filho Epifânio; que no seu escrito *Sobre a justiça*, terá professado o comunismo dos

bens e das mulheres. Vindo de Alexandria, Valentim funda em Roma, por meados do século II, uma escola que exercerá grande influência em todo o Império[12]. Os seus discípulos mais célebres são, no Ocidente, Ptolomeu (autor da *Carta a Flora*[13]) e Heracleão (comentador do Evangelho de João[14]); no Oriente, Teódoto (do qual conhecemos bem o seu ensinamento graças a Clemente de Alexandria[15]) e Marco, *o Mago*[16].

Sobre outros grupos, hipólito, nos *Philosophoumena*, Ireneu e Epifânio fornecem um determinado número de informações. Apreendemos que certos gnósticos se denominam Ofitas[17] ou Naasenos, isto é, os "Seguidores da Serpente" (*ophis* em grego; *naas* em hebraico); trata-se da serpente do Génesis, convidando Eva ao conhecimento (gnose) do Bem e do Mal e à revolta contra o Criador mau; assim como da serpente de bronze, identificada por João (3,14) com a pessoa de Cristo na cruz. Não sabemos nada do seu fundador, nem do meio onde se desenvolveram. Às especulações inspiradas pela exegese do Antigo e do Novo Testamento, os Ofitas acrescentam, assim parece, interpretações alegóricas de mitos gregos (Átis, Osíris). Celso, o polemista anticristão do século II, viu um diagrama, desenhado pelos Ofitas, onde se representava a estrutura do Universo sob a forma de círculos concêntricos, por entre os quais a serpente Leviatã teria o seu lugar. Uma outra seita, conhecida como os barbelognósticos, concediam um lugar importante a uma figura mítica, Barbelo, mãe do malvado Criador deste mundo[18].

No III século, o movimento gnóstico continua a sua expansão. Em Roma sabemos, graças a Plotino, que os gnósticos frequentavam a sua escola[19]. Porfírio, o discípulo de Plotino, teria sido encarregado pelo seu mestre de refutar os escritos que estavam na posse dos gnósticos e dos quais estes se orgulhavam. Tratava-se, sobretudo, dos apocalipses de Zoroastres, de Zostriano, de Nicoteu, de Allógenes e de Messo. Encontram-se, na verdade, em Nag Hammadi escritos de Allógenes, de Messo e de Zostriano. Terão sido estes os mesmos documentos conhecidos por Plotino? A verdade é que, por exemplo, o texto de Allógenes conservado na biblioteca gnóstica reflecte um estado posterior ao neoplatonismo[20].

No seu *De Abstinentia* I,42, Porfírio faz referências a gnósticos que se consideravam como o "abismo da potência e da liberdade"[21]. Em Alexandria, Clemente e Orígenes atestam a permanência do gnosticismo.

No século IV, o gnosticismo, reprimido pelo império cristão, parece refugiar-se nas suas fronteiras. Epifânio conta que quando se deslocou ao Egipto, por volta do ano 335 com o desejo de se fazer monge, encontrou vários gnósticos e conta mesmo que algumas mulheres, adeptas deste movimento, o procuraram seduzir. É bem provável que tenhamos que situar no século IV a comunidade gnóstica de Nag Hammadi. A variedade de elementos que compõem a biblioteca (livros valentinianos, setianos, herméticos) comprova a curiosidade desta comunidade[22]. Porém, o período de criação já há muito que tinha terminado. Pouco a pouco, as seitas gnósticas, devido às perseguições, irão desaparecer definitivamente, pelo menos no Ocidente. Mais tarde, fenómenos religiosos pontuais poderão fazer pensar num ressurgimento do gnosticismo. Contudo, a tradição foi quebrada: trata-se sobretudo de neo-gnosticismos ou de fenómenos que possuem algumas analogias com a corrente antiga.

Temos poucas informações sobre a organização das comunidades gnósticas. Os Padres da Igreja condenaram a forma como estas recusavam qualquer sacramento, alertando para a maneira abusiva com que estas comunidades parodiavam alguns sacramentos, por exemplo praticando a comunhão sob as espécies sexuais ou sangrentas[23]. A verdade, porém, é que existem poucos textos gnósticos alusivos à Eucaristia, pois esta é entendida simbolicamente[24]. O primeiro estudo sério, profundo e de conjunto que reunisse os elementos mais seguros e mais completos sobre a vida destas comunidades gnósticas foi-nos dado por Henri-Charles PUECH por meados dos anos 50[25]. Se é verdade que algumas seitas recusam qualquer sacramento e se assemelham mais com escolas de filosofia do que com Igrejas, mantém-se um certo sacramentalismo e desenvolve-se uma organização eclesial. No baptismo, certas unções são realizadas. Existiam lugares fixos de reunião e de culto. Nos cultos das seitas gnósticas, a veneração do fundador da seita, do

"revelador da gnose", tem uma importância particular: é assim que os simonianos honram a imagem de Simão, *o Mago*; que os carpocratianos celebram o aniversário da morte de Epifânio, filho de Carpócrates e os bardesanianos, muito provavelmente, o aniversário do nascimento de Bardesanes[26]. Tais práticas também são encontradas no maniqueísmo[27].

4 – Essência do Gnosticismo

Falemos da essência do gnosticismo. O gnosticismo é um fenómeno extremamente complexo e difícil de definir com exactidão. Ora umas vezes se confunde com o Cristianismo da Grande Igreja: é quase impossível de afirmar se certas obras, como as *Odes de Salomão* por exemplo, são ortodoxas ou gnósticas; ora outras vezes mal o distinguimos do Judaísmo, do Judeo-Cristianismo ou da filosofia helénica. Na verdade, o gnosticismo foi violentamente rejeitado, tanto pelo Cristianismo ortodoxo como pelo Helenismo. Trata-se, portanto, para definir a sua essência, de descobrir os motivos pelos quais foi rejeitado pelos seus adversários. Neste fenómeno complexo que é o gnosticismo, é importante distinguir os componentes que lhe são próprios daqueles que partilha com outras doutrinas.

4.1 – Elementos comuns

Um primeiro elemento de definição encontra-se na própria noção de gnose. Conhecemos a célebre definição dada pelo gnóstico Teódoto: "Não é só o baptismo que é libertador, mas também a gnose: O que éramos? Em que é que nos tornamos? Onde estávamos? Para onde fomos lançados? Em direcção a que fim fomos precipitados? De onde fomos salvos? O que é a geração? E a regeneração?"[28]. A gnose é um conhecimento salvador que revela ao homem o segredo da sua descida ao mundo (a geração) e do seu regresso à origem (a regeneração). Ela, a gnose, explica ao gnóstico a razão da sua presença neste mundo, assim como quais os caminhos celestes por onde desceu. No fundo, o gnóstico sente-se

como uma pertença de outro mundo, superior e transcendente. Mas este traço, comum a todos os sistemas gnósticos, não lhe é específico. As interrogações: "Donde venho?", "Quem sou eu?", encontrámo-las nos filósofos pagãos, por exemplo em Porfírio (*De Abstinentia*, I, 27) e uma filosofia como a de Plotino explica à alma humana porquê ela caiu neste mundo e como pode recuperar a sua verdadeira essência espiritual. Por outro lado, cristãos da Grande Igreja como Clemente de Alexandria e Orígenes (depois destes, Evágrio Póntico, Dionísio, *o Areopagita*, Máximo, *o Confessor*) não hesitarão a propor aos "espirituais" uma gnose, que é igualmente um conhecimento da verdadeira origem e do verdadeiro destino da alma[29].

É verdade que a "gnose" do gnosticismo não é simplesmente um conhecimento do destino da alma, mas é um conhecimento revelado a privilegiados que lhes permite conhecer os segredos do mundo celeste, a topografia e a história do mundo divino e angélico[30]. Este é um traço comum a todas as seitas do gnosticismo e ele as distingue radicalmente dos filósofos helénicos, que se centram na representação hierárquica tradicional, distinguindo o mundo supra celeste, o nível dos imutáveis, o nível dos planetas e mundo sublunar. Mas este elemento, comum a todo o gnosticismo, aparece também em Clemente de Alexandria e Orígenes. Para estes últimos, a gnose é também o conhecimento da topografia das moradas celestes, habitadas pelas hierarquias angélicas; é ainda também o conhecimento dos mundos superiores ou sucessivos através dos quais a alma deve elevar-se até o Repouso supremo. O gnosticismo pretende fundamentar este conhecimento nas tradições secretas confiadas por Cristo a Paulo, aos Apóstolos e aos discípulos que, por sua vez, transmitiram aos mestres espirituais, dos quais os gnósticos se consideram herdeiros directos. Estas tradições são principalmente exegéticas, isto é, tradições que ensinam como interpretar espiritualmente os textos do Antigo Testamento ou as palavras de Cristo e as suas parábolas. Mas Clemente de Alexandria e Orígenes pretendem também conhecer as tradições secretas respeitantes à exegese. É a estas tradições que eles devem o seu conhecimento dos mistérios secretos da gnose. A "gnose" comum a

estes cristãos ortodoxos e ao gnosticismo surge como um método exegético que descobre "segredos", "mistérios" nos textos sagrados, de forma especial nos relatos da Criação[31]. Percebemos que este ideal "gnóstico" remonta às tradições judaicas e judaico-cristãs, às especulações judaicas sobre o sentido secreto da Bíblia e sobre a topografia do mundo celeste. Nos próprios Evangelhos sinópticos, descobrimos traços destas preocupações, por exemplo, Mateus 13,11.13: "A vós é dado conhecer os mistérios do Reino do Céu, mas a eles não lhes é dado. [...] É por isso que lhes falo em parábolas: pois vêem sem ver e ouvem sem ouvir nem compreender".

O tema da "viagem celeste" não é uma característica exclusiva do gnosticismo. As obras gnósticas possuem abundantes descrições dos mundos ou moradas celestes pelas quais a alma deve passar para retornar ao mundo do Pai. Nas fronteiras, encontram-se anjos aduaneiros que controlam a sua passagem. O gnóstico deve conhecer as palavras secretas (as *password*, diríamos hoje em linguagem informática) e os símbolos, os sinais de reconhecimento que lhe permitirão atravessar as fronteiras[32]. Existe mesmo uma barreira de fogo, a espada de fogo de que fala o Génesis (Gn 3,24), que as almas não podem atravessar a não ser depois de uma longa purificação. Todos estes temas, caros ao gnosticismo, são também familiares a muitos escritores eclesiásticos opositores ao gnosticismo, como Clemente, Orígenes ou Tertuliano. Particularmente, estes últimos pensam que só os mártires são capazes de atravessar imediatamente e sem purificação a barreira de fogo. Estes temas, finalmente, remontam ao Judaísmo, de forma especial à literatura apocalíptica[33].

A alma, nesta viagem celeste, retorna à sua origem, de onde desceu para este mundo. A ascensão supõe uma descida: a alma, consubstancial ao mundo divino, caiu neste mundo. Podemos dizer que esta representação é exclusiva do gnosticismo e que ela é caracterizada pela ideia de uma degradação divina? Trata-se obviamente de um tema comum a todos os sistemas gnósticos. Do Deus transcendente, desconhecido, indizível, emana um mundo divino ou Pleroma, constituído por um certo número de entidades

(geralmente chamadas de "eões", isto é, "mundos" ou "períodos") hierarquizadas e agrupadas em casais (sizígias) compreendendo uma potência masculina e uma potência feminina. Esta representação mítica não deve ser entendida de forma grosseira: ela serve para designar um processo análogo à geração do Logos pelo Pensamento divino na teologia cristã ortodoxa. Este Pleroma está completo em si mesmo e fechado pelo Limite (*Horos*). O último eão, em geral de natureza feminina, chamado *Sofia* pelos Valentinianos, *Barbelo* ou *Mãe dos viventes* pelos outros gnósticos, é invadido pela paixão, ou seja, é vítima de um desejo desordenado. Segundo os Valentinianos, Sofia desejou ver a infinidade, a eternidade do Pai transcendente, mesmo sendo incapaz. Esta desordem colocou-a fora do Pleroma, tornando-se Sofia Acamot, a Mãe do Demiurgo, do Criador do mundo sensível[34].

Restringindo-nos às grandes linhas, ao esquema geral deste mito, temos de facto uma oposição de um mundo inteligível e de um mundo sensível e logo uma explicação da aparição do mundo sensível que supõe que a última potência do mundo inteligível, por uma razão qualquer, se inclina para baixo e produz, directa ou indirectamente, o mundo sensível. Este esquema da degradação do divino não é próprio do gnosticismo. Corresponde à estrutura de todas as doutrinas platonizantes dos séculos II e III. Aparece em Plotino. Para este, o mundo divino compreende o Uno, o Mundo das Ideias, ou Intelecto, e a Alma. Esta é de natureza divina e mantém-se no mundo inteligível. A partir dela nascem as almas individuais que normalmente deveriam manter-se no mundo inteligível, mas estas deixam-se envolver pela paixão: desejosas de alcançar a sua imagem no espelho de Dionísio[35], inquietas por uma porção do universo, abandonam o mundo espiritual, inclinando-se para a matéria, fazendo nascer assim os corpos[36].

A oposição entre um Deus transcendente, princípio do mundo inteligível, e um Deus criador, Demiurgo inferior que evita ao primeiro o contacto com a matéria impura, não é uma característica exclusiva do gnosticismo. Se bem que a personagem do Demiurgo, oposta à de Deus transcendente, seja praticamente comum a todos os sistemas gnósticos, trata-se de uma noção elaborada a propósito

da exegese do *Timeu* de Platão e comum a todos os sistemas platónicos[37]. A característica do gnosticismo é de conceber este Demiurgo como mau e identificá-lo com o Deus do Antigo Testamento.

Da oposição entre o mundo sensível, obra do Demiurgo, e o mundo inteligível, emanação do Deus transcendente, os filósofos gregos tiraram uma consequência aparentemente semelhante à do gnosticismo; o verdadeiro *eu* do homem não é deste mundo; a sua presença aqui em baixo é a consequência de uma queda; deve, portanto, redescobrir a sua verdadeira origem, retornar, pela contemplação, ao mundo divino que é a sua verdadeira pátria.

Quer isto dizer que, nem a ideia de gnose, nem a ideia de revelação dos segredos celestes, nem a da viagem celeste, nem a da degradação do divino, nem a do Demiurgo, nem a do origem transcendente do eu são características exclusivas do gnosticismo.

4.2 – Elementos característicos

O que é que caracteriza o gnosticismo? Porquê foi rejeitado tanto por Clemente de Alexandria como por Plotino?

Há uma razão comum aos cristãos e aos filósofos. Aos seus olhos, o gnosticismo arruína toda e qualquer moral. Plotino repudia nos gnósticos o facto de nunca falarem da virtude[38]. Da mesma forma, Clemente de Alexandria combate aos partidários de Basílides a ideia de que nós somos conduzidos como marionetas pelas forças naturais, de tal ordem que não há nem voluntário nem involuntário[39]. É certo que estamos perante a consequência do sistema, mas revela-nos a essência do gnosticismo. O gnóstico considera-se salvo por natureza porque a sua natureza pneumática foi emanada do mundo transcendente e é para lá que deve regressar. Os não gnósticos são de natureza "psíquica"; não podem esperar entrar no Pleroma. Os elementos hílicos (a matéria) serão consumidos pelo fogo. Numa tal concepção, a salvação não é nem o resultado de um esforço moral, nem o efeito de uma graça divina. A queda, como a salvação, mantêm-se exteriores à liberdade humana. As almas caíram no mundo sensível em consequência de

um drama que lhes é alheio. Uma Potência malvada criou o mundo sensível. As almas dos gnósticos encontram-se aí prisioneiras. O seu infortúnio advém-lhes do lugar onde estão. Logo que seja vencida a Potência maligna, a sua prova chegará ao fim e retornarão ao Pleroma. A sua salvação consiste numa mudança de lugar, em resultado da luta entre Potências superiores.

Plotino, Clemente, Orígenes repudiam nos gnósticos o declinar de toda a responsabilidade no mal e de responsabilizar o Criador por este. Para os gnósticos, o mundo sensível é criado – ou, pelo menos, inteira e absolutamente dominado – por uma Potência malvada. Esta Potência é responsável pelo mal físico e pelo mal moral que constatamos no mundo sensível. Tais afirmações são um escândalo para Plotino que pensa que as almas individuais são responsáveis pelo seu destino e que o mundo sensível é um desenvolvimento normal das possibilidades do mundo inteligível[40]. As afirmações gnósticas são também um escândalo para os cristãos, que admitem que o mundo foi criado por Deus ou pelo Filho de Deus. É precisamente sobre este ponto que o gnosticismo mais se opõe ao cristianismo da Grande Igreja. Ele identifica, com efeito, o Demiurgo malvado com o Deus do Antigo Testamento, Iahweh, que segundo o relato do Génesis, fez o céu e a terra. O gnóstico toma partido pela serpente que convida à gnose do bem e do mal contra o Deus invejoso que interdita à Adão e Eva o caminho do conhecimento e da vida.

Está aí o centro do gnosticismo e é a partir disso que podemos compreender a interpretação que o gnosticismo dá do Cristianismo. Há um Deus transcendente, inefável, desconhecido, totalmente alheio a este mundo. Dele procede o mundo divino, cuja potência inferior produz o mundo sensível por razões passionais (curiosidade, orgulho, inveja, audácia, ignorância). É o Deus do Antigo Testamento, Deus invejoso, que pretende ser o único Deus, Deus legislador e castigador. Prisioneiras deste Deus, escravos da Lei que lhes foi imposta, as almas dos eleitos estão na infelicidade. Mas o Deus transcendente envia o Salvador, Jesus Cristo, que revela a estas almas a sua origem transcendente e lhes comunica a "gnose".

