

CADERNOS

Nº 2 - 1996 - Ano I



Instituto São Tomás de Aquino

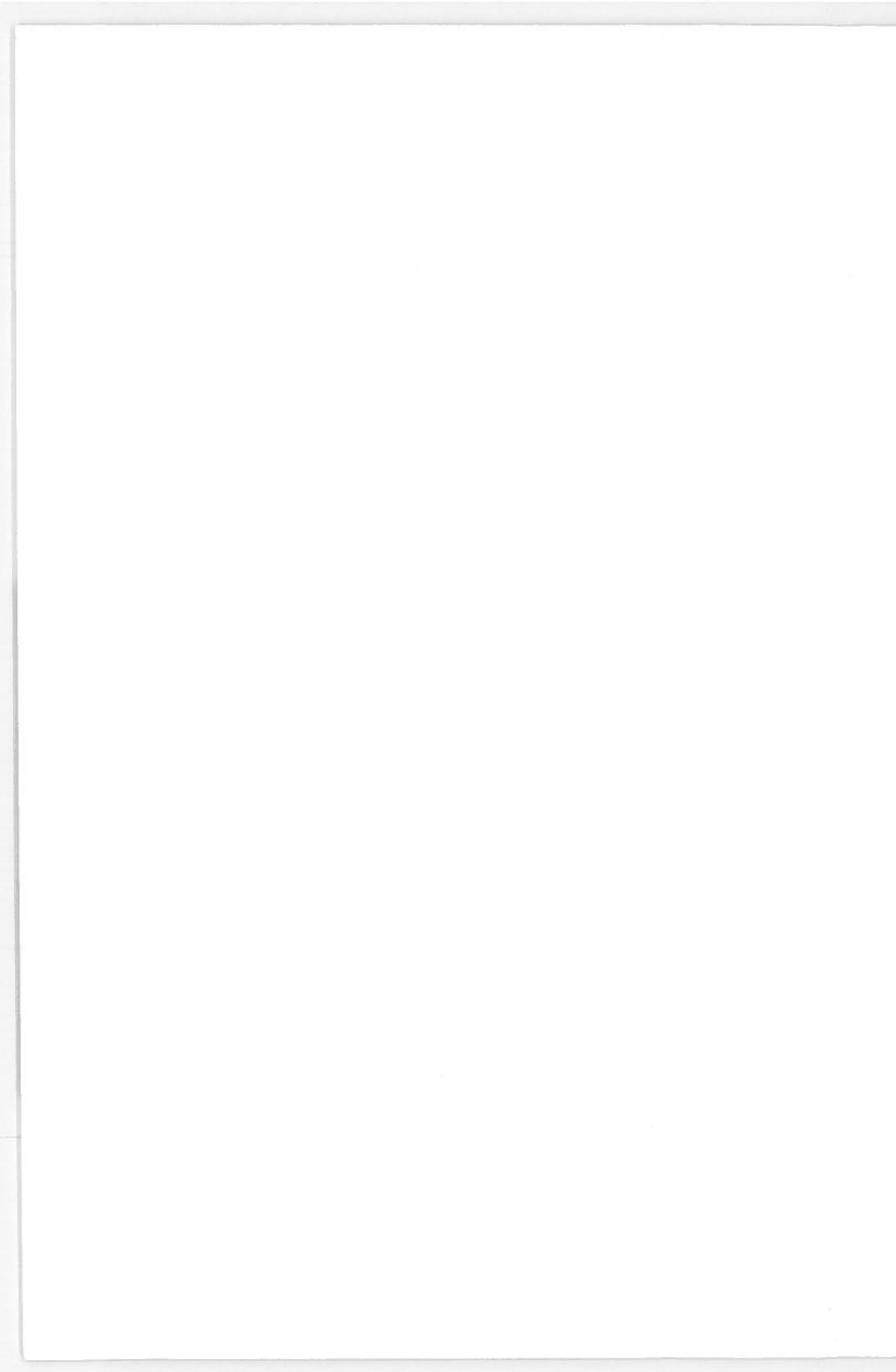
Igreja: Tradição e Inovação

Francolino Gonçalves

*Luís de França * Maria Julieta Dias*

*Mateus Peres * Bento Domingues*

Mário Rui Marçal



CADERNOS



IGREJA: TRADIÇÃO E INOVAÇÃO

- O CRISTIANISMO NO SÉCULO I: TRADIÇÃO E INOVAÇÃO** 5
Francolino Gonçalves
- OS 'SABERES' DA IGREJA** 33
Luís de França
- A MULHER NA TRADIÇÃO DO NT** 41
Maria Julieta Dias
- IGREJA, ESPAÇO DE LIBERDADE** 55
Mateus Peres
- IGREJA, SEITAS, NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS** 77
Bento Domingues
- OS MINISTÉRIOS NA IGREJA** 85
Mário Rui Marçal

CADERNOS 

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

Depósito legal: 101412/96
ISSN 0873-4585

Direcção: *fr. José Nunes, op*

APOIOS:



Pedidos para:

CADERNOS 
Convento de S. Domingos
Rua João de Freitas Branco, 12
1500 Lisboa PORTUGAL
Telefone: (01) 727 36 36
Fax: (01) 727 37 07

EDITORIAL

Quase dois mil anos de história representarão para a Igreja, certamente, muito 'saber' acumulado. É a riqueza da *tradição*, visível na humanização de muitos povos e culturas, na sua organização e vivência interna, nas suas leis e no impulso dado às artes, na oferta de sentido para a vida de centenas de gerações...

Dois mil anos de história que também poderão representar um peso demasiado grande. É o desafio permanente da *inovação*. Necessidade de renovar o dinamismo evangelizador, de buscar novas formas de vivência comunitária, de encontrar mais sensatas configurações para os ministérios, de um investimento para a maior qualidade litúrgica...

"Tradição e Inovação" - o tema deste número dos Cadernos ISTA. Aqui se recolhem as intervenções da Semana de Teologia deste ano, sob o mesmo tema, com a apresentação suplementar de um artigo sobre os ministérios na obra de E.Schillebeeckx - questão de inegável importância, actualidade e confluência do binómio tradição-inovação.