O gnosticismo surge, paradoxalmente, como um movimento na sua essência anti-judaico utilizando conceitos judaicos. Mas não será em parte o paradoxo do próprio Cristianismo, do qual o gnosticismo representa uma das possibilidades de evolução?

5 – Gnose e gnosticismo

Podemos compreender então porque é necessário distinguir gnose e gnosticismo. A gnose, tanto ortodoxa como gnóstica, seja a de Clemente de Alexandria ou a de Valentim, parece corresponder a uma tendência esotérica do Judaísmo tardio que se prolongou no Judeo-Cristianismo e no próprio Cristianismo. Um dos pontos de interesse da investigação contemporânea sobre o gnosticismo foi o de mostrar a importância de certas especulações judaicas na formação do pensamento cristão e de fazer presente a existência de uma tradição cristã esotérica da qual Clemente de Alexandria e Orígenes fizeram eco. O estudo desta "gnose", deste método de exegese esotérico é, portanto, inseparável do estudo das origens cristãs[41].

O próprio "gnosticismo", isto é, o movimento rejeitado tanto pelo helenismo, como pelo Cristianismo ortodoxo, propôs uma "gnose" de tipo especial, que é, aos olhos dos cristãos da Grande Igreja, uma blasfémia contra o Deus do Antigo Testamento. Mas isto, essencialmente, não lhe retira a sua característica de movimento cristão. Podemos mostrar (e os trabalhos de António Orbe vão nesse sentido) que o gnosticismo de Valentim representa a primeira teologia cristã da Trindade e que toda a tradição teológica posterior lhe é tributária[42].

Provavelmente nos interrogaremos como foi possível aos cristãos assumir posições gnósticas. Parece que a reflexão sobre a esperança escatológica aí nos conduz. Como é que um Deus todo-poderoso e omnisciente pode ter criado um mundo e sentir-se obrigado a destruí-lo logo de seguida para salvar um pequeno grupo de eleitos? Como não sentir-se levado a pensar que o reino do Deus redentor se opõe ao reino do Deus criador? A resposta dada a estas questões

pelo gnosticismo é uma resposta cristã, embora não tenha sido admitida pela corrente dominante da Igreja.

Não podemos deixar de pensar no significado filosófico e psicológico que o gnosticismo encerra. O gnosticismo corresponde a uma certa experiência interior que se exprime com uma considerável persistência nas diferentes seitas. H.-C. PUECH descreveu de forma excelente a fenomenologia da consciência gnóstica[43]. O sentimento fundamental do gnóstico consiste em se sentir "estrangeiro" ao mundo. Prova a sua situação de ser-no-mundo como anormal, como violenta: o corpo e o mundo sensível são uma prisão, um lugar dominado pelo mal e pelas paixões. O gnóstico tem a impressão de estar numa cadeia cujos limites estão para lá do mundo estelar. Tudo o que é visível é uma barreira. O gnóstico experimenta a distinção entre o seu próprio eu e o resto do seu ser, entre a alma e o corpo. Sente-se de uma essência diferente e percebe que pertence a um mundo transcendente, a uma Natureza que é totalmente estrangeira a este mundo. Centelha caída de Deus, pressente que Deus é o Totalmente Outro, o Estrangeiro. Este sentimento fundamenta-se na própria natureza de Deus. Outro sentimento essencial à atitude gnóstica é a certeza absoluta da salvação. O pessimismo experimentado em relação ao mundo sensível é compensado por um optimismo total, uma confiança absoluta no triunfo final do Deus estrangeiro.

As raízes filosóficas do gnosticismo são o escândalo da razão perante o mal e uma representação da génese do mundo segundo um esquema de fabricação. O escândalo do mal exprime-se de uma forma aguda no gnosticismo: mesmo se possamos admitir que o mal moral e físico do homem resulta de uma falta pessoal ou original, será profundamente injusto fazer recair sobre a natureza inteira as consequências da queda do homem; nenhuma teoria teológica ou filosófica justificará alguma vez os sofrimentos de um inocente. A solução gnóstica, que consiste em tornar responsável o Demiurgo, não é mais do que uma consequência, como bem viu Plotino, das próprias dificuldades de um pensamento criacionista. O gnosticismo imagina um Artesão do Mundo que raciocina para fabricar a sua obra. Se constatamos em seguida que o produto fabricado por este

Artesão não está conforme com a razão, somos obrigados a supor que o Demiurgo é mau ou inapto. Para Plotino, o mundo sensível procede necessária e imediatamente do mundo inteligível; todas as coisas nascem delas próprias sob a luz do Bem e a sua perfeição está ligada apenas à distância progressiva da simplicidade original. O mundo sensível é, portanto, na sua beleza como na sua perfeição, o seguimento natural do mundo espiritual. Para o gnóstico, pelo contrário, ele resulta da intervenção dramática e trágica de uma vontade má ou ignorante.

José Manuel Correia Fernandes

BIBLIOGRAFIA

Fontes Gnósticas

PIÑERO, Antonio [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Introducción general de Antonio PIÑERO y José Montserrat TORRENTS. Traducción de Antonio PIÑERO, José Montserrat TORRENTS, Francisco García BAZÁN, Fernando BERMEJO y Alberto QUEVEDO, Madrid: Trotta 1997.

PIÑERO, Antonio [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*. Traducción de Antonio PIÑERO, José Montserrat TORRENTS, Francisco García BAZÁN, Fernando BERMEJO y Ramón TREVIJANO, Madrid: Trotta 1999.

PIÑERO, Antonio [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: Apocalipsis y otros escritos*. Traducción de Antonio PIÑERO, José Montserrat TORRENTS, Francisco García BAZÁN, Fernando BERMEJO, María Luz MANGADO y Alberto QUEVEDO, Madrid: Trotta 2000.

ROBINSON, James M. [Dir.], *The Nag Hammadi Library in english*. Translated by members of the coptic gnostic library project of the institute for antiquity and Christianity, Leiden: E. J. Brill 1977.

ROBINSON, James M. [Dir.], *The facsimile edition of the Nag Hammadi codices. Introduction*, Leiden: E. J. Brill 1984.

ROBINSON, James M. [Dir.], *The facsimile edition of the Nag Hammadi codices. Codex I-XIII*, Leiden: E. J. Brill 1972-1977.

ROBINSON, James M. [Dir.], *The facsimile edition of the Nag Hammadi codices. Cartonnage*, Leiden: E. J. Brill 1979.

TARDIEU, Michel, *Codex de Berlim. Écrits gnostiques*, Paris: Cerf 1984.

Estudos

ALVAR, Jaime, et al., *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid: Cátedra 1995.

ANTUNES, Manuel, *Gnose*, in *LOGOS*, tomo 2, Lisboa–São Paulo: Verbo 1990, 850-854.

ANTUNES, Manuel e CABRAL, R., *Gnosticismo*, in *LOGOS*, tomo 2, Lisboa–São Paulo: Verbo 1990, 855-862.

BARC, Bernard [Ed.], *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi*. Québec, 22-25 août 1978, (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi. Section "Études", 1), Québec: Les Presses de l'Université Laval – Louvain: Peeters 1981.

BAZÁN, Francisco García, *¿Escatología en la Gnosis?*, in *Stromata* 1-2 (1970) 99-106.

BAZÁN, Francisco García, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, (Paradigmas, nº 26), Madrid: Trotta 2000.

BIANCHI, Ugo [Ed.], *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, Leyde: E. J. Brill 1967.

BIANCHI, Ugo, *Le Gnosticisme: Concept, Terminologie, Origines, Délimitation*, in Ugo BIANCHI et al., *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*. In Verbindung mit Ugo Bianchi, Martin Krause, James M. Robinson und Geo Widengren. Herausgegeben von Barbara Aland, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978, pp. 33-64.

BLÁZQUEZ, José María, *História de las religiones antiguas. Oriente, Grecia y Roma*, Madrid: Cátedra 1993.

CAMACHO, Ramón Kuri, *Del pelagianismo a la gnosis o la historia como mística y la fiebre milenarista*, in *Anámnesis* 12 (1996) 129-142.

CERFAUX, L., *Gnose préchrétienne et biblique*, in *DBS*, tome III, Paris: Letouzey et Ané, 1938, 659-701.

Communio 6 (1997). Todo este nº é dedicado à "Sedução actual da Gnose".

CORNÉLIS, Humbert - LÉONARD, Augustin, *La gnose éternelle*, (Je sais–Je crois, nº146), Paris: Arthème Fayard 1959.

DANIÉLOU, Jean, *Théologie du Judéo-Christianisme. Histoire des Doctrines chrétiennes avant Nicée*. Tome I, (Bibliothèque de Théologie, nº448), Tournai: Desclée & Cie 1958.

DANIÉLOU, Jean, *Message Évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles. Histoire des Doctrines chrétiennes avant Nicée*. Tome II, (Bibliothèque de Théologie, nº448-II), Tournai: Desclée & Cie 1961.

DORESSE, Jean, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958.

ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano, *Gnosticismo y hermeneutica. Evangelio de Tomás, logion 1*, in *Salmanticensis* 26 (1979) 51-74.

ETCHEVERRÍA, Ramón Trevijano,*Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, (Fuentes Patrísticas – Estudios nº 2), Madrid: Ciudad Nueva 1997.

FILORAMO, Giovanni, *Luce e Gnosi: saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Roma: Institutum Patristicum "Augustinianum" 1980.

GRANT, Robert, *La gnose et les origines chrétiennes*, Paris: Seuil 1964.

HOELLER, Stephan A., *Jung e os Evangelhos perdidos. Uma apreciação junguiana sobre os Manuscritos do Mar Morto e a Biblioteca de Nag Hammadi*, São Paulo: Cultrix–Pensamento 1998 [?].

HUTIN, Serge, *Les Gnostiques*, («Que sais-je?», nº808), Paris: PUF 1963.

JONAS, Hans, *The gnostic religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Boston: Beacon Press 1963.

LANNE, Emmanuel, *Gnosticisme et Christianisme: L'Évangile selon Thomas*, in *Irénikon* 33 (1960) 29-40.

LIAÑO, Ignacio Gómes de, *El círculo de la Sabiduría. Diagramas del conocimiento en el mitraísmo, el gnosticismo, el cristianismo y el maniqueísmo*, (Biblioteca de Ensayo, nº 7), Madrid: Siruela 1998.

MARROU, Henri-Irénée, *La Théologie de l'Histoire dans la Gnose Valentinienne*, in Henri-Irénée MARROU, *Patristique et Humanisme. Mélanges*, Paris: Seuil 1976, 381-391.

MÉNARD, Jacques-É., [Ed.], *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Strasbourg, 23-25 octobre 1974*, (Nag Hammadi Studies, VII), Leiden: E. J. Brill 1975.

NODET, Étienne – TAYLOR, Justin, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris: Cerf 1998.

ORBE, Antonio, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, (Analecta Gregoriana, nº 100), Roma: Università Gregoriana 1958.

ORBE, Antonio, *La Unción del Verbo*, (Analecta Gregoriana, nº 113), Roma: Università Gregoriana 1961.

ORBE, Antonio, *La Teología del Espíritu Santo*, (Analecta Gregoriana, nº 158), Roma: Università Gregoriana 1966.

ORBE, Antonio, *El pecado de los Arcontes*, in *EE* 43 (1968) 345-379.

ORBE, Antonio, *Antropología de San Ireneo*, Madrid: BAC 1969.

ORBE, Antonio, *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I-II, Madrid: BAC 1976.

ORBE, Antonio, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Salamanca: Sígueme 1988.

ORBE, Antonio, *Estudios sobre la Teología cristiana primitiva*, Madrid: Ciudad Nueva – Roma: Università Gregoriana 1994.

PAGELS, Elaine, *Os Evangelhos gnósticos*, Porto: Via Optima 1999.

PAINCHAUD, Louis – PASQUIER, Anne, [Eds.], *Les Textes de Nag Hammadi et le problème de leur classification*. Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 Septembre 1993, (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Études", n° 3), Québec: Les Presses de l'Université Laval – Louvain: Peeters 1995.

PENA, Romano, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo*, Bilbao: Desclée de Brouwer 1994.

PÉTREMENT, Simone, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf 1984.

PIÑERO, António [Ed.], *Origenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba: Almendro 1991.

PUECH, Henri-Charles, *En quête de la Gnose. La Gnose et le temps et autres essais*. Tome I, (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris: Gallimard 1978.

RUBIO, Fernando Bermejo, *La Escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, (Plenitudo Temporis, n° 5), Salamanca: Publ. Universidad Pontificia 1998.

RUDOLF, Kurt, *Gnosis: the nature and history of gnosticism*, New York: Haper San Francisco 1987.

SAGNARD, François M. M., *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris: J. Vrin 1947.

TARDIEU, Michel – DUBOIS, Jean-Daniel, *Introduction à la Littérature gnostique*. Tome I, *Histoire du mot «gnostique», Instruments de travail, Collections retrouvées avant 1945*, (Initiations au christianisme ancien), Paris: Cerf–C.N.R.S. 1986.

TORRENTS, José Montserrat, *Los Gnósticos I*. Introducciones, traducción y notas de José Montserrat TORRENTS, (Biblioteca Clásica Gredos, n°59), Madrid: Gredos 1983, 1ª reimpresión 1990.

TORRENTS, José Montserrat, *Los Gnósticos II*. Introducciones, traducción y notas de José Montserrat TORRENTS, (Biblioteca Clásica Gredos, n°60), Madrid: Gredos 1983.

NOTAS

1 *Libro de Tomás, el Atleta*, 138,9-18, in Antonio PIÑERO [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*. Traducción de Antonio PIÑERO, José Montserrat TORRENTS, Francisco García BAZÁN, Fernando BERMEJO y Ramón TREVIJANO, Madrid: Trotta 1999, pp. 274s.

2 Cf. Antonio PIÑERO [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I: Tratados filosóficos y cosmológicos*. Introducción general de Antonio PIÑERO y José Montserrat TORRENTS. Traducción de Antonio PIÑERO, José Montserrat TORRENTS, Francisco García BAZÁN, Fernando BERMEJO e Alberto QUEVEDO, Madrid: Trotta 1997, p. 32.

[3] Cf. António PIÑERO, *La gnosis*, in: Jaime ALVAR, et al., *Cristianismo primitivo y religiones mistéricas*, Madrid: Cátedra 1995, p. 197.

[4] Cf. Ugo BIANCHI [Ed.], *Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966, Leyde: E. J. Brill 1967.

[5] *Ibidem*, pp. XX-XXI.

[6] Este termo grego, que significa *plenitude*, pertence à língua clássica. Aparece umas quinze vezes no Novo Testamento. Encontrámo-lo também no neo-platonismo tardio. Será, no entanto, o gnosticismo a conceder-lhe um valor técnico, influenciando cristãos e neo-platónicos. Falamos do pleroma da divindade, isto é, da sua plenitude; do pleroma de Cristo, ou seja, da abundância dos seus dons; do pleroma dos tempos, isto é, da sua realização/acabamento; do pleroma universal, isto é, da totalidade dos seres. Com efeito, o sentido gnóstico transparece em todas estas expressões. Existe pleroma onde a unidade e a integralidade dos princípios espirituais comandam a constituição do mundo ou o desenrolar da história da salvação. O pleroma abraça tudo o que concorre e contribui para a criação, para a sua cosmologia (dualismo do mundo superior que é luz e do mundo inferior que é treva), para a sua cronologia (divisão do tempo, determinação astrológica das eras favoráveis ou desastrosas), para a sua soteriologia que acompanha a ontologia (queda no mundo dos corpos, retorno ao mundo dos espíritos). É provavelmente Valentim (sec. II), gnóstico egípcio, quem melhor expõe, na sua doutrina, a noção de pleroma. Valentim toma de Platão a ideia de oposição entre a eternidade e o tempo, entre a Entidade imutável, vivente (supra temporal) e as entidades móveis (as que presidem aos períodos cósmicos); o pleroma, reunião de todas as entidades, assemelha-se ao mundo inteligível que contem os protótipos do real. Basílio, gnóstico alexandrino (séc. II), faz do pleroma o mundo do Espírito puro (que subordina a um "deus que não é"; a um absoluto superior à categoria de ser).

[7]

Acerca das carnes imoladas aos ídolos, sabemos que todos já estamos instruídos. A ciência incha, mas a caridade edifica.
Ó Timóteo, guarda o depósito da fé, evita as vãs conversas profanas e as contradições da falsa ciência.

A edição do Novo Testamento que utilizamos é a de Kurt ALAND, et al. [Ed.], *The Greek New Testament*, New York: Sociedades Bíblicas Unidas [3]1975.

[8] Para termos uma ideia do actual panorama bibliográfico consulte-se: D.-M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Nag Hammadi Studies I, Leyde: E. J. Brill 1971; *Bibliographia gnostica* (suplemento anual na revista *Novum Testamentum*).

[9] Cf. Ramón Trevijano ETCHEVERRÍA, *Gnosticismo y hermeneutica. Evangelio de Tomás, logion 1*, in *Salmanticensis* 26 (1979) 51-74; cf. IDEM, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, (Fuentes Patrísticas – Estudios nº 2), Madrid: Ciudad Nueva 1997.

[10] Cf. Antonio PIÑERO [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 36.

[11] Cf. A. F. J. KLIJN–G. J. REININK, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, sumplemto no *Novum Testamentum* 36, Leyde 1973.

[12] Cf. Fernando Bermejo RUBIO, *La Escisión imposible (Lectura del gnosticismo valentiniano)*, (Plenitudo Temporis, nº 5), Salamanca: Publ. Universidad Pontificia 1998; cf. François M. M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne et le témoignage de Saint Irénée*, Paris: J. Vrin 1947.

[13] Cf. PTOLÉMÉE, *Lettre à Flora*. Texte, traduction et introduction de G. QUISPEL, (Sources Chretiennes, nº 24), Paris: Cerf 1949; cf. François M. M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, pp. 451-479.

[14] Muito provavelmente Heracleão fornece-nos o mais antigo comentário que se conhece ao Quarto Evangelho. O que chegou até nós são, principalmente, os fragmentos que Orígenes cita no seu monumental comentário ao evangelho de S. João. Para os fragmentos de Heracleão ver PG 7², 1291-1321 e cf. François M. M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, pp. 480-520. Dos diversos estudos sobre esta temática veja-se: Jean-Michel POFFET, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène. Commentateurs de Jn 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains*, (Paradosis, nº 28), Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse 1985.

[15] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*. Texte grec, introduction, traduction et notes de F. SAGNARD, (Sources Chrétiennes, nº23), Paris: Éditions du Cerf 1948.

[16] Cf. François M. M. SAGNARD, *La Gnose Valentinienne*, pp. 360-362.

[17] Cf. Simone PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris: Cerf 1984, pp. 596-601.

[18] Cf. *Ibidem*, pp.136-140.

[19] Cf. Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose. La Gnose et le temps et autres essais*. Tome I, (Bibliothèque des Sciences humaines), Paris: Gallimard 1978, pp. 83-116.

[20] Cf. José Montserrat TORRENTS, *Allógenes (NHC XI 3)*, in Antonio PIÑERO [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, p. 283.

[21] Cf. PORPHYRE, *De l'Abstinence*, t. I, Paris: Les Belles Lettres 1977, p. 75s.

[22] De leitura proveitosa: Elaine PAGELS, *Os Evangelhos gnósticos*, Porto: Via Optima 1999.

[23] St. Ireneu oferece-nos um texto elucidativo das práticas mágicas realizadas por Marco em relação à Eucaristia: "Fingindo consagrar no cálice uma bebida misturada com vinho e pronunciando longas invocações, a faz aparecer de cor púrpura ou vermelha. Assim, pode-se pensar que a Graça, por causa da sua invocação, depositou naquele cálice o seu sangue, vindo das regiões supremas. Os que assistem desejam provar da bebida para que se derrame também neles a Graça invocada por este mágico. Depois, apresentando aquela mistura de bebida às mulheres ordena que elas dêem graças, na sua presença. Feito isto, pega num cálice muito maior do que aquele sobre o qual a extraviada deu graças e transferindo a bebida do cálice menor, sobre o qual foi feita a eucaristia, para aquele bem maior que ele de antemão preparara, pronunciando estas palavras: 'Aquela que está antes de todas as coisas, impensável e inexprimível Graça, encha a tua pessoa interior, multiplique em ti a sua gnose, semeando o grão de mostarda em terra boa'. Aquela infeliz, fora de si de estupor ante estas palavras, julga prodígio o facto de o cálice maior ser enchido pelo menor até derramar. Com esta e outras mágicas semelhantes seduziu e atraiu muitos a segui-lo", Ireneu de LIÃO, [*Adversus*

hæreses] *I, II, III, IV, V Livros*. Introdução, notas e comentários por Helcion RIBEIRO; organização das notas bíblicas por Roque FRANGIOTTI; tradução por Lourenço COSTA, (Patrística, nº 4), São Paulo: Paulus 1995; I,13,2, p. 70. Cf. François M. M. SAGNARD *La Gnose Valentinienne*, pp. 416-418; cf. Elaine PAGELS, *Os Evangelhos gnósticos*, p. 73. Veja-se também Jean-Pierre MAHÉ, *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques*, in: Jacques-É. MÉNARD [Ed.], *Les Textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Strasbourg, 23-25 octobre 1974*, (Nag Hammadi Studies, VII), Leiden: E. J. Brill 1975, pp. 123-145.

[24] Encontramos referências no *Evangelho de Filipe*, 67,30. Vejamos o texto 75,15s: "O cálice da oração contém vinho e contém água, figurando como símbolo do sangue sobre o qual se dá graças; e enche-se com o Espírito Santo e o que pertence ao homem totalmente perfeito. Quando bebamos isto receberemos ao homem perfeito", Antonio PIÑERO [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II*, p. 44.

[25] Cf. Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*, t. I, Paris: Gallimard 1978.

[26] Cf. Stephan A. HOELLER., *Jung e os Evangelhos perdidos. Uma apreciação junguiana sobre os Manuscritos do Mar Morto e a Biblioteca de Nag Hammadi*, São Paulo: Cultrix–Pensamento 1998 [?], p. 91s.

[27] Recomenda-se vivamente a leitura de Francisco Garcia BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, (Paradigmas, nº 26), Madrid: Trotta 2000, pp. 125-182. Tem um capítulo dedicado ao gnosticismo e outro ao gnosticismo oriental: Maniqueísmo.

[28] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Extraits de Théodote*; Extr. 78,2, p. 202s.

[29] No caso do famoso discípulo de Clemente de Alexandria, "el único conocimiento que verdaderamente interesa a Orígenes es el que él califica de «místico»", Henri CROUZEL, *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid: BAC 1998, p.143. Este autor advoga que Orígenes evita a utilização do termo gnwstiko/j para designar os *espirituais* cristãos, enquanto que Clemente usa constantemente este termo para referir-se a estes.

[30] "Nós, pela nossa parte, caminhamos famintos e sedentos, com a vista posta na nossa morada, o lugar para onde olham o nosso proceder e a nossa consciência, sem ligar-nos às coisas do devir, antes porém afastamo-nos delas. Os nossos corações instalaram-se nas realidades, por mais que sejamos enfermiços, débeis e tristes. Contudo, há em nós um grande vigor oculto. A nossa alma está enferma porque habita numa casa miserável em que a matéria ofende a sua vista com a intenção de cegá-la. Por isso apressa-se a ir junto ao Logos e aplicá-lo sobre os olhos como um colírio [...]. Desta maneira, a alma, cada vez que recebe um Logos, o põe sobre os seus olhos como um colírio para que possa ver e para que a sua luz disperse os inimigos que lutam contra ela, os cegue com o seu resplendor, os capture com a sua presença e os faça cair com vigilância [...]. Enquanto os seus inimigos a olham cheios de vergonha, ela retorna ao céu, para o seu tesouro, aí onde reside o seu Intelecto (*noûs*), para aquele celeiro seguro", *Enseñanza autorizada o el discurso soberano*, 27,14-28,27, in Antonio PIÑERO [Ed.], *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi I*, pp. 444s.

[31] Sobre a exegese antiga ver a monumental obra de Henri de LUBAC, *Histoite et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origine*, Paris: Aubier 1950 e IDEM, *Exégèse Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, PI/1, (Théologie, nº 41), Paris: Aubier 1959. Para a exegese de Orígenes cf. também Henri CROUZEL, *Orígenes*, pp. 89-122.

[32] A título de exemplo encontramos este texto em Ireneu de Lyon: "Outros redimem os moribundos na hora da agonia derramando sobre a cabeça deles óleo e água ou unguento misturado com água, com as invocações de que falamos acima para que se tornem impossíveis de agarrar e invisíveis aos Principados e Potestades, e o homem superior suba aos espaços invisíveis enquanto o corpo é deixado ao universo criado e a alma entregue ao Demiurgo. E ordenam-lhes que, depois de mortos, ao chegar junto das Potências digam estas palavras: Eu sou filho do Pai, do Pai preexistente, filho no Preexistente. Vim para ver todas as coisas que são minhas e que me são estranhas; na verdade, não completamente, porque pertencem a Acamot, a Mulher que as fez para si e me deu a estirpe do Preexistente, e estou de volta para aquilo que era meu de onde eu vim. Dizendo isto, deverá esgueirar-se e fugir das Potências. E ao chegar aos companheiros do Demiurgo deverá dizer-lhes: Eu sou vaso precioso, mais precioso do que a Mulher que vos gerou. Se vossa Mãe ignora a sua origem eu conheço a mim mesmo e sei de onde eu sou e invoco a incorruptível Sofia que está no Pai, Mãe de vossa Mãe, que não tem Pai nem cônjuge macho; Mulher nascida de Mulher, vos criou não conhecendo a Mãe dela, imaginando estar sozinha: eu invoco a Mãe dela. Ao escutar estas palavras, os companheiros do Demiurgo se perturbarão violentamente e se irritarão com a sua origem e a raça da Mãe deles: e o iniciado irá para o que é seu, atirando fora os liames, isto é, a alma. Isto é o que chegou até nós acerca da regeneração, mas devido às diferenças que há entre eles na doutrina e no ensinamento, e também ao facto de que os mais recentes se esforçam por frutificar a cada dia algo de novo que ninguém tenha pensado, resta difícil transcrever as opiniões de todos", Ireneu de Lião, [*Adversus hæreses*] *I, II, III, IV, V Livros*, I,21,5, pp. 96s.

[33] Sobre a ideologia do Judeo-Cristianismo do século I veja-se: César Vidal Manzanares, *El judeo-cristianismo palestino en el siglo I. De Pentecostés a Jamnia*, Madrid: Trotta 1995, pp. 245-342.

[34] Sobre o gnosticismo valentiniano, recomenda-se a leitura de Fernando Bermejo Rubio, *La Escisión imposible*, pp. 81-167.

[35] Cf. Plotin, *Ennéades IV*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris: Les Belles Lettres 1993; 3,12,2, p. 79.

[36] Para o estudo de Plotino, veja-se: Émile Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, (Bibliothèque des Textes Philosophiques), Paris: J. Vrin 1990; Maria Isabel Santa Cruz de Prunes, *La Genèse du Monde Sensible dans la Philosophie de Plotin*, (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses, n° 81), Paris: PUF 1979; Paul Aubin, *Plotin et le Christianisme. Triade Plotinienne et Trinité Chrétienne*, (Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle Série, n° 55), Paris: Beauchesne 1992.

[37] Cf. Platon, *Timée – Critias. Œuvres Complètes*. Tome X. Texte établi et Traduit par Albert Rivaud, Paris: Les Belles Lettres 1949.

[38] Cf. Plotin, *Ennéades II*. Texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris: Les Belles Lettres 1993; 9,15,22, p. 132.

[39] Cf. Clément d'Alexandrie, *Les Stromates. Stromate II*. Introduction et notes de P. Th. Camelot; texte grec et traduction de Claude Mondésert, (Sources Chrétiennes, n°38), Paris: Éditions du Cerf 1954; 3,11,1, pp. 40s.

[40] Cf. Plotin, *Ennéades II*; 9,6,58, p. 119.

[41] Como mero exemplo veja-se: António Piñero [Ed.], *Origenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba: Almendro 1991, pp. 303-323.

[42] Cf. Antonio ORBE, *Estúdios valentinianos*, t. I, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo,* (Analecta Gregoriana, nº 99-100), Roma: Università Gregoriana 1958; t. II, *En los albores de la exegesis Johannea*, (Analecta Gregoriana, nº 55), Roma: Università Gregoriana 1955; t. III, *La Unción del Verbo,* (Analecta Gregoriana, nº 113), Roma: Università Gregoriana 1961; t. IV, *La Teología del Espíritu Santo,* (Analecta Gregoriana, nº 158), Roma: Università Gregoriana 1966; IDEM, *Cristología Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I-II, Madrid: BAC 1976; IDEM, *Introducción a la Teología de los siglos II y III*, Salamanca: Sígueme 1988; IDEM, *Estudios sobre la Teología cristiana primitiva*, Madrid: Ciudad Nueva – Roma: Università Gregoriana 1994.

[43] Cf. Henri-Charles PUECH, *En quête de la Gnose*, t. I, pp. 185-213.

O QUE É A IGREJA?

"Jesus anunciava o Reino e o que veio foi a Igreja. Jesus propôs a todos os homens a realização interior e moral do Reino de Deus. Não instaurou a Igreja. Todos aqueles que querem deduzir da Revelação a organização eclesiástica deduzem erradamente. Não é preciso fazer remontar a Deus o que não passa de fruto da consciência social dos homens. A Igreja é a resposta que os homens deram no tempo à interpelação do Evangelho".

A. Loisy, 1902[1]

Sob o tema geral *A Religião da cidade e a Religião do Homem*, depois da exposição sobre a *razão de ser das Religiões* e da explanação de *O Potencial utópico do Cristianismo primitivo*, cabe-nos a nós - à Doutora Teresa Martinho e a mim - a tarefa de responder à questão: *O que é a Igreja?*

No que me diz respeito, gostaria de apresentar a minha hipótese de resposta, circunscrevendo-a, fundamentalmente, aos testemunhos do chamado Novo Testamento (NT), com algumas escapadelas por documentos até finais do séc. III, nunca perdendo de vista o mote da *Semana* e a afirmação de Loisy, no início deste séc. XX.

Começando pelo conceito de *Igreja*, tentarei encontrar indícios do seu *nascimento* e perceber se, ao longo do chamado NT, o conceito de *Igreja* não sofreu alterações e/ou, no caso contrário, perscrutar a sua autocompreensão, correspondente às diferentes evoluções de sentido. Terminarei esta minha *hipótese de resposta*, debruçando-me sobre a Igreja como *instituição*.

Ekklesia é um termo helénico que significa *assembleia convocada* por um interesse comum. Os adeptos do *Caminho* - primeira denominação dos cristãos (Act 9,2; 18, 52-26; 19, 9.23: 22, 4; 24,14.22)

- adoptaram esse termo social para as suas comunidades de fé, com as estruturas próprias de cada cidade. Assim, fora da Palestina, organizaram-se segundo as chamadas *livres associações* (*Ekklesia*), muito vulgares no Império romano, onde a migração tinha um grande peso e, daí, a necessidade de associação para manter os laços de identidade. São também chamadas *Igrejas domésticas* porque se reuniam numa casa familiar, cuja dona ou dono era a patrona(o), isto é, a(o) líder da comunidade (Rm 16, 3-5; 1Cor 16, 19). Foram, sem dúvida, o começo da Igreja em muitas cidades e regiões do Império. Ofereciam um lugar para a pregação da Palavra, para a oração, para a partilha da mesa eucarística e também para a ajuda social[2].

Em Jerusalém, porém, organizaram-se segundo o modelo da sinagoga, com um grupo de *anciãos* (presbíteros) como líderes (Act 15,2-23). Aqui, o termo *Ekklesia* não era, propriamente, do âmbito social, visto que a *Tradução dos Setenta* emprega esta palavra como equivalente de *Qahal*, a assembleia que no Sinai acolheu a Aliança de Yahvé, assumindo, portanto, uma conotação religiosa[3](cf. Ex 24,1-8).

Assim, *Ekklesia*, no NT, e antes de mais, é o povo (*laos)* reunido em nome do Evangelho, segundo os costumes da cidade onde vive.

Quando Loisy defende que "Jesus não instaurou a Igreja", não está longe da verdade. De facto, "Jesus anunciava o Reino e propôs a todos os homens (a todas as pessoas que o quisessem ouvir) a realização interior e moral desse Reino de Deus". Portanto, quem O ouviu, acolheu e pôs em prática, juntava-se para se apoiarem na fé, porque se sentiam todos (elas e eles) chamados *a pôr em prática* a sua palavra (Lc 8, 15; Mc 4, 20; Mt 13, 23); porque se sentiam todos (elas e eles) chamados a *servir* (Jo 13, 15-17; Lc 22, 25-27; Mt 20, 25-27; Mc 9, 35; 10, 42-45); porque se sentiam todos (elas e eles) a *anunciar* o que *viram e ouviram* (Mt 28, 10.16ss; Mc 16,7.9-10; Lc 24,9. 33-35. 46-48; Jo 20, 17-18.21; Act 1,8....).

O NT não começa com uma *doutrina* sobre a Igreja, mas com testemunhos da *realidade* Igreja que acontece de forma histórica. Só mais tarde se reflecte sobre ela e se *produz* uma eclesiologia[4],

melhor dito, se produzem eclesiologias. Não se trata, pois, de proposições dogmáticas, mas da conduta de vida, de um *caminho* que Jesus tinha proposto como prática de quem queria entrar no Reino de Deus[5].

Qualquer experiência religiosa só pode ser revelada através de uma linguagem humana, *datada*, embora o seu conteúdo diga respeito a Deus e à Sua relação connosco. "Como a palavra dita *de Deus*, a Igreja não se pode separar de um conjunto de produções humanas: são sempre seres humanos que a compõem, a organizam, a fazem viver. Ela não existe fora de um povo de crentes e, todavia, todas estas realidades humanas são atravessadas por um apelo, cuja origem não está nos homens. A Igreja é, de facto, *de Deus*, continuando a ser, inteiramente, dos homens"[6].

Podemos, no entanto, indicar um *tempo*, mais ou menos determinado, para o *nascimento* da Igreja? Falo de nascimento e não de instituição. E com *nascimento* pretendo designar, precisamente, o começo da *realidade* já citada, isto é, quando e porquê um grupo de mulheres e homens decidiu reunir-se *convocado* pela mesma fé.

Charles-Marie Guilhet[7] diz que "o nascimento da Igreja radica, por um lado, no fracasso humano da pregação de Jesus" e, por outro, "no amor e na vida de Jesus, que desembocam na vitória da ressurreição".