Os Cadernos ISTA, a aparecerem duas vezes ao ano, divulgarão basicamente as conferências anuais do Convento de S. Domingos de Lisboa (1º número) e os estudos da Semana de Teologia, do Verão, em Fátima (2º número). Esperamos assim oferecer propostas para a reflexão teológica sem nunca esquecer o seu diálogo interdisciplinar com outros saberes.

fr. José Nunes, OP

O CRISTIANISMO NO CONTEXTO DO JUDAÍSMO DO SÉCULO I

TRADIÇÃO E INOVAÇÃO

1. INTRODUÇÃO

O cristianismo teve por matriz o judaísmo do século I A.D. O facto de que não tardou muito a afirmar-se como uma personalidade própria supõe que o cristianismo não é uma simples cópia do judaísmo de então, mas tem algo de novo. Em que medida o cristianismo continua o judaísmo, inova em relação a ele ou rompe com ele? Formulada nestes termos, a questão das relações entre o cristianismo nascente e o judaísmo é relativamente recente. Talvez por isso mesmo, ela é actualmente um dos temas mais estudados por exegetas do Novo Testamento, por historiadores tanto das origens do cristianismo como das origens do judaísmo rabínico — o outro herdeiro do judaísmo do séc. I A.D. —, por teólogos e especialistas do diálogo entre o cristianismo e o judaísmo. É impossível abarcar no âmbito deste estudo, o conjunto das questões levantadas pela comparação entre o cristianismo nascente e a sua matriz judaica. Limitar-me-ei a fazer algumas sondagens, tomando por objecto elementos fundamentais para o judaísmo, para o cristianismo ou para ambos. Abordarei as questões do Messias, das escrituras, do monoteísmo, da eleição, da Lei (*torá*) e do templo. O carácter messiânico de Jesus é fundamental para o Cristianismo. O monoteísmo, a eleição, a Lei e o templo constituem o que alguns autores chamam “os pilares do judaísmo”¹. Tentarei ver em que medida o cristianismo retomou esses elementos, os transformou ou os rejeitou. Restringir-me-ei ao séc. I A.D., o período em que viveu Jesus de Nazaré, se escreveu o Novo Testamento e o cristianismo se constituiu como uma realidade distinta de qualquer uma das outras formas do judaísmo. Começarei por um esboço do judaísmo: sua situação política e religiosa, suas principais correntes e seus principais

grupos ou partidos político-religiosos, tendo em conta sobretudo a posição de cada um deles em relação aos seis elementos escolhidos para objecto das sondagens. A seguir, farei um esboço do cristianismo, seu fundamento, sua propagação, sua composição étnico-religiosa, seu pluralismo, suas dificuldades, suas divisões, etc. Por fim, compararei o cristianismo, ou uma ou outra das suas expressões neo-testamentárias, judaísmo, tomando como objecto dessa comparação os seis elementos referidos.

2. O JUDAÍSMO NO SÉCULO I A.D.

2.1. OS JUDEUS NO IMPÉRIO ROMANO DO SÉCULO I A.D.

No séc. I A.D. uma parte dos judeus vivia na Palestina, mas a maioria vivia fora dela. Excepto os judeus da Mesopotâmia e da Média, que estavam sobre o domínio dos Partas desde cerca de 250 a.C., todos eles se encontravam dentro das fronteiras do império romano. Foi no seio do judaísmo no império romano, tanto na Palestina como na Diáspora, que se engendrou o cristianismo. Por isso, é só dele que tratarei.

2.1.1. OS JUDEUS NA PALESTINA NO SÉCULO I A.D.

Em consequência das rivalidades entre os príncipes hasmoneus Hircano II e seu irmão Aristóbulo, a Palestina passou sob o domínio romano em 63 a.C. Embora tenha permanecido sob o domínio romano, a Palestina mudou de estatuto político mais do que uma vez até fins do séc. I A.D. Umaz vezes esteve unificada e com o mesmo estatuto político. Outras vezes, esteve dividida, tendo cada uma das suas regiões um estatuto próprio. Os romanos ora concederam à Palestina ou a uma ou outra das suas regiões uma certa autonomia, confiando o seu governo a reizesetes ou a funcionários indígenas, ora a transformaram numa província, governada por um procurador ou por um prefeito romano. Em 63 a.C., Pompeu pôs a maior parte da Palestina sob a autoridade do governador romano da Síria e entregou a Hircano II, a quem reconheceu como sumo sacerdote, o governo da Judeia. Hircano II tinha como conselheiro o idumeu Antípater, cuja família foi o principal actor local na cena política da Palestina até à grande revolta de 66-70 A.D. Em 47 a.C.,

César nomeou Hircano II etnarca dos Judeus e a Antípater procurador. Os filhos de Antípater, Fasael e Herodes, cognominado Magno, foram nomeados respectivamente estratega da Judeia e estratega da Galileia. Nomeado rei da Judeia pelo senado romano, em 40 A.C., Herodes Magno reinou efectivamente na Palestina entre 37 e 4 A. C. O seu reino estendia-se do sul do Líbano ao Neguebe e do Mediterrâneo à Transjordânia. Depois da morte de Herodes Magno, o seu reino foi dividido entre os seus filhos. Arquelau foi etnarca da Judeia e da Samaria. Herodes Antipas foi tetrarca da Galileia e da Pereia. Herodes Filipe foi tetrarca da Gaulanítida, da Traconítida, da Batanea e de Panias. Em 6 A. D., os romanos depuseram Arquelau e assumiram o governo directo da Judeia, nomeando para isso um procurador. O resto da Palestina continuou sob o governo dos príncipes herodianos. Em 39, o imperador Calígula entregou a Galileia e a Pereia a Agripa I. Em 41, o imperador Cláudio entregou-lhe a etnarquia da Judeia-Samaria e deu-lhe o título de rei. Depois da morte de Agripa I, em 44, os romanos voltaram a governar directamente a Judeia. Com a grande revolta de 66-70 acabaram as dinastias indígenas.