Lucas descreve, maravilhosamente, isto mesmo, quando narra o desânimo do casal *Kleopas*, quando narra o seu sentimento de estar a viver uma maldição e, por isso, o facto de regressar a casa *com o rosto sombrio* (Lc 24, 13-35). Não me detenho no texto no seu pormenor. Quero, apenas, relacioná-lo com um outro, também de Lucas, no início da sua Obra. Refiro-me, exactamente, ao chamado *Magnificat* (Lc 1, 46-56), que grandes exegetas consideram um hino pós-pascal[8].

Os discípulos, confrontados com a *maldição* da cruz, seguidores do crucificado, começaram por se sentirem humilhados. Humilhação comparável à da atribulada Ana, mulher estéril, insultada pela mãe de muitos filhos (1Sm 1,1-18). Depois, cheios do Espírito de

Deus (Act 2; cf Jo 14,26; 16,13) compreenderam que a palavra dos poderosos não era a última. A última palavra pertencia a Deus e *Deus constituiu Senhor a Cristo, a esse Jesus que vós crucificastes* (Act 2,36). Podiam fazer deles (com mais propriedade até) o cântico de Ana (1Sm 2,1-10). Era, por excelência, o cântico dos que, humilhados, sentiram a exaltação trazida por Deus. Não, não estavam enganados; não tinham sido enganados: verdadeiramente, *Jesus é o Senhor*! De frustrados e humilhados, passaram a uma vida nova que os exaltava. Sentiam-se como Ana, abençoada por Deus que a libertou da angústia.

Lucas, por antecipação, põe na boca de Maria (primícias e figura de quem se faz discípula/o do crucificado/ressuscitado) este cântico pós-pascal, quando ainda não podia haver discípulos.

No momento em que se juntam aos outros já reunidos em Jerusalém, confessam a sua fé na ressurreição do *Senhor*, narram os acontecimentos do caminho e como O tinham reconhecido na *fracção do pão* (vv.33-35), nesse momento, a Igreja como acontecimento é uma *realidade*; no momento em que fazem a experiência de conversão à Páscoa do Senhor, a Igreja como acontecimento é uma *realidade*.

O *quando* não está determinado, embora o texto fale *neste mesmo dia*, referindo-se às mulheres, na ida ao sepulcro, percebendo que estavam a procurar o seu Senhor no lugar errado: *Porque procurais entre os mortos aquele que está vivo?* (Lc 24, 1-8). Mas foi, sem dúvida, no momento em que deram conta que a *maldição* (Dt 21, 22s), que julgavam ter-se abatido sobre Aquele em quem puseram as suas esperanças (Lc 24,21), se tornara *vitória*, exaltação: **O Crucificado, que passou entre nós fazendo o bem, ressuscitou, está vivo no meio de nós** (Act 2, 22-24.32: 3, 13-15; 10, 37-43; cf. Lc 24,19-20), e não o podemos calar (Act 5, 28-32).

O *porquê* está na convicção desse punhado de mulheres e homens para quem a ressurreição acendeu uma esperança cuja base é o *poder de Deus* a intervir na história, não a fim de poupar as energias de que o ser humano dispõe para ser o que é, mas a fim de as elevar além dos seus limites, até à plenitude de um Reino

onde cada pessoa seja *tal como Deus a quer*. A iniciativa humana adquire, assim, um novo significado, ao sentir-se chamada a entrar em comunhão com o seu Deus[9], através da comunhão com as alegrias e esperanças, as tristezas e as angústias dos homens do seu tempo, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem (*GS* 1). O *porquê* está nesse punhado de mulheres e homens que se sentiram impelidos a transmitir o que tinham recebido[10]: *a fé em Cristo Jesus* (Act 16, 1; Rm 16, 13; 2Tm 1,5), *a prática da caridade, do amor* (Act 9, 36-43; 1Cor 13); *a oração* e o *gesto eucarístico*: dar a vida para alimento da vida dos outros (Act 2,2; 12, 1-23). A Igreja *nasce* porque um punhado de mulheres e homens percebeu, existencialmente, nas suas próprias vidas, que "a morte está, para sempre, atrás de nós; que diante de nós só existe o amor"[11] e ao amor se converteu.

Percorrendo todo o NT, não é difícil constatar que o conceito de *Igreja*, apresentado inicialmente, sofreu mudanças significativas. Daí que não se possa falar de *uma eclesiologia*, ainda que em esboço, mas de várias, segundo os diferentes autores com acentuações e perspectivas distintas. No NT, podemos encontrar as suas bases fundamentais, assim como as suas primeiras fases decisivas, com tensões e contrastes, não de forma unilinear, mas complexa: Mateus, Lucas, João, as cartas autênticas de Paulo, as cartas aos Efésios e Colossenses, as chamadas cartas pastorais, etc.

Exceptuando as cartas autênticas de Paulo, todos os outros documentos são da chamada época *sub-apostólica*, caracterizada pela diversidade de tradições, manifestando, já, indícios de uma certa unificação nas cartas mais tardias. A época *apostólica* é marcada pela confiança e a segurança que dava a presença dos que tinham *visto e tocado o Senhor* (1Jo 1,1-2). Porém, desta época não temos documentos escritos. Além do testemunho da primeira carta de João, sabemos, pelos *Actos*, que *nas cidades, por onde passavam, transmitiam os decretos dos apóstolos e dos anciãos de Jerusalém, recomendando que fossem observados. Assim, as Igrejas se confirmavam na fé e cresciam em número, de dia para dia* (Act 16, 4-5).

Na Eucaristia, cada Igreja local revela a natureza da comunhão do seu *ser sacerdotal* (cf. 1Pd 2, 4-10), comum a todas, a vida e o ensinamento de Jesus de Nazaré, *o Senhor*. No entanto, foi diversa, e muito diversa, a forma de a adequar às distintas situações históricas, isto é, foi diversa a forma de a incarnar na complexidade económica, social, política, cultural e religiosa do momento.

Jerusalém, Antioquia, Corinto, Roma, Éfeso, etc., tinham características políticas e sociais muito diferentes que condicionavam a forma de viver a adesão à *Boa Nova* de Jesus, a adesão motivada pela conversão ao *caminho* traçado por Jesus Cristo, que habitava a Ekklesia e que se manifestava nos frutos de caridade, missão e libertação que se desenvolviam na sociedade.

Desde cedo que a Igreja se compreendia como mistério, isto é, irredutível à racionalidade puramente histórica e sociológica, mas com implicações históricas e sociológicas.

A palavra chave era *Koinonia* (comunhão): cada Igreja local tinha de manter a sua identidade *local*, mas também a sua comunhão com as outras Igrejas. Segundo o NT, apesar dos conflitos e diferenças não há ruptura entre elas – apenas com o judaísmo, pelos anos 70 (cf. Jo 8,22-23; 12, 41-42; 16, 1+).

A *Igreja de Deus* (1Ts 2,14; 1Cor 1,2; 10,32; 11, 16.22; 15, 9; 2Ts 1,4; Act 20, 28; 2Cor 1,1; Gal 1,13; 1Tm 3, 5.15), a *Igreja de Cristo* (Rm 16, 16; cf. Mt 16, 18+; Act 5, 11+; 7, 38+), era a Igreja de Igrejas ligadas pela *koinonia*.

A *Igreja local* pode ser descrita como o espaço humano (geográfico, cultural, histórico, sociológico) onde a Boa Nova de Deus atinge o *homo* e o *humus*, no qual germina.

Em Jerusalém, por exemplo, esta *comunhão* inscreve-se, com toda a evidência, no *humus* que é a cidade: há o Templo (Act 2, 46; 3, 1: 5, 12), há as tensões próprias do meio (Act 4, 1-2; 6, 9). Em *toda* a *verdade* deste lugar, deste *humus*, o Espírito torna presente a totalidade do Evangelho.

Outro é o *humus* das "Igrejas de Paulo". É fundamental, para ele, proclamar que na Igreja *não há judeu nem grego, não há senhor nem escravo, não há homem e mulher* (Gal 3, 28), não tanto para banir as *diferenças*, mas para que os crentes vivam a reconciliação,

na comunhão de Cristo, pois sem Ele estariam sob o domínio dos poderes da divisão e do ódio, trazido pelos privilégios da raça/ religião, posição social ou sexo. A Igreja tem de ser o lugar da actualização explícita, concreta, da *koinonia*, da comunhão em Jesus Cristo que vai à frente dela (1Cor 1,9; cf. 2Cor 8,1; 9, 1-5; Rm 15, 26-27; Act 15, 12-31).

Dado que em cada uma das Igrejas se encontra o que está em todas e em todas o que está em cada uma, elas são *em conjunto* a **única** Igreja de Deus. Assim, podemos dizer que a Igreja é múltipla e não multiplicada. Quando é fundada uma nova Igreja local, a totalidade, catolicidade (*kathalou*), da Igreja de Deus actualiza-se num novo lugar, na mesma fé, baptismo, Eucaristia, solidariedade e missão. A *catolicidade* encontra-se integralmente, sem aumentar, sem *crescer*[12].

Ser Igreja implica, portanto, a *koinonia*. O mesmo é dizer que ser Igreja é não querer viver solitariamente, mas partilhar a vida com outros na base da gratuidade, é ter capacidade para sair de si mesma e ir ao encontro dos outros. Não é submissão nem negação da diferença, mas interdependência, participação num projecto comum com características próprias de cada uma (cf. Rm 12, 3-8; 1Cor 12, 12+). Não é falar *numa só linguagem*, mas falar em diferentes línguas e todos se entenderem, fruto do Espírito Santo. É assim que Lucas nos apresenta o primeiro passo na formação da primeira comunidade cristã (Act 2, 1-13). A comunhão cria-se a partir do diferente, não do igual. A comunhão faz-se pela convergência, não pela coincidência. A comunhão convoca à unidade, não à unicidade. A comunidade é vivida em duas dimensões: leva-nos a Deus e aos outros (Mt 22, 36-40; Mc 12, 28-34).

Celso, adversário do cristianismo, dizia que "os membros desta nova religião não estavam unidos só por ritos comuns, mas por uma forma comum de vida". De maneira mais explícita, a *Carta a Diogneto* diz o mesmo: "Os cristãos dão o exemplo de uma vida social admirável, ou melhor, como dizem todos, paradoxal. Vivem na carne, não segundo a carne; habitam na terra, mas são cidadãos do céu; obedecem às leis vigentes, mas com a sua vida superam as leis"[13].

Por outras palavras: os cristãos vivem na carne, na fragilidade humana que implica finitude, morte (Gn 6, 3; Sl 56, 5; Is 40, 6; cf. Jo 3,6; 17, 2), não segundo a finitude porque têm a *Palavra viva de Deus* (1Pd 1, 23ss); habitam na terra, mas sabem que são *morada* de Deus, aqui e agora (1Cor 3,16; 6, 19; 2Cor 6, 16; Ef 2, 19-22); obedecem às leis vigentes, mas com a sua vida fazem muito mais do que o mínimo que a lei exige (cf. Mt 5, 20ss).

A missão da Igreja não é mais do que abrir espaços para o mistério do mundo, para o mistério de Deus, onde cada crente possa assumir a responsabilidade ética na sociedade, na cidade, a partir da interpelação que lhe vem da vida de Jesus de Nazaré, vida em palavras e obras.

Jesus não se identificou com nenhum grupo religioso (dos muitos existentes no judaísmo do seu tempo) nem adoptou a concepção sacerdotal contemporânea, assim como não deixou nenhum modelo de organização ao seu discipulado, mas é muito claro: tem de ser um grupo regido pelo **serviço** (Mt 20, 24-28; Mc 10,41-45; Lc 22,24-28; Jo 13, 1-17) e pela **igualdade**: ***Todos vós sois irmãos*** (Mt 23,2-11). Serviço, *diakonia*, que se devia traduzir no anúncio da Boa Nova e no dar a vida pela vida dos outros (gesto eucarístico), como já foi dito. A forma de o exercer, no concreto de cada comunidade cristã, foi evoluindo ao longo dos tempos.

A imagem de Reino de Deus, trazida por Jesus de Nazaré, era nova: precisava de *pano novo*, *de odres novos* para a tornar visível (Mc 2, 21-22). A Igreja não poderá ser esse pano novo, esses odres novos?

Jesus não excluía ninguém. Repetindo, reuniu um grupo de discípulos - mulheres e homens - no qual quem quisesse ser o maior, tinha de se fazer servo de todos. Era o discipulado de iguais: os mesmos direitos, os mesmos deveres. A unidade do grupo expressava-se na fé e no amor.

Também já se disse que no NT se podem reconhecer *diversas eclesiologias*. Nenhuma delas esgota a totalidade da herança recebida e essa diversidade, organizando o serviço de forma diferente, não foi motivo para quebrar a comunhão, não foi motivo de excomunhão, entre as Igrejas existentes.

A Igreja é *mistério* (de fé e de salvação pela comunhão), mas é, também, *estrutura* (para que essa comunhão se torne visível).

Jesus ao anunciar o Reino dizia que estava a cumprir a missão de *reunir todos os filhos de Deus dispersos* (Jo 11, 52). O grupo que O seguiu da Galileia até à cruz, até mesmo depois da primeira convocação pós-pascal, nunca entendeu a natureza e missão desse Reino (Mc 10,35-45; Mt 20, 20-28; Act 1, 6-7). Precisou da conversão, pela força do Espírito Santo (Act 1, 8), à Palavra e Vida dada do *Mestre*, para perceber que Cristo, *Palavra de Deus*, e o Seu Espírito precediam tudo e todos.

Porém, do ponto de vista sociológico, a institucionalização do movimento gerado por Jesus era inevitável para que não se perdesse na história.

A Igreja como povo, como grupo humano, tem de se organizar. Não há Evangelho nem fé sem algum modelo institucional, não esquecendo nunca que qualquer modelo é sempre contigente, porque humano.

A *Carta aos Efésios* - da 3ª geração, seguramente - é, sem dúvida, o documento do NT onde se percebe já a institucionalização do chamado *Movimento cristão*, com todas as consequências de governo que implica, onde o episcopado se tornará detentor da autoridade.[14]

Toda ela pode ser considerada a primeira *eclesiologia* estruturada, para dizer que no meio da sociedade pagã, dominada pelos poderes escravizantes, Cristo abriu um novo espaço de liberdade. Cristo domina todos os poderes e forças da sociedade, mas não pode reinar sem o seu corpo que é a Igreja. Ela é o espaço no qual a liberdade e a reconciliação, trazidas por Cristo, podem realizar-se socialmente de forma concreta[15].

Ao institucionalizar-se, a Igreja correu alguns perigos inerentes a qualquer instituição.

Um deles, por exemplo, é o esquecimento da sua principal missão: a pregação do Evangelho. É chocante vislumbrar, já, este perigo na *Carta aos Efésios*, não lhe atribuindo nenhum lugar, enquanto serviço actual. Por outro lado, a Igreja que apresenta é *resultado*, mas não *agente* da missão, assim como o seu *crescimento*

interno assume uma importância absolutamente capital[16]. Debruça-se sobre si mesma, esquecendo que não *nasceu* para si, mas inteira e exclusivamente para o mundo. É por isso que não deve tornar-se mundo, mas manter o seu próprio rosto (cf. Mt 5, 13s).

No final do séc.III, fruto de uma evolução lenta, outro perigo foi o de propagar-se a tendência para compreender e regular o ministério (*Diakonia*) à luz da instituição levítica. As prerrogativas sacerdotais que pertenciam à comunidade *como tal*, reconhecidas pelo NT e, em particular, pela *1ª Carta de Pedro* (já mencionada), tendem a tornar-se as dos ministros, aos quais o NT nunca atribui um título sacerdotal.

Os presbíteros, colocados à frente de comunidades, começam a exercer uma *exousia*, uma autoridade, que já não é, simplesmente, a de um membro do conselho do bispo, mas, mais visíveis e mais presentes que este na vida quotidiana das comunidades, tornar-se-ão, pouco a pouco, aos olhos dos crentes, os representantes, por excelência, do ministério eclesial[17].

Ainda outro perigo é o da *instituição* se compreender como instância de controlo, de única depositária da verdade, em vez de ajudar os crentes a serem na, com e para a comunidade em corresponsabilidade no serviço.

Como evitar os perigos? Talvez não possam ser evitados, visto que a essência da Igreja é uma essência nunca realizada. Vive-se no *já* e no *ainda não*. Como corpo de Cristo e povo de Deus, como *santa* e *pecadora*, vive nesta tensão: o Espírito Santo foi-lhe dado, mas apenas como dom (2Cor 1, 22; 5, 5), como primícias (Rm 8, 23), o baptismo e a ceia do Senhor são, simultaneamente, *anamnesis* do passado e antecipação do que está para vir[18].

Assim, podemos dizer que a Igreja é a encruzilhada da Palavra revelada e da sua autêntica leitura na existência humana em função da qual Deus *fala* ao seu Povo. Palavra que dá sentido a essa existência, mas só a pode atingir se encontrar ressonâncias: aparece como resposta a uma espera. Embora tenha a sua origem no mistério transcendente do Deus vivo, não pode transportar o seu fruto se não encontrar uma outra palavra, imanente *nas profundezas*

da alma colectiva com *as suas raízes, a sua mensagem e o seu sentido,* procurando, aí, a sua autêntica finalidade[19].

A Igreja é a encruzilhada da escatologia e do tempo, do além e do aqui (Act 4, 23-31; 12, 5. 14-17). Tudo isto gera, necessariamente, tensão. Trata-se de uma Igreja que tem consciência das suas faltas, mas também da sua esperança que renasce sem cessar pelo perdão dessas faltas.

Não se pode pensar numa Igreja sem tensões, sem divisões, mas numa Igreja que re-encontra sempre o caminho da reconciliação, apesar das suas faltas[20].

A Salvação inscreve-se num espaço bem caracterizado, onde se realiza a vida humana, pois é oferecida à humanidade no quotidiano real da sua existência e do seu estado, onde leva a reconciliação e a comunhão como frutos.

O Espírito Santo torna, deste modo, actual a *entrada* da Salvação num lugar circunscrito, onde, normalmente, se realiza a vida humana[21] - a cidade.

A unidade das Igrejas funda-se, pois, no próprio *ser* de cada uma e de todas (cf. Act 17, 30; 11, 17; Ef 2, 13). As Igrejas locais são **as** Igrejas e são **a** Igreja, não partes da Igreja, formada pela sua soma, mas *Igrejas*, cada uma, verdadeiramente Igreja em comunhão com a Igreja. Igrejas diferentes, mas não *outras*. Sendo, a Igreja local, de facto, a Igreja de Deus reunida num espaço humano, não pode, de forma alguma, reduzir a si mesma a Igreja. Sem a abertura radical às outras Igrejas, não seria a *Ekklesia tou Theou*, a comunidade de Deus, em *comunhão* com o desígnio de reconciliação de *todo* o humano, segundo *toda* a verdade do Evangelho de Deus (Ef 1,13; 3, 6; 6, 15.19)[22].

Pouco a pouco, à volta dos pólos criados pela pregação apostólica, vão-se manifestando laços entre as Igrejas, levando-as a agrupar-se e fazendo parte do *mistério eclesial*. Esses agrupamentos são mesmo a expressão concreta desse mistério eclesial, num mundo em que as comunidades se multiplicam e diversificam. Há um único princípio de unidade e de universalidade da Igreja: Cristo e o Seu Espírito. Nesta época, em que o pluralismo é uma

realidade e uma coisa natural, o essencial na Igreja não é o poder monárquico de um Bispo universal - que o NT nunca refere - , mas a fé apostólica da comunidade.[23]

Resumindo, *o que é a Igreja?*

Segundo o NT, é o conjunto dos cristãos ao qual compete testemunhar, antes de mais no seu ambiente, o Evangelho de Jesus Cristo, ao qual compete incarnar no seu mundo, na sua cidade, a missão de procurar caminhos concretos de esperança para aqueles a quem a vida os roubou (cf. Jo,10, 10).

Maria Julieta Dias

BIBLIOFRAFIA

BOFF, Leonardo, *Igreja. Carisma e Poder*, Inquérito, Lisboa.

CARR, Anne, *La femme dans l'Église*, Cerf, Paris 1993: tr. port. *Círculo de Leitores*

FIORENZA, Elisabeth Schüssler, *En mémoire d'Elle*, Cerf, Paris 1986

GALILEA, Segundo, *A Igreja das Bem-aventuranças*, EP, São Paulo 1980

GUILLET, Charles-Marie, *A Igreja. Comunidade de Testemunhas mergulhadas na História*, EP, Lisboa 1990

HILBERATH, Bernd Jochen, *La Iglesia como «communio»*, in *Selecciones de Teología*, nº133, 1995, pp.15-23

KEHL, Medard, *La Iglesia en tierra extraña*, in *Selecciones de Teología*, nº133, 1995, pp.3-14

KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984

LOHFINK, Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*, Cerf, Paris 1985

NAVARRO, Mercedes (dir.), *Mujeres escriben Teología*, EVD, Estella, 1993

SCHILLEBEECKX, Edward, *Por uma Igreja mais Humana*, EP, São Paulo 1989

TILLARD, Jean-Marie R., *L'Église local. Ecclésiologie de communion et catholicité* Cerf, Paris 1995

Maria Julieta Dias, rscm

NOTAS

[1] *L'Evangile et l'Église*, E. Nourry, 1902, p.153, cit. por Charles-Marie Guillet, *A Igreja. Comunidade de Testemunhas mergulhadas na História*, EP, Lisboa, 1990, p.9.

[2] Elisabeth S. Fiorenza, *En mémoire d'Elle*, Cerf, Paris 1986, pp. 256-269; Hans Küng, *La Iglesia*, Herder, Barcelona 1984, p. 103.

[3] Jean-Marie R. Tillard, *L'Église local*, Cerf, Paris 1995, p. 57; Gerghard Lohfink, *L'Église que voulait Jésus*, Cerf, Paris 1985, p. 85; Hans Küng, *op. cit.*, p. 102.

[4] Hans Küng, *op. cit.*, p. 15; cf. Medard Kehl, *La Iglesia en Tierra extraña, Selecciones de Teología*, nº 133, 1995, p.12.

[5] Gerghard Lohfink, *op. cit.*, p. 144.

[6] Charles-Marie Guillet, *op. cit.*, pp. 9-10.

[7] Idem, p.19

[8] R.E. Brown e outros,*Maria en el Nuevo Testamento*,Sigueme, Salamanca 1982; A.George, *Marie dans le Nouveau Testament*,Desclee de Brouwer, Paris 1981.

[9] M.R.Tillard, o.p., *Religiosos, Vivência e Evangelho*, Loyola, São Paulo 1978, p.51.

[10] A Tradição é isso mesmo: *o que recebi, transmito* (cf. 1Cor 11, 23a).

[11] D. Sölle, cit. por Charles-Marie Guillet, *op. cit.*, p. 20.

[12] Jean-Marie R. Tillard, *L'Église local*, Cerf, Paris 1995, pp. 53-75; Hans Küng, *op. cit.*, pp. 106-107.

[13] Cit. por Jesus Alvarez Gómez, cmf, *La Vida Religiosa ante los retos de la historia*, ITVR, Madrid 1979, p.42.

[14] Jean-Marie R. Tillard, *op. cit.*, p.147.

[15] Gerghard Lohfink, *op. cit.*, pp. 151-152.

[16] *Ibidem*, p. 152.

[17] Jean-Marie R. Tillard, *op. cit.*, pp. 198-200.

[18] Hans Küng, *op. cit.*, p. 82.

[19] Jean-Marie R. Tillard, *op. cit.*, p. 127.

[20] Gerghard Lohfink, *op. cit.*, p. 154.

[21] Jean-Marie R. Tillard, *op. cit.*, p. 56.

[22] *Ibidem*, pp. 76-90.

[23] Charles-Marie Guillet, *op. cit.*, p. 38.

"MEMÓRIA E RECONCILIAÇÃO": PARA UMA HERMENÊUTICA DO CAMINHAR DA IGREJA NA HISTÓRIA

Medard Kehl, num texto escrito em 1993[1], afirma que a Igreja, sobretudo na Europa Central, passa, neste momento, por aquilo que ele considera uma "experiência de deserto": *o novo povo de Deus é agora arrancado às suas estruturas centenárias, como, no seu tempo, Israel, do Egipto. Tem que fazer caminho por sendas que se perdem no deserto, procurando evitar um sem-fim de falsos atalhos*[2]. Na sua perspectiva, o que se passa actualmente com a Igreja é o seguinte: a seguir ao Concílio, a Igreja pensou que iria apanhar o caminho da história; no entanto, no pós-concílio (e cada vez mais, nestes últimos vinte anos, diríamos nós!), não foi isso que aconteceu. O problema que temos, hoje, é o de uma *crise de relevância da Igreja*. Muita gente já não dá importância ao que a Igreja diz. Esta crise pode ser encarada sob dois pontos de vista: por um lado, o tipo de cultura em que vivemos actualmente no Ocidente parece facilitar esta posição que considera a Igreja como algo irrelevante; por outro lado, a forma como a própria Igreja se apresenta torna-a, de facto, irrelevante, confundindo-se, no entanto, muitas vezes, o facto de a Igreja parecer ter-se tornado irrelevante para as pessoas com uma perda de importância do religioso na sociedade contemporânea. A meu ver, esta identificação de uma coisa com a outra é perigosa e é falsa. Quem vive em ambientes laicos sabe que as pessoas fazem cada vez mais perguntas sobre Deus e sobre Jesus Cristo, embora queiram saber cada vez menos da Igreja. Se pusermos a Igreja no centro da mensagem, então, talvez possamos dizer que as pessoas se estão a tornar ateias. Este caminho, porém, pode ser passível de levar a Igreja a perder, mais uma vez, o combóio da história.

Porque pode a cultura em que vivemos actualmente contribuir para acelerar a perda de relevância da Igreja? Vivemos, hoje, numa

sociedade da *insustentável leveza* de todas as coisas[3]. A primeira palavra que nos ocorre para definir as sociedades em que vivemos actualmente, no Ocidente, provavelmente, será a "tolerância", isto é, pluralismo, liberdade. Este pluralismo, muitas vezes, torna-se um relativismo.[4] E, por sua vez, este, conduz a um individualismo "crepuscular". O individualismo tem aspectos positivos, porque permite afirmar a originalidade de cada ser humano. Os modelos de afirmação colectiva caducaram e, em certo sentido, pode dizer-se que o individualismo tem uma faceta cristã, na medida em que realça a nossa realidade de seres irrepetíveis. Os problemas gerados pelo individualismo estão nas suas formas que se transformam em exclusões dos outros.

Outra característica da cultura actual é a caducidade dos projectos e utopias: os projectos do socialismo real saldaram-se pelos fracassos conhecidos e a alternativa também não parece estar na "salvação pela via da coca-cola". Projectos ligados a "ismos" entraram em colapso. As pessoas estão cada vez menos dispostas a causas colectivas, a utopias congregadoras de todos. A este aspecto está ligado um outro, que é o da crise da(s) autoridade(s), bastando, para tanto, pensar-se na imagem que, actualmente, as pessoas fazem dos políticos. Muitos, pelo desejo que têm de "figuras de referência", pelo medo da instabilidade, pelo medo da insegurança, pelo medo da ausência de alguém que lhes diga "qual é o caminho certo", sobretudo os mais jovens, que não fizeram experiência de totalitarismos, podem cair facilmente na tentação do "canto da sereia", daqueles que aparecem a dizer: "o caminho é por aqui!" A crise da autoridade pode levar, de facto, à nostalgia do autoritarismo.

Muitos dirão que estamos numa sociedade pós-cristã, isto é, marcada inegavelmente pelo cristianismo, mas por um cristianismo cuja importância cultural, existencial, implodiu. Como viver, como cristãos, com o mundo onde estamos e para o mundo onde estamos?[5]

1. *Procurar adquirir uma imagem realista da Igreja*[6]: a Igreja é feita de luzes e de sombras. Os Padres da Igreja afirmavam - num adágio que ficou para a tradição da Igreja - que ela é "santa e

pecadora". Esta afirmação não deve, no entanto, ser confundida com uma afirmação-alibi, que servisse de escudo contra eventuais críticas à Igreja, à custa de uma relativização imobilista das mesmas. A sua utilidade está em precaver-nos contra modelos "a preto e branco", caminhos de anatematização mútua, pois estes são sempre feitos à custa de exclusões. Muitas críticas feitas à Igreja por pessoas que estão fora dela relevam do gosto que muitos teriam em ver na Igreja coisas boas.

2. *Reconhecer a perplexidade*[7]. A este propósito, escreveu Kehl, *reconheçamos sinceramente que nos sentimos desconcertados perante o compreensível desejo de projectos capazes de dar um novo impulso à Igreja e de melhorar sensivelmente a situação. Temos uma infinidade de ideias magníficas e de programas, falamos constantemente da "reevangelização da Europa", mas, no fundo, ninguém sabe - nem o papa, nem o bispo, nem o pároco, nem o profeta, nem o teológo ou qualquer outro portador de carismas - como esta deve ser levada à prática*[8].

Perplexidade não significa, necessariamente, que não tenhamos nenhuma percepção daquilo que andamos a fazer, mas sim a consciência de que somos todos seres históricos. Jesus Cristo é o caminho, mas andamos todos à procura do "mapa" dos caminhos concretos. A perplexidade une-nos a todos os outros seres humanos.

3. *Relativizar a Igreja em função do Reino*[9]: Jesus Cristo pregou o Reino. Mas este não acaba à porta da Igreja, pode, até, acontecer que, algumas vezes, o Reino de Deus esteja fora da porta da Igreja e não dentro dela. Existem experiências religiosas fora das portas da Igreja. Pode acontecer que, algumas vezes, haja pessoas dentro da Igreja que não são capazes de fazer uma experiência religiosa porque a Igreja em lugar de ser um vidro, torna-se um espelho, onde se reflectem apenas as suas misérias, não deixando transparecer o rosto de Deus. Dizer que o Reino está para além da Igreja é também afirmar uma esperança: se tudo dependesse da Igreja e dos

seus meios, estaríamos condenados ao desespero. A existência de pessoas fora da Igreja que experimentam o religioso não deveria ser fonte de preocupação controladora da parte da Igreja, mas sim de libertação – não depende tudo de nós!

4. *Aceitar a dissensão dentro da Igreja*: José Nunes, num texto sobre a recepção do Vaticano II e os conflitos na Igreja[10], apresenta-nos alguns critérios para a vivência do pluralismo no interior da Igreja: o *primeiro* deles é *desdramatizar*[11]. Antes de mais, porque, apesar de termos a ideia de que no Novo Testamento havia uma voz única, um único modelo, na realidade havia muitos. Quanto mais quisermos entrar na via de um discurso único, maiores rupturas criamos. Os cismas não nascem da vontade de exclusão por parte daqueles que pensam de maneira diferente, mas sim da ausência de espaço para a manifestação de ideias diferentes dentro do grupo a que estas vozes, eventualmente dissonantes, gostariam de continuar a pertencer, do grupo com o qual se identificam. O pluralismo dentro da Igreja é condição para a sobrevivência da Igreja, pelo que um primeiro passo poderia ser criar dentro das comunidades espaços de debate de ideias diferentes. O segundo critério avançado por José Nunes é o da *busca de comunhão e não afirmação de autoritarismo*[12]. A comunhão faz-se a partir da tolerância pela diferença, sendo que temos referências, evidentemente, mas essas são as daquilo que nos constitui na nossa identidade cristã. O critério de referência para o caminhar da Igreja, apesar dos erros, segundo Jon Sobrino, enuncia-se do seguinte modo: *o cristianismo não é uma verdade que aparece há dois milénios para ser depois aplicada ao longo da história, mas funda-se na história concreta de Jesus de Nazaré, que, por sua vez, desencadeia uma história. O círculo hermenêutico consiste em que Jesus desencadeia uma história e que na história desencadeada se possa remontar a Jesus.*[13] Provavelmente, esta ideia, de que *na história desencadeada se possa remontar a Jesus* é uma boa definição de tradição. Tradição é isto: que a história que construímos hoje, como cristãos, possa ser feita remontar à história

de Jesus, quer dizer, esteja em consonância com o projecto de Jesus. As formas de exprimir essa identidade comum já são plurais. A unidade não fica garantida automaticamente pela existência de um discurso único de explicitação daquilo que é comum.

5. *Não perder de vista a universalidade da Igreja*[14]: a universalidade não significa procurar forçar as Igrejas locais a fazerem todas o mesmo discurso. Universalidade é reconhecer que aquilo que é comum a todos, que constitui a nossa identidade, se exprime de formas diferentes em cada espaço, o que, mais uma vez, é uma enorme fonte de libertação e de esperança, se pensarmos, por exemplo, que, aqui na Europa, as nossas igrejas estão a ficar vazias, mas que há outros continentes onde existe um cristianismo jovem e cheio de esperança. A troca e partilha de experiências diferentes pode facilitar a saída do desespero atingido pelas comunidades que não sabem como ultrapassar o imobilismo em que se encontram.

No entanto, mais do que "conselhos práticos", seria útil debruçarmo-nos sobre uma *teologia da história* e uma teologia da *Igreja na história*. Significa isto, antes de mais, o reconhecimento de que Deus actua na história e actua através de nós na história ("Deus escreve direito por linhas tortas"). Numa teologia da história não é só a história da salvação que está em causa, em sentido estrito, mas é também a história humana, a história quotidiana, os momentos brilhantes e os menos brilhantes: a história da salvação passa por todas essas formas de história. A Igreja também é uma realidade na história, tendo passado por muitas evoluções, turbulências, convulsões radicais (pense-se nas alterações à forma de alguns sacramentos, por exemplo, ou no facto de terem sido chamados para peritos do Concílio Vaticano II muitos teólogos perseguidos no tempo de Pio XII). Essas "passagens", mais uma vez, são sinais de esperança, porque, se a Igreja sobreviveu a todas essas transformações, pode continuar a evoluir, sem que estejamos obrigados ao temor de que ela se dissolva pelo facto de avançar.

Outro aspecto importante da teologia da história da Igreja é aquele que se prende com o reconhecimento de que a Igreja já

cometeu muitos erros. A partir do momento em que se aceita reconhecer que a Igreja comete erros, aceita-se que a Igreja está sujeita a fragilidades e aceita-se que ela é uma comunidade humana e que há erros de que é preciso pedir perdão, que é preciso reparar. A introdução da ideia do tempo e da possibilidade de erro é o mais importante do perdão que o Papa João Paulo II pediu durante este ano jubilar.

É sobre esse perdão e o documento da Comissão Teológica Internacional - *Memória e Reconciliação* - que nos iremos agora debruçar, destacando algumas das suas ideias e apresentando algumas reflexões suscitadas pelas mesmas. Começar-se-á por realçar que o facto de a Igreja ter reconhecido, pela primeira vez, oficialmente, que cometeu erros, ter pedido perdão, é o mais importante deste texto e do gesto papal. De certo modo, julgo que este documento pode ser interpretado como uma chave hermenêutica para a leitura da história da Igreja no presente e como forma de nos prepararmos para pedir perdão no presente e no futuro, dado que isso não representa uma necessidade de adequação, mas uma condição de existência como seres históricos.