Paralelamente aos reizes indígenas ou aos funcionários romanos, que dispunham de poderes civis, militares e judiciais, havia o sínédrio, presidido pelo sumo sacerdote. O sínédrio era a principal instituição do governo da nação judaica. Os seus poderes, mais amplos durante o governo romano directo do que durante o governo das dinastias indígenas, estendia-se a todos os domínios da vida. Não tinha, aparentemente, o direito de condenar à morte, mas é uma questão que continua a ser discutida².

2.1.2. OS JUDEUS NA DIÁSPORA ROMANA NO SÉC. I A. D.

No séc. I A. D., havia numerosas comunidades judaicas no Egipto, na África do Norte (Cirenaica), na Síria, na Ásia Menor, na Grécia e na Itália. Os judeus pertenciam a todas as camadas sociais e exerciam as profissões mais variadas. Havia entre eles homens livres e escravos, cidadãos romanos³ e *peregrini* (estrangeiros). Os judeus da Diáspora romana falavam grego. Alguns estavam completamente helenizados. Outros estavam medianamente ou pouco helenizados.

O poder romano reconhecia os judeus como membros da nação judaica e concedia-lhes o direito de se regerem pelas suas próprias leis e de conservarem os seus costumes. Os judeus podiam organizar-se em associações, sob a autoridade de chefes judeus eleitos pela própria comunidade. Tinham os seus próprios tribunais, geriam os seus próprios cemitérios, votavam as suas leis próprias. Os seus chefes resolviam com as autoridades romanas todos os assuntos que diziam respeito aos seus direitos comunitários. As condições de vida e o grau de organização das comunidades variavam de lugar para lugar. Dependiam da sua importância numérica, da sua riqueza e do dinamismo dos seus membros.

O facto de serem autorizados a viver segundo a sua lei supõe que, na realidade, os judeus gozavam de privilégios, entre os quais podem assinalar-se, a título de exemplo: a dispensa de participar nos cultos não judaicos, nomeadamente nos cultos oficiais prestados ao imperador, a dispensa de exercer qualquer actividade no sábado; a licença de enviar a Jerusalém o imposto do templo; licença de comercializar produtos alimentares “cacher”, isto é, conforme as regras relativas à pureza ritual. A convivência entre os judeus e os outros povos conheceu algumas crises aqui ou além, mas, de um modo geral, o poder imperial procurou superá-las de maneira satisfatória para os judeus⁴.

2.2. ESBOÇO DOS PRINCIPAIS TRAÇOS DE JUDAÍSMO NO SÉC. I A. D.

Pensava-se, até há pouco, que o judaísmo no séc. I A. D. era uma realidade uniforme e monolítica, com um corpo de doutrinas e um conjunto de práticas bem definidos. De maneira explícita ou implícita, identificava-se essa “ortodoxia” judaica com o judaísmo rabínico posterior. Os estudos das últimas décadas mostraram que, muito pelo contrário, o judaísmo entre cerca de 200 a. C. e 200 A. D. era uma realidade muito complexa e variegada. Existiam nele correntes múltiplas e muito diversas, assim como vários grupos político-religiosos. Contribuiu para o aparecimento desta nova imagem do judaísmo a descoberta dos manuscritos no deserto de Judá. Além de proporcionar um conhecimento de primeira mão sobre um dos grupos judaicos então existentes, a biblioteca de Qumran chamou a atenção para os outros grupos e levou a estudá-los com mais

cuidado. Existiam diferenças entre o judaísmo da Palestina e o judaísmo da Diáspora. Existiam também diferenças tanto no seio do judaísmo da Palestina como no seio do judaísmo da Diáspora. Neste último existiam diferenças, não só segundo os países ou cidades, mas também em cada um dos países e das cidades.