Passaria, então, a chamar a atenção para alguns aspectos deste documento:

a) *atitude de humildade e não de arrogância face ao mundo.* Logo na Introdução do documento *Memória e Reconciliação* pode ler-se o seguinte: *a purificação da memória requer "um acto de coragem e humildade para reconhecer as faltas cometidas por quantos tiveram e têm o nome de cristãos" e funda-se na convicção de que "por causa daquele vínculo que nos une uns aos outros no corpo místico, todos nós, não tendo embora responsabilidade pessoal por isso e sem nos substituirmos ao juízo de Deus - o único que conhece os corações - , carregamos o peso dos erros e culpas dos que nos precederam".* O barco onde foram cometidos os erros passados da Igreja, dos quais, nós, cristãos no presente, não tivemos

a culpa, é o barco onde nós, cristãos agora, vivemos. Além disso, a atitude de humildade aqui expressa é diversa de uma atitude de arrogância de uma Igreja apenas em atitude de ensinamento do mundo.

b) *a Igreja é uma realidade humana na história e é santa por mérito de Cristo* e não por mérito próprio (3.2.). O princípio que torna a Igreja santa é a última instância crítica de referência para avaliar o comportamento da Igreja. S. Paulo diz que a Igreja é o corpo de Cristo, mas Cristo é a sua cabeça (cf. Ef 5,23). A cabeça é que governa a Igreja: Cristo é a instância crítica da Igreja, de aferição dos comportamentos da Igreja.

c) *juízo histórico e juízo teológico* (cf. 4.): o documento afirma que, para se pedir perdão, é necessário saber quais os erros cometidos. Existe, por vezes, uma tendência para se afirmar a dificuldade de julgar a história em nome da distância entre os acontecimentos e o nosso olhar contemporâneo sobre os mesmos. O documento fala da necessidade de apurar os factos: *a determinação das culpas do passado que devemos reconhecer implica, antes de mais, um correcto juízo histórico que esteja também na base da avaliação teológica. Deve-se perguntar: que aconteceu realmente? Que foi propriamente dito e feito?* (4) Dispor-se a querer saber o que aconteceu em termos históricos, é disponibilizar-se para descobrir aspectos menos risonhos da história da Igreja.

A questão teológica que se põe à história é, então, a seguinte: teria sido possível, em nome da mensagem de Jesus, ter agido de modo diferente? *Só quando for dada resposta adequada a estas questões, fruto do rigoroso juízo histórico, se poderá também perguntar se o que aconteceu, o que foi afirmado ou feito, pode ser interpretado como estando conforme ou não ao Evangelho e, caso não esteja, se os filhos da Igreja que agiram desse modo, poderiam ter-se dado conta disso a partir do contexto em que agiam* (4).

Um dos critérios para aferir da possibilidade de ter agido de maneira diferente poderá estar na existência de vozes de dissensão, vozes a contracorrente daquilo que a maioria tinha como correcto (pense-se, por exemplo, em Bartolomé de las Casas). Talvez se possa considerar que as vozes discordantes em cada época histórica são vozes da consciência de cada uma dessas épocas. Querer apurar a verdade histórica implica fazer ouvir as várias vozes de cada época, as dominantes, mas também, as discordantes.

O documento avança, então, as *condições de uma correcta interpretação do passado* (cf. 4.1.):

1) *aproximar horizontes diversos*: é possível, com a consciência histórica que possuímos hoje, ter acesso ao que era a realidade histórica de uma época passada? Como fazer para, a partir dos nossos conhecimentos actuais e da nossa experiência actual, ter acesso ao passado? A questão não se refere apenas ao passado, mas coloca-se sempre que existem perspectivas diversas acerca de uma mesma realidade histórica, mesmo da história presente.

b) *reconhecer a pertença a uma história comum*: a história dos nossos antecessores é a nossa história e a história daqueles que nos sucederem é a história que formos capazes de lhes transmitir. Trata-se de uma mesma história, o que introduz a ideia da responsabilidade solidária. Do ponto de vista ético (inclusivamente, de uma ética das relações internacionais, "geoestratégica"), a solidariedade, mesmo que não tenhamos envolvimento directo nas causas de um mal, é um dever, porque estamos todos no mesmo barco da história.

2) *compreender, graças à "fusão de horizontes"*: o acto de compreender consiste, então, naquilo a que o texto chama o *encontro dos mundos vitais* entre o horizonte do acontecimento do passado e o horizonte do intérprete do presente: *a compreensão do passado traduz-se na sua aplicação ao presente* (4.1.). A compreensão do passado transforma o presente e suscita futuro.

O documento "Memória e Reconciliação" apela, em seguida, a um *discernimento ético, para que a Igreja realize um apropriado exame de consciência histórico na presença de Deus (...), reconhe-*

cendo as "formas de contratestemunho e escândalo" que se apresentam na sua história (5). Para tanto, apresenta alguns princípios que enunciam a relevância ética da relação entre juízo histórico e juízo teológico:

a) princípio da consciência: *a consciência, quer enquanto "juízo moral" quer enquanto "imperativo moral", constitui a avaliação última de um acto em relação à sua bondade ou malícia perante Deus. Com efeito, só Deus conhece o valor moral de cada acto humano, mesmo se a Igreja, como Jesus, pode e deve classificar, julgar e por vezes condenar alguns tipos de acções* (5.1.a.). A consciência é o último santuário de Deus, a última referência, mesmo (e principalmente) quando não houver pontos de referência externos.

b) princípio da historicidade: *Justamente na medida em que cada acto humano pertence a quem o pratica, toda a consciência individual e toda a sociedade escolhe e age no interior de um determinado horizonte de tempo e espaço. Para compreender verdadeiramente os actos humanos ou as dinâmicas a ele associadas, devemos, por isso, entrar no mundo daqueles que os realizaram, pois só assim poderemos chegar a conhecer as suas motivações e os seus princípios morais* (5.1.b.). Esta afirmação poderá abrir a porta a uma pluralidade de expressões da consciência. Por isso, algumas realidades tidas como "imorais"[15] em determinado quadrante cultural (pense-se, por exemplo, na poligamia e na contracepção), podem ser tidas como não-imorais em outro enquadramento geográfico. Porque as decisões ditadas pela consciência são sempre vividas de forma contextualizada, não pode haver nenhuma consciência que, arrogando-se uma pretensa "descontextualização", pretenda impor a consciências em outros contextos normas de comportamento pretensamente universais.

c) *princípio da mudança de paradigma*: o grande tematizador dos vários paradigmas do cristianismo é H. Küng[16], como é sabido, o qual retoma a definição do teórico dos paradigmas, Thomas Kuhn. Este último define um paradigma como *a constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma determinada comunidade*[17]. Cada época tem uma visão do mundo.

O texto do documento *Memória e Reconciliação* afirma que as mudanças de paradigma têm um *impacto directo sobre os juízos morais, mesmo se esta influência não justifica, de modo algum, uma ideia relativista dos princípios morais ou da natureza da própria moralidade* (5.1.c.).

Ora, poder-se-á perguntar se a nossa mente, como cristãos, se situa no mesmo paradigma em que nos situamos como cidadãos, num paradigma cultural moderno ou pós-moderno. Não estaremos muitos de nós ainda num paradigma pré-moderno, quase de cristandade, ou, no mínimo, numa visão nostálgica da cristandade? Como fazer o diálogo entre um mundo que vive num paradigma moderno (centrado na racionalidade humana) ou pós-moderno (centrado no indivíduo e na crítica da racionalidade moderna) e cristãos que vivem, muitas vezes, desfasados, do ponto de vista paradigmático? Só será possível um diálogo se começarmos por ter uma autoconsciência do paradigma em que nos situamos.

Penso que este tipo de documento pode ser importante não só para uma leitura do passado, mas sobretudo para a introdução da ideia de que a história da Igreja é um processo que deve passar por uma revisão constante, porque a Igreja está sempre em reforma. *Memória e Reconciliação* pode constituir uma oportunidade para reflectir acerca da seguinte questão: como trabalhar para a criação de uma mentalidade de constante entrelaçamento da história da Igreja com a história do mundo, sem que a Igreja aja como os poderes do mundo, mas também sem que prefira ausentar-se do mundo para não errar, perdendo relevância? A quem teremos de pedir perdão hoje? Que mecanismos para a leitura e o debate sobre as "luzes e as sombras na Igreja"?

Teresa Mª Leal de Assunção Martinho Toldy

NOTAS

1 Kehl, M., "La Iglesia en tierra extraña: A vueltas con la situación actual de la Iglesia", in: *Selecciones de teología 133* (1995), pp. 3-13.

2 Ibidem, p. 3.

3 Esta minha brevíssima análise da cultura actual não tem nada de nostalgia de "eldorados" passados. O que se procura é partir da realidade que temos, para ver como podemos viver como cristãos no seu seio. Para uma interpretação mais profunda das tendências culturais da modernidade e pós-modernidade e das suas implicações e desafios para a Igreja, poder-se-á ler com proveito o artigo de M. Junker-Kenny, publicado no nº 1 (1999) da *Concilium*, assim como o artigo de Chr. Duquoc, publicado no mesmo número.

4 Um exemplo deste relativismo é a forma como alguns consideram a Declaração Universal dos Direitos Humanos como um texto particular, relevante num contexto cultural ocidental, mas não necessariamente fora dele. Para uma análise mais detalhada desta problemática, cf. Changeux, J.P. (ed.), *Uma mesma Ética para todos?* Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

5 Retoma-se aqui o texto de M. Kehl, já mencionado, acrescido de algumas reflexões que nele não figuram.

6 Cf. Kehl, ibidem, p. 10.

7 Ibidem, p. 11.

8 Idem.

9 Ibidem, p. 12.

10 Cf. Nunes. J., "A recepção do Vaticano II e os conflitos na Igreja", in: *Cadernos Ista 9* (2000), pp. 103-114.

11 Cf. ibidem, p. 111.

12 Cf. ibidem, p. 112.

13 Sobrino, J. cit. in: Nunes, ibidem, p. 112.

14 Cf. Kehl, ibidem, p. 13.

15 Note-se que se fala aqui de moral e não de ética!

16 Leia-se com muito proveito a sua obra *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, Munique: Piper, 1995, na qual ele apresenta os vários paradigmas ao longo da história do cristianismo. (Existe tradução espanhola.)

17 Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962, p. 175.

PORQUÊ A IGREJA ASSINA CONCORDATAS ?

1. Dos Poderes às Liberdades – do uso exclusivo do poder como afirmação do homem até à emergência e ao gosto pela liberdade.

No primeiro milénio da cristandade é o poder, por vezes nas suas faces mais cruéis, que se apresenta como primeira manifestação da vida e da afirmação da vontade entre os homens e entre as sociedades. Mas é verdade que a Igreja e os seus pensadores procuraram mostrar distância face a essa situação mais não seja com a invocação do poder espiritual. Só que na prática os métodos utilizados foram bem pouco espirituais.

Na reflexão da Igreja isso conduziu à elaboração das teorias sobre o poder directo e sobre o poder vicarial. Uma longa história teológica. Ou seja, primeiro a Igreja teve de resolver o seu problema interno. Como legitimar o seu poder no mundo dos homens, ora defendendo a supremacia total, ora compondo com os poderes reais deste mundo. Por fim, e estamos a falar de longos séculos, a Igreja aceita a existência da liberdade e a partir daí torna possível toda outra forma de se relacionar com o mundo.

2. Liberdades e Direitos – liberdade questão fundamental para o homem e tardia para a Igreja cristã.

Todo o emergir da liberdade na Igreja foi tratado na Semana de Verão de Teologia de 1998, e por isso basta lembrar o que então se disse e que foi publicado nos Cadernos do ISTA (**nº 6 – 1998 – Ano III**). Convém contudo transcrever aqui o parágrafo sobre a

aceitação da liberdade religiosa pois aí está o nó górdio da relação da Igreja com o mundo nos últimos cem anos.

"Assim do ponto de vista da doutrina da Igreja a grande transformação não vai ser propriamente a adopção dos Direitos Humanos, mas sim a aprovação pelo Concílio da Declaração da Liberdade Religiosa.

O objectivo concreto da Declaração sobre a Liberdade Religiosa era o de colocar a Igreja ao nível da consciência comum da humanidade civilizada, que já aceitara o princípio e a instituição legal da liberdade religiosa. Esta aceitação marca, um passo a frente no progresso da civilização. Quando em 1965 a Igreja Católica deu esse passo, um progresso foi dado também na doutrina católica, como reconhece um dos protagonistas dessa Declaração - Mgr. Pavan.

Para se chegar a essa Declaração de 1965 um longo caminho doutrinal foi percorrido, e durante o qual se operou uma grande transformação nas mentalidades de juristas, canonistas e pastores da Igreja.

Antes de mais convém recordar alguns passos que tornaram possível a aceitação da via democrática no seio da doutrina católica que se considerava constitucionalmente uma monarquia. Ora, em meados deste século e face aos totalitarismos que negavam a dignidade da pessoa humana, Pio XII vai construir uma obra doutrinal e pastoral que tinha como objectivo devolver à pessoa humana a dignidade com a qual foi dotada desde o início.

"A função essencial de qualquer poder público é o de salvaguardar os direitos invioláveis da pessoa humana e de garantir que todos os possam usar em liberdade" (Pio XII).

Assim se afirma a concepção jurídica do Estado ou noutros termos o conceito de governo constitucional. A Igreja retoma a tradição autêntica do constitucionalismo ocidental e cristão da qual a Europa continental se afastara quando abandonou o conceito medieval de realeza.

Aceitando esta concepção jurídica do Estado, Pio XII deu a sua primeira contribuição importante ao desenvolvimento da doutrina da Igreja sobre a liberdade religiosa.

O governo constitucional é aquele que limita os poderes, que se consagra à protecção dos Direitos Humanos e à promoção da liberdade do povo, é o corolário político obrigatório da liberdade religiosa como noção jurídica, direito humano e civil, pessoal e colectivo.

Pois, enquanto a Igreja deu a sua adesão a uma noção pagã pelas suas origens e especificamente pós medieval quanto ao seu desenvolvimento e segundo a qual o governo é o representante duma verdade religiosa transcendente, e igualmente representante do povo no que diz respeito à verdade religiosa, e do mesmo modo o guardião e o vigilante da fé religiosa do povo, enquanto a Igreja defendeu essa noção, uma afirmação da liberdade religiosa era impossível

Aquele que não aderisse à religião de Estado não poderia pretender adquirir nenhuma imunidade na manifestação pública das suas crenças religiosas, no culto e no apostolado.

Em nome da verdade religiosa, da qual ele era o guarda e o vigilante, o governo podia opor uma contra-reivindicação e excluir da vida pública as crenças do dissidente.

É por isso que o abandono feito por Pio XII desta pseudo-tradição, e a adesão à tradição autêntica, e mais antiga, constituiu um passo decisivo para a doutrina dos Direitos do Homem.

A segunda contribuição de Pio XII foi uma clarificação das exigências essenciais da Igreja face à sociedade civil e ao governo. Com Leão XIII, a verdadeira tradição para a qual estas exigências estão todas compreendidas na fórmula 'liberdade religiosa' foi de certo modo obscurecida pela defesa do Estado confessional em favor da Igreja, defesa que Leão XIII manteve até ao fim do seu pontificado. Pio XII de modo nenhum quer reclamar esse privilégio – o do Estado confessional – para a Igreja. Pio XII afirma o direito da Igreja à liberdade.

A terceira contribuição do papa Pacelli para a evolução da doutrina da liberdade religiosa acontece quando, ao se opor à escola canonista romana, o papa toma posição sobre uma questão de jurisprudência essencial. A escola de pensamento que apoiava a teoria disjuntiva da tese e do seu contrário mantinha como regra de jurisprudência que o erro e o mal deviam ser reprimidos pelo governo, onde e na medida em que essa repressão fosse possível, e deviam ser tolerados somente onde, e na medida onde uma tal tolerância fosse necessária.

Para os defensores desta escola de direito eclesial não reprimir o erro e o mal quando a sua repressão fosse possível constituíam uma falta aos deveres dos governantes. Pio XII rejeitou essa norma: "Logo a afirmação segundo a qual o erros religioso e moral devem ser sempre reprimidos quando isso é possível já que tolerá-lo é imoral, não pode ter valor absoluto e incondicional". A doutrina de Pio XII recusa em aceitar o bem comum como norma limitativa ao exercício da liberdade religiosa. Na concepção jurídica do Estado que é a deste papa, a componente primordial do bem comum é necessariamente jurídica, a saber a protecção e a promoção dos direitos humanos e civis dos cidadãos.

O bem comum requer que o exercício dos direitos civis seja limitado tanto quanto possível e restringido somente em caso de necessidade justificado e só no caso de exigência de ordem pública. Leão XIII tinha insistido sobre a tríade das forças espirituais – verdade, justiça e amor; com João XXIII acrescenta-se uma quarta força, a liberdade, como essencial.

Com João XXIII e particularmente na Pacem in Terris descreveu-se mais claramente: a noção jurídica do Estado; o conceito de governo constitucional; afirma-se mais vigorosamente que a dignidade da pessoa humana é o fundamento da sociedade e do Estado.

De Leão XII a João XXIII um longo caminho foi percorrido pela Igreja na clarificação doutrinal, primeiro sobre o Direito à Liberdade religiosa e depois sobre a implementação dos Direitos Humanos

permitindo assim ao actual papa afrontar os desafios de uma evangelização para o próximo milénio, nomeadamente em todas as frentes nas quais se luta hoje pelos Direitos Humanos.

As propostas pastorais de João Paulo II colocam desafios enormes à vida dos cristãos e à vida da Igreja. Evangelizar na era da globalização é confrontar o testemunho e a prática do Evangelho com o ideal democrático de organização das sociedade, nomeadamente aceitar estar na primeira linha da promoção e defesa dos Direitos do Homem. João Paulo II reconhece o caminho trilhado pelos seus antecessores mais próximos na proclamação da Liberdade Religiosa e por isso pode ser hoje reconhecido como uma testemunha da Igreja de Jesus Cristo na defesa universal e intransigente de todos os Direitos do Homem".

3. Porquê, a Igreja Católica assina concordatas?

Fazemos aqui referência formal à Igreja católica, já que a assinatura de concordatas é efectivamente uma especificidade da Igreja católica no dizer do direito público internacional. Normalmente, as outras confissões cristãs estabelecem com os Estados convenções ou acordos.

As concordatas tem uma longa história da qual convém aqui recordar as principais etapas e os pressupostos que as sustentaram nessa longa marcha quase milenária. Aliás a história das concordatas ocupa um lugar privilegiado na reflexão dos canonistas. Dois princípios essenciais da ordem política estão aqui em jogo: a liberdade da Igreja e o respeito do Estado. A história das concordatas permite rever o modo como os espíritos ao longo dos séculos foram tentando o compromisso entre duas realidades por vezes antagónicas. Uma concordata é sempre o resultado de uma negociação, na qual uma das partes ocupa uma posição de força. Trata-se do confronto de duas soberanias de natureza diferente:

- a soberania política do Estado, no sentido nobre do termo, e onde o governo deve fazer respeitar essa soberania;

- a soberania da Igreja, representada pela santa Sé, preocupada em assegurar plenamente a sua missão espiritual.

Tratam-se de duas ordens diferentes, tendo cada uma o seu domínio próprio, mas que dizem respeito aos mesmos homens. Uma concordata supõe duas partes, mas nos factos compreende três agentes. A Santa Sé e o Estado comprometidos nas negociações. Mas a igreja local com o seu clero, a sua hierarquia, os seus fiéis, aparece como objecto da negociação. A maior parte das vezes não é consultada ou completamente tida em conta. Aqui está a origem de muitas situações difíceis e dolorosas para os fiéis. Na realidade a igreja local é o verdadeiro destinatário de uma dada concordata, quando na maior parte das vezes não entrou como agente na negociação, ainda que essa concordata acabe por ser a carta da sua vida quotidiana.

MIL ANOS NA HISTÓRIA DAS CONCORDATAS

De modo incipiente a ideia de concordata começa a esboçar-se ao longo dos séculos durante os quais a Igreja e o imperador se degladiaram nem sempre com as armas mais nobres na querela das investiduras. E nesses tempos o poder maior estava quase sempre do lado temporal. O primeiro documento que poderia receber o nome de concordata foi um acordo entre o imperador Henrique IV e o papa Pascal II no ano de 1111, a "concordata de Sutri", mas que segundo alguns historiadores não teve cumprimento. Mais tarde a concordata de Worms, em 1122, regula de novo o poder entre o papa e o imperador. Tal como nas civilizações primitivas, noutros continentes todo o problema estava em saber quem detinha e quem outorgava o ceptro – símbolo do poder. Sabe-se que na porta da catedral de Gniezo (construída em 1160) se desenhou Adalberto Bispo de Praga recebendo o báculo das mãos do imperador Otão III.

E pouco se avançou nos séculos seguintes. Com efeito só em meados do século XV, com a aurora dos tempos modernos, as concordatas começam a entrar na história como tal. Até lá, e de

modo muito unilateral, reis e imperadores impunham a sua vontade. Era a Pragmatica Sanção em França, o Beneplácito Régio em Portugal. Os canonistas consideram a concordata de Bolonha como o primeiro instrumento concordatário dos tempos modernos. Negociada entre o papa Leão X e o rei Francisco I de França, essa concordata regularia a vida da igreja galicana durante três séculos e serviu de modelo a acordos com outros países. Pela primeira vez os respectivos poderes fazem outorgar o acordo pelas instituições próprias. O papa promulga a Bula da Concordata em 1517 com a aprovação do concílio e Francisco I faz aprovar pelo parlamento o acordo obtido com o papa. Desde então e até ao fim do antigo regime na Europa, cerca de 20 concordatas são assinadas nomeadamente com Portugal.

No caso do nosso país, a história do Beneplácito régio é bem reveladora dos jogos de poder neste canto da península. D. Pedro I estabeleceu-o apesar dos protestos dos prelados nas cortes de Elvas (1361). Nas cortes de Santarém os bispos fazem novas queixas mas D. João I não o revogou. Nas Ordenações afonsinas (Livro II, Título XII), mantém-se até 1487, data em que D. João II o aboliu a pedido expresso de Inocêncio VIII. D. João V voltou a estabelecê-lo ocasionalmente até se entrar no período do regalismo durante o qual o Beneplácito régio é muitas vezes invocado.

O liberalismo não melhorou a independência da Igreja em Portugal. A Constituição de 1822 (art. 123,XII) e a Constituição de 1838 (art.º 82,12), assim como a Carta Constitucional (art.º 75 & 14) mantiveram esse preceito legal impositivo para a Igreja Católica em Portugal. Nesse período, aliás, o Beneplácito régio estendeu-se até aos próprios documentos episcopais a nível das dioceses.

As perturbações originadas nas lutas liberais concorrem para que no período entre 1800 e 1845 a Igreja quase não assine concordatas pelo menos com as grandes nações. Napoleão, contudo, não se esquivou a assinar uma concordata na qual se

forjou pela primeira vez a expressão "de que a religião católica era a religião da maioria dos franceses".

Mas com Pio IX (1846-1878) contam-se só nesse pontificado mais de vinte. São de realçar as concordatas assinadas com a Rússia em 1847, com a Espanha em 185, com a Áustria em 1855 e depois as concordatas com os novos países da América Latina entre 1852 a 1884, à medida que ascendem à independência política. Na Europa o mesmo vai acontecer com o desmembramento dos impérios centrais, russo, austro-húngaro, alemão e turco. São os casos da concordatas assinadas com a Letónia (1922), com a Lituânia (1927), com a Polónia (1925), com a Roménia (1927), com a Checoslováquia (1927). Uma tentativa de concordata com a Yugoslávia (1935) foi bloqueada pela oposição dos Santo Sínodo, que ameaçou de excomunhão os deputados ortodoxos que votassem a ratificação no parlamento nacional.

Um caso muito notado é a concordata estabelecida em Itália com Mussolini em 1929 – Concordata de Latrão – que reconheceu a existência do Estado do Vaticano e, consequentemente, a Santa Sé com estatuto específico no direito publico internacional.

A Alemanha mantém sempre um estatuto especial. Antes mesmo da unificação alemã com Bismarck a Igreja foi negociando concordatas com os *Landers*, o equivalente aos Estados autónomos. Assim com a Baviera em 1824, com a Prussia em 1929, com Baden em 1932 e só em 1933 é assinada a famosa concordat de Hitler com o Terceiro Reich. Esta concordata respeitava as três concordatas regionais já assinadas, e assim se mantém até hoje, o que torna sempre peculiares as relações da Alemanha com a Santa Sé.

A figura de Pio XII é associada ao papa das concordatas como alguns historiadores apressados gostam de referir. Contudo, no seu longo pontificado (1939-1958) só três concordatas foram assinadas com Portugal em 1940, com a Espanha em 1953 e com a República Dominicana em 1954.

Refira-se a evolução que isso representou para Portugal. O Beneplácito Régio teve vida longa em Portugal. O Código Penal vigente no século passado continha um artigo, o 138 n°2, que previa penas para os violadores das disposições do Beneplácito Régio. Em 1834, por ocasião da reforma da Carta Constitucional, certos católicos, tendo à frente o célebre conde de Samodães, tentaram suprimir o artigo referente ao Beneplácito Régio, mas sem êxito. Até mesmo a lei de separação estabelecida em 20 de Abril de 1911, após a implantação da República, o tentou manter, mas o prelados não se sujeitaram a tais exigências. Finalmente o Beneplácito Régio em Portugal foi expressamente abolido com a concordata de 1940. (Cf. Art.° II)

Ao contrario da situação em Portugal a concordata com a Espanha foi difícil de negociar. Mais de dez anos de negociações entre Franco e a Santa Sé. A Espanha exigiu o reconhecimento do "catolicismo como religião de Estado". A Igreja era reconhecida como sociedade perfeita, guardou o privilégio do foro mas em contrapartida deu ao poder a possibilidade de intervir na nomeação dos bispos. Restabeleceu-se assim em 1953 um Estado confessional católico, para alguns um modelo, para outros expressão de uma arcaísmo. Esta situação não irá sobreviver ao Concílio Vaticano II.

João XXIII não assinou concordatas e alguns pensaram então que o regime concordatário teria chegado ao fim.

Assim não aconteceu. Nem com Paulo VI, nem com o actual papa. Só desde o Concílio em 1965 até 1981 foram assinadas 39 convenções, das quase nove são concordatas. Com o desmembramento do império soviético após a queda do muro de Berlim repete-se a situação vivida entre as duas grandes guerras como se referiu atrás. Ocupa aqui lugar especial a Concordata com a Polónia (1993) e a muito original concordata com a Hungria. Desde sempre os reis da Hungria se consideraram a si mesmos Reis Apostólicos, fazendo decorrer daí um Patronato supremo dos reis húngaros sobre a Igreja. Esse patronato sempre se achou superior à própria Santa Sé pelo menos na jurisdição

local. O que levou o Estado Húngaro a nunca aceitar a ideia de uma concordata tal como aquela que a Igreja costuma assinar. Tendo em conta as exigências do Concílio Vaticano II, mesmo com os países de tradição concordatária muitos e novos acordos e revisões tiveram lugar. Foi o caso da Colômbia em 1973 e de Portugal em 1975, a revisão do acordo de Latrão com a Itália em 1984 e com a própria Espanha no pós franquismo em 1979.

Mas uma nova atitude da Santa Sé manifesta-se quando esta decide estabelecer acordos com países com outras religiões maioritárias, como seja o *modus vivendi* em 1964 com a Tunisia musulmana, mas sobretudo o acordo fundamental da Santa Sé com o Estado de Israel. Deve-se chamar a atenção para o preâmbulo desse acordo pela importância que ele reveste no conflito actual do médio oriente. No preâmbulo desse acordo faz-se referência ao caracter único e ao "significado universal da Terra Santa" assim como "à natureza única das relações entre a Igreja Católica e o povo judeu".

Feito este percurso histórico à "vol d'oiseau", como diria um historiador francês, chamemos a atenção para as alterações que a renovação conciliar trouxe nesta área de confluência da eclesiologia e do direito eclesial.

Se em vésperas da conclusão do Concílio em 1964 e na concordata então assinada com a Venezuela se refere "o poder espiritual da Igreja Católica" esse vocabulário vai desaparecer. E assim, em 1979, ao negociar uma revisão da concordata com a Espanha pós franquista, os canonistas falarão da "missão apostólica da Igreja", termos aliás retirados da Constituição Conciliar *Lumen Gentium* (nº5). Por outro lado é de referir as frequentes alusões à liberdade religiosa, compreendendo nesta a liberdade de culto, de magistério e de jurisdição, ou seja os três *munera* ou ofícios reconhecidos eclesiologicamente no Concílio.

Relativamente à "Religião de Estado", que como tal é referida nos acordos de Latrão de 1929, e pela ultima vez na concordata dominicana de 1954, nunca mais se voltará a usar tal expressão no direito concordatário.

Os conteúdos da concordatas

De que tratam as concordatas dos tempos modernos? Entre as questões que mais retêm a atenção dos negociadores encontramos a questão da modalidade da escolha dos bispos. O Concílio reivindicou com particular acutilância o direito exclusivo para a Igreja de nomear os bispos sem interferência dos poderes públicos. De modo geral todas as revisões das concordatas feitas posteriormente, tiveram em conta esse requisito. Contudo, permanecem na Igreja alguns lugares de conflito, como seja o caso do bispado de Colónia e de algumas dioceses da Áustria e da Suiça.

Segue-se a questão da dupla natureza do acto matrimonial, acto religioso e compromisso secular. E por fim as questões do ensino religioso nas escolas assim como do estatuto dos estabelecimentos de ensino confessionais. Por vezes também se trata do lugar dos clérigos no sistema de ensino, assim como o problema das equivalências dos títulos académicos concedidos pelas instituições da Igreja.

Questões tais como o serviço militar dos clérigos, o privilégio do foro e a imunidade dos bens eclesiásticos desapareceram na maior parte dos acordos ou revisões recentes.

Os pressupostos na assinatura das concordatas

A conclusão de uma concordata supõe sempre um certo compromisso. O Direito Canónico pela sua existência atesta que a Igreja católica romana possui a sua própria soberania espiritual. Ora esta liberdade de religião não concedida pelo poder temporal reivindica um direito inato. Além disso a Igreja católica invoca princípios fundamentais, os quais foram subscritos pela maioria dos Estados, das nações, dos povos e dos indivíduos em matéria de direitos e deveres.

A conclusão de uma concordata por parte da Igreja supõe um consentimento para com a lei civil de cada um dos países, de acordo com o nº 22 do actual Código de Direito Canónico

(1983). Trata-se aqui de uma aplicação do principio estabelecido em *Gaudium et Spes* sobre a autonomia das realidades terrestres.

O Concílio Vaticano II trouxe sem dúvida uma renovação e um aprofundamento do direito público eclesiástico. Assim a noção de Igreja como "sociedade perfeita" (código de 1917) foi abandonada em favor da noção de soberania institucional. E a teoria da *potestas indirecta in temporalibus* foi abandonada a favor do reconhecimento de uma função de testemunho apostólico e profético. Por outro lado e numa perspectiva mais conciliar prefere-se falar de direito concordatário em vez de direito público eclesiástico. Foi ainda a Constituição *Gaudium et Spes* que deu à estampa o texto de referência para muitas das alterações já invocadas. Vale a pena reler o parágrafo 76 dessa Constituição:

"Certamente, as realidades temporais e as que perduram na eternidade, estão estreitamente ligadas entre si e a própria Igreja utiliza as realidades temporais na medida em que a sua missão o exige. Porém, não coloca a sua esperança em privilégios dados pela autoridade civil; pelo contrário, renunciará ao exercício de alguns direitos legitimamente adquiridos, quando conste que o seu uso põe em dúvida a sinceridade do seu testemunho, ou novas condições de vida exigirem outras disposições. Mas é justo que a Igreja possa, sempre e em toda a parte, pregar a fé com verdadeira liberdade, ensinar a sua doutrina acerca da sociedade, exercer sem entraves a sua missão entre os homens e proferir um juízo moral mesmo em matérias que dizem respeito à ordem política, quando os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas o exijam, empregando todos e só aqueles meios que sejam conformes ao Evangelho e de harmonia com o bem comum, segundo a diversidade dos tempos e das situações."

O Direito Concordatário interpela quer os Estados, quer o Direito Público internacional. Por outro lado devemos ter presente que neste século todos os avanços nos acordos e nas relações internacionais se tornaram possíveis pela situação particular da

Igreja Católica. A Cidade do Vaticano só foi reconhecida em 1929 em virtude do tratado de Latrão entre a Santa Sé o reino da Itália, como já se referiu atrás. Assim alguns Estados reconhecem à Igreja a personalidade moral de direito público (Itália 1929 e de novo 1984) ou personalidade moral de direito privado como no caso da Tunísia. O caso da França permanece sempre exclusivo destas categorias. A França limita-se a reconhecer a personalidade jurídica das associações. A França mantém um regime de separação com vários regimes de cultos. Assim, os departamentos da Alsácia mantêm a concordata do tempo de Napoleão, e ainda hoje os bispos dessas regiões se designam em França como bispos concordatários. A Itália, tal como a Espanha, permanecem concordatárias, mas deixaram de ser Estados confessionais.

Pelas concordatas, a Igreja Católica apresenta-se diante do Estado não como uma associação de fiéis, mas como uma instituição religiosa de direito público de natureza não associativa mas hierárquica.

O regime concordatário é aquele que hoje melhor enquadra o voto há muito expresso por Lammenais segundo o qual nos devíamos encaminhar para "Um Estado Livre numa Igreja Livre". Uma Concordata propõe-se respeitar os direitos dos Estados, mas também o direito da Igreja como seja o de orientar universalmente os seus fiéis. Recordem-se, a este propósito, as aspirações regalistas de François Mauriac em 1955 quando a Santa Sé interveio em França no caso dos padres operários, ou as ameaças de Salazar quando Paulo VI foi a Bombaím.

Leão XIII algumas vezes exprimiu reservas para com a ideia de concordatas, tal era a nostalgia de tempos passados. Hoje mais de trinta anos depois do Vaticano II, e apesar de alguns ainda considerarem as concordatas como meios de o Estado exercer a sua tutela sobre a comunidade dos crentes, para muitos outros o regime concordatário tem-se revelado como o melhor instrumento de regulação da vida internacional para a Igreja católica, já que garante de modo eficaz as relações de uma dada Igreja com o Estado de Direito respectivo.

4. A Europa dos cidadãos e o futuro das concordatas. Carta dos Direitos Fundamentais na Europa. Fiéis e cidadãos, todos europeus.

Neste ano de 2000 e nesta Europa que nós habitamos prepara-se a aprovação de uma Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia.

Ora esta matéria não pode ser exterior a uma reflexão sobre a assinatura de concordatas pela Igreja Católica. Com efeito, a Igreja Católica invoca os princípios fundamentais que foram subscritos pela esmagadora maioria dos Estados, das nações, dos povos e dos indivíduos em matéria de direitos e deveres. Para o lembrar e documentar acaba de ser publicado em Portugal o livro de Giorgio Filibeck – Direitos do Homem de João XXIII a João Paulo II, verdadeira antologia do modo como a Igreja nos últimos 30 anos fez a recepção dos Direitos do Homem.

A universalidade desses princípios fundamentais fazem que eles possam ser invocados por qualquer pessoa, mesmo contra as instituições eclesiásticas e contra os fiéis católicos em caso de violação desses princípios. Esta situação resulta da aplicação do Canon 22 do Código do Direito Canónico de 1983. Assim deve entender-se que mesmo na ausência de um tratado internacional público e concordatário entre a Santa Sé e um dado Estado, o direito canónico prevê, que aqueles e aquelas que estejam sobre a sua jurisdição devem considerar como normas canónicas eventuais disposições tomadas pelos poderes civis, tendo os mesmos efeitos, e na medida em que essas disposições não sejam contrárias ao direito divino e salvo disposição expressa do mesmo Direito Canónico.

Na medida em que a Igreja aceita e respeita os Direitos Humanos consignados em numerosas convenções internacionais e europeias e também ratificadas pela Santa Sé, alguns perguntam se tudo estando regulado por esses instrumentos nas relações

entre Estados, ainda será necessário assinar concordatas. A resposta deve ser positiva já que a Concordata é sempre um acordo referido a um espaço, a uma comunidade e a uma história que não cabe no âmbito das convenções universais.

Mas isso não deve levar os fiéis a se des-solidarizarem da promoção e ratificação de novos direitos ou de formulações de novas convenções historicamente situadas. É esse o caso do projecto em curso da Carta dos Direitos Fundamentais para a Europa.

Na perspectiva de uma Igreja Católica maioritariamente presente na Europa convém ter conhecimento desse projecto. É o que passaremos a explicitar de seguida, transcrevendo aqui o preâmbulo da referida Carta.

"1. *Os povos europeus estabeleceram entre si uma União cada vez mais estreita e partilham doravante o mesmo destino;*
2. *Essa União baseia-se nos princípios indivisíveis e universais da dignidade da pessoa humana, da liberdade, da igualdade entre todas as pessoas, homens e mulheres, e da solidariedade; assenta nos princípios da democracia e do Estado de Direito;*
3. *A União contribui para o desenvolvimento desses valores comuns, no respeito pela diversidade das culturas e das tradições dos povos europeus, bem como da identidade nacional dos Estados-Membros e da sua organização constitucional a nível nacional, regional e local;*
4. *A fim de consolidar a protecção dos direitos fundamentais da União e de os tornar visíveis para cada pessoa, é necessário consagrá-los numa Carta dos Direitos Fundamentais da União europeia;*
5. *A presente Carta reafirma os direitos decorrentes nomeadamente dos princípios constitucionais comuns aos Estados-Membros, do Tratado da União europeia e dos Tratados comunitários, da Convenção Europeia dos Direitos do Homem, das Cartas Sociais adoptadas pela Comunidade e pelo Conselho da Europa, bem como da jurisprudência do*

Tribunal de Justiça das Comunidades Europeias e do tribunal Europeu dos Direitos do homem.

5. *A Carta adapta o conteúdo e o alcance desses direitos à evolução da sociedade, ao progresso social e à evolução científica e tecnológica;*
6. *O gozo destes direitos implica responsabilidades e deveres, tanto para com as outras pessoas como para com a comunidade humana;*
7. *A presente Carta não alarga nem modifica as competências e missões da Comunidade e da União Europeia tal como se encontram nos tratados. As instituições e orgãos da União, bem como os Estados-Membros ao aplicarem o direito da União, garantem a cada pessoa, na observância do princípio da subsidiaridade, os direitos e liberdades a seguir mencionados"* (Preâmbulo do Projecto da Carta).

Algumas entidades defendem que uma nova Carta é desnecessária, porque já existe a Convenção Europeia dos Direitos do Homem e a Carta Social Europeia. Mas estes documentos não só não são bastante amplos, como também não são suficientemente vinculativos para garantirem toda a gama dos direitos civis, políticos, sociais e económicos. Uma Carta dos Direitos Humanos Fundamentais daria, pela primeira vez, a todos os que vivem na União Europeia, um quadro comum de direitos aplicáveis e com uma base de sustentabilidade alargada.

O Conselho Europeu de Julho de 1999 decidiu que devia ser elaborada uma "Carta dos Direitos Fundamentais" para a Europa. O apoio ao projecto de integração europeia fora posto em perigo pelos efeitos sociais decorrentes da introdução da moeda única e da realização do Mercado Único. Os cidadãos tinham perdido a confiança na Europa. Era pois importante reafirmar a dimensão social da integração europeia, salientando a importância a nível europeu.

A questão que ficou em aberto foi a natureza da carta a elaborar. Deveria ser uma simples proclamação ou antes um conjunto de direitos legalmente vinculativos, que pudessem ser considerados como uma protecção e um progresso dos direitos humanos na União? Existiam diferenças de opinião entre os dirigentes da UE e por isso o Conselho Europeu deixou a questão delicada do estatuto da Carta para decidir numa fase posterior. Em Outubro do mesmo ano o Conselho Europeu, reunido na cidade finlandesa de Ampere, decidiu confiar a elaboração desta Carta de Direitos a uma Convenção, composta por deputados nacionais e europeus e por representantes dos governos.

A Convenção reunirá periodicamente durante este ano e consultará um amplo leque de organizações da sociedade civil antes de elaborar e propor um texto de em Outubro de 2000. A Carta deverá, então ser aprovada pelo Parlamento Europeu e pela Comissão em tempo útil para uma aprovação definitiva pelo Conselho Europeu de Dezembro de 2000, que se realizará em Nice.

Tudo isso será possível porque nos últimos anos se verificaram avanços significativos no reconhecimento da importância dos direitos fundamentais da União. O tratado de Amsterdão afirma que *"a União assenta nos princípios da liberdade, da democracia, do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdade fundamentais, bem como no Estado de Direito, princípios que são comuns aos Estados-Membros"* **(art.º 6º ,nº1 do TUE).**

Esclarece ainda que *"a União respeitará os direitos fundamentais, tal como os garante a Convenção Europeia de Salvaguarda dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais, assinada em Roma a 4 de Novembro de 1950, e tal como resulta das tradições constitucionais comuns aos Estado-Membros, enquanto princípios gerais do direito comunitário"* **(art.º 6º ,nº2 do TUE).**

Por outro lado o artigo 46º do Tratado da União Europeia (TUE), que trata da jurisdição do Tribunal das Comunidades Europeias, atribui-lhe competência para decidir da acção das

instituições da União Europeia relacionadas com a Convenção Europeia da Salvaguarda dos Direitos Humanos e das Liberdades Fundamentais **(Conselho da Europa, 1950).**

O Tratado de Amsterdão obriga a União a respeitar a Convenção Europeia dos Direitos Humanos. Obriga igualmente os Estados-Membros a respeitarem os princípios da "liberdade, democracia, os direitos humanos e as liberdades fundamentais, bem como o Estado de direito em que União assenta. O Tratado de Amsterdão estabelece um meio de execução político e não jurisdicional, no caso de violação grave de algum dos princípios fundadores da União por um Estado-Membro. O artigo 7º do TUE permite ao Conselho suspender alguns dos direitos de um Estado-Membro, por exemplo a suspensão do direito de voto no Conselho. O Tribunal de Justiça das Comunidades Europeias tem competência para julgar questões relativas ao respeito dos direitos humanos unicamente em relação a actividades da União ou das suas instituições.

Os Tratados de Maastricht e de Amsterdão progrediram na protecção dos direitos fundamentais dentro da UE. São de salientar as seguintes disposições:

- O Artigo 13º do Tratado da Comunidade Europeia (TCE), relativo à não discriminação de pessoas ou grupos com base no sexo, raça ou origem étnica, religião ou crença, deficiência, idade ou orientação sexual.
- A integração nos Tratados de referências à carta Comunitária dos Direitos Sociais Fundamentais dos Trabalhadores e à carta Social Europeia (Turim,1961). *(Artigo 136º do TCE).*
- Artigo 137º do TCE, que atribui competência à União para adoptar programas para o combate à pobreza e promoção da inclusão social.
- O reconhecimento da cidadania europeia e atribuição de direitos – como a liberdade de circulação, o direito de voto

nas eleições locais e europeias e o direito de petição. **(Artigos 17º a 22º do TCE).**

Apesar destes progressos, o processo de integração europeia, com as suas implicações evidentes nos direitos humanos, requer que esta protecção real e eficaz dos direitos fundamentais seja concedida aos cidadãos e trabalhadores europeus e que estes direitos sejam reconhecidos explicitamente num texto coerente.

Os direitos fundamentais são um elemento indispensável para reforçar a dimensão social da UE e para salvaguardar e desenvolver o modelo social europeu. A integração da Carta nos Tratados reveste-se de uma importância fundamental face ao futuro alargamento da União.

O respeito dos direitos fundamentais é um elemento essencial para a realização da Europa dos Cidadãos.

Quando a Igreja estabelece Concordatas refere-se a um Estado de cidadãos, os mesmos que para a Igreja são seus fiéis. Esta concomitância de situação na mesma pessoa – cidadão e fiel – suscita uma referência ao projecto axiológico das concordatas.

Na teologia conciliar houve todo o cuidado em separar as soberanias espiritual e temporal, para usar uma linguagem mais tradicional. Mas há quem advogue que nunca se devia aplicar à Igreja a noção de soberania, dado que este termo foi forjado no contexto do absolutismo político e em nenhum caso a Igreja se deveria identificar com tais propósitos. Assim seria preferível falar de testemunho, como vimos acima.

Em 1995 João Paulo II, na Encíclica *Evangelium vitae,* fez, contudo, uma admoestação aos Estados ao lembrar a existência de uma certa hierarquia de valores em todas as sociedades. Ou seja, afirmou que os Estados não se podem permitir tudo o que quiserem. Recorde-se, aliás, que o conflito sobre os limites da soberania dos Estados não é de hoje. Aqui se devem discernir pelo menos dois tipos de conflito: um propriamente jurisdicional e logo político, o outro axiológico, e que implica dimensões

filosóficas e teológicas. O primeiro conflito encontrou expressão quando o Estado moderno se afirmou em oposição à jurisdição canónica católica propondo o regime de separação ou desconfessionalizando os laços concordatários quando eles ainda existem ou são restaurados. Um segundo conflito é de certa maneira mais complexo: origina-se na dissenção por parte do Estado moderno relativamente aos valores morais. Várias famílias políticas que suportam os partidos europeus reivindicam valores saídos da tradição judeo-cristã, mas fazem-no num contexto de secularização, isto é, sem fundamento nos princípios religiosos. Estas sociedades exprimem uma fortíssima reivindicação em matéria de direitos individuais. Na prática cada Estado tem de procurar um ponto de equilíbrio entre as liberdades e os deveres cívicos, que protegem as diferentes ordens publicas. A maior parte dos Estados de Direito acordaram-se consensualmente entre eles, através de compromissos de direito internacional publico e sobretudo no que diz respeito aos direitos humanos.

Após o Vaticano II as concordatas consagram-se de modo mais explícito e menos jurista às comunidades de crentes que lhe estão subjacentes. Começa-se ou deveria começar-se a ter em conta o respeito pela liberdade das outras religiões e também deviam exprimir de modo mais explícito a sua adesão aos direitos humanos.

Na situação de pluralismo existente hoje uma concordata pode garantir eficazmente as relações de uma dada Igreja local à qual se refere. Trinta anos depois do Concílio o instrumento concordatário serve também para melhor situar a Igreja Católica, o seu representante diplomático e eclesiástico da Santa Sé, o episcopado local e todos os católicos interessados, junto de um Estado de Direito, e que por isso mesmo deve assumir um certo pluralismo compatível com a sua própria ordem pública.

Uma concordata sem perspectiva confessionalizante pode ter em conta o caracter não confessional do Estado ou até mesmo da adesão do Estado contratante a uma outra moral, uma outra filosofia, uma outra teologia diferentes da doutrina católica. O Estado concordatário, não sendo católico, não quer dizer que seja

necessariamente neutro ou laico: poderá ser protestante, ortodoxo, mulsumano, budista, ou mesmo comunista. De qualquer modo um Estado não confessional, quer seja em regime de separação ou em regime concordatário, pode ser convidado pelas autoridades filosóficas ou teológicas a não se permitir negar os valores que sustentam o equilíbrio do seu povo ou seus povos. O Estado contemporâneo que não seja confessional tem de procurar reconhecer os valores que sustentam o seu povo mesmo se esse reconhecimento supõe algumas dificuldades. Daí a importância do debate sobre a noção de ordem pública. Assim, um Estado de Direito que não se deixe interpelar por uma determinada problemática ética invocada na criterologia do direito natural é um Estado de direito com o qual ainda é possível negociar tendo em conta o seu direito constitucional assim como os laços que esse Estado pode estabelecer com os direitos humanos reconhecidos no direito internacional.

Mais uma vez se reconhece o lugar fundamental que os direitos humanos têm não só na vida real dos povos mas também nas possibilidades de relação internacional, incluindo aqui a relação de todos os Estados com a igreja católica. Não é demais, portanto, estarmos ao lado daqueles que a vários níveis local, regional, nacional promovem e lutam pelo aperfeiçoamento das Cartas e Declarações dos Direito Humanos.

Os católicos não podem descurar também a investigação e a promoção de novos direitos, como por exemplo: o lugar da não violência com o consequente direito à objecção de consciência; a prevenção de conflitos; a defesa do direito de ingerência.

Sendo este um dos direitos mais discutidos na última década e a posição da Igreja estando longe de ser clara sobre este assunto vale a pena, e a título de ilustração, lembrar o longo caminho já percorrido e ainda a percorrer para a sua ratificação.

Os desastres e as calamidades naturais cada vez mais frequentes, e nas condições exponenciais originadas pelo aumento da população, em convergência com as consequências do aumento de conflitos estão na origem de um número cada vez maior de

intervenções humanitárias. A questão que hoje se levanta no horizonte dos direitos é a de saber se esta cada vez mais urgente intervenção humanitária passará de um dever a um direito.

A intervenção humanitária, qualquer que sejam as roupagens com que se vista é sempre uma ingerência. A ingerência segundo os princípios de direito penal é qualquer coisa de pejorativo e logo que deve ser evitado.

A ambiguidade inerente à ingerência é de tal modo profunda, que se torna difícil mesmo no juízo moral desatar os nós que ela acaba por tecer.

A grande dificuldade em manejar este conceito, esta realidade pode antever-se no facto de que René Cassin, um dos redactores da carta das Nações Unidas ter tentado em 1945, introduzir um artigo sobre o direito de ingerência o que não foi aceite.

Mas o mesmo mesmo Réné Cassin conseguiu que a Declaração fosse intitulada universal e não internacional. Isso deu origem ao amadurecimento de um conceito de humanidade universal, e não só o que tinha que ver com os Estados associados.

Assim e logo nos primeiros anos as Nações Unidas se ocuparam de faltas de liberdade de expressão na Bulgária, na Hungria e na Roménia por exemplo.

Todas as declarações estabelecidas nestas décadas têm em comum o facto de apreender o indivíduo, os seus direitos, a sua segurança, fora de qualquer laço de subordinação ao Estado. Protegem-se os seres humanos como tais.

A ingerência como base da intervenção humanitária tem uma longa história na segunda metade do séc. XX:

Ingerência imaterial 1948-1968 a Amnistia Internacional foi o primeiro organismo a utilizar este conceito e a forjar uma prática. A força não é utilizada neste tipo de ingerência.

Ingerência material ilícita 1968-1988 – começou com a acção dos French Doctors opondo-se a alguns critérios das equipas da Cruz Vermelha. Esta era obrigada a respeitar as fronteiras e as soberanias do Estado em todas as circunstâncias e não podia falar das atrocidades que presenciasse.

Ingerência civil legalizada 1988-1991 Em Paris, Outubro de 1987, na cerimónia de transferência dos restos mortais de Réné Cassin, o Presidente Miterrand fala pela primeira vez em público no "dever de ingerência". Em Dezembro de 1988 as Nações Unidas conseguirarm timidamente formular uma resolução com o seguinte teor: "a urgência impõe acesso livre junto das vítimas, nomeadamente para as ONGs humanitárias internacionais."

Esta resolução baseou-se numa evidência: as catástrofes naturais e as situações de urgência são da mesma natureza e têm consequências graves no planos económicos e sociais dos países que são afectados. deixar as vítimas sem assistência humanitária representa uma ameaça à vida humana e um atentado à dignidade humana. Em 1990 são aprovados os corredores humanitários como modalidade de aplicação do acesso livre junto das vítimas. O Conselho de Segurança que nunca abordou esta questão, em si mesma, até 1991, votou desde então 180 resoluções a favor do princípio do acesso às vítimas.

Ingerência forçada - 1991-1999 Na Somália, em 1993, a força é pela primeira vez imposta para obrigar a manter o acesso às vitimas. O Kosovo, pela quantidade de países envolvidos, vem de certa forma reiterar o deve de ingerência forçada.

Ingerência preventiva - 1991-1999 nas suas diversas vertentes: militar-policial, judicial – os tribunais penais internacionai, os meios de comunicação social.

Este percurso rápido pela evolução recente dos conceitos e das práticas sobre a ingerência, mostra como a sua concretização se reveste sempre de grande ambiguidade face aos ideais que se propõe defender. Daí a actual dificuldade que pesa sobre a definição de um direito de ingerência.

Sobre estas e outras questões os cristãos têm de estar atentos. Veremos dentro de alguns anos as Constituições e as Concordatas proclamarem o direito de ingerência?

Luís de França