De aí que seja corrente, actualmente, falar, não no judaísmo, mas sim dos judaísmos do séc. I A. D.⁵. Esta concepção do judaísmo do século I A. D. não me parece corresponder à realidade. Os seus adeptos prestam atenção só aos diferentes grupos político-religiosos, nos quais vêem diferentes judaísmos. Supõem que todos os judeus faziam parte de um desses grupos, à maneira dos cristãos, que pertencem todos a uma Igreja, cada um à sua. Ora, tudo indica que só uma minoria do povo pertencia aos ditos grupos. A maioria dos judeus, os da Palestina e sobretudo os da diáspora, não pertencia a nenhum grupo. Essa maioria, que poderia chamar-se “silenciosa”, eram simplesmente judeus,⁶ identificando-se com aquilo a que E. P. Sanders chama o “judaísmo comum”. Esse “judaísmo comum”⁷ repousava sobre os quatro “pilares” já referidos.

Não era só a “maioria silenciosa” que se reconhecia nesse “judaísmo comum”. Comungavam também nele os diferentes grupos ou partidos, embora cada um pudesse insistir mais ou menos num ou noutro desses elementos ou até dar-lhe uma interpretação particular. Era esse judaísmo comum, com os seus ritos e as suas práticas, que dava aos judeus a sua identidade como povo, o povo de Israel. Permitia aos judeus reconhecer-se entre si e aos de fora identificá-los. Ser, declarar-se ou considerar-se judeu, mais do que fazer uma profissão de fé pessoal, era ser, declarar-se ou considerar-se membro de um povo, que se identificava mediante um certo número de ritos e de práticas. Por conseguinte, embora reconheça o imenso pluralismo do judaísmo do séc. I A.D., parece-me preferível continuar a falar de um só judaísmo, com muitas tendências e muitas correntes⁸.

2.3. GRUPOS POLÍTICO-RELIGIOSOS

2.3.1. INTRODUÇÃO

Flávio Josefo, historiador judeu que escreveu em Roma em fins do séc. I A.D.⁹, informa que havia quatro grupos ou partidos político-religiosos¹⁰ no judaísmo do seu tempo: os essênios, os saduceus, os fariseus e um quarto grupo, cuja “filosofia” descreve, mas sem lhe chamar nenhum nome especial. Como veremos, F. Josefo parece identificar esse quarto grupo com os sicários. Segundo F. Josefo, os três primeiros grupos eram antigos. O quarto era recente¹¹. Excepto os essênios, esses grupos são também mencionados no Novo Testamento.

2.3.2. OS FARISEUS

Segundo as informações dadas por Flávio Josefo, pelo Novo Testamento e pela literatura rabínica, os fariseus caracterizavam-se pelo seu interesse pela pureza ritual e pela maneira inovadora de interpretar a Lei. Com efeito, têm tradições que não se encontram nas Escrituras. Foi a sua interpretação inovadora das Escrituras que os levou à crença na ressurreição, nos anjos, na recompensa eterna. No entanto, a sua interpretação inovadora das Escrituras deve ter incidido sobretudo nas questões relativas à Lei. Tal como as formulam os fariseus, as leis relativas à pureza ritual têm como resultado criar um estado de pureza que só era exigido no templo. Por outras palavras, os fariseus tendem a reproduzir o templo nas suas próprias casas, fazendo delas um novo centro de santidade. Desse modo, toda a vida fica sacralizada, deixando de existir uma esfera profana. Esse empreendimento pode ter sido obra de leigos que queriam imitar o sacerdócio, mas também pode ter sido obra de sacerdotes que procuravam aplicar em casa as leis do templo. A importância que os fariseus atribuíam à pureza ritual revela o lugar central que o templo ocupava na sua concepção do judaísmo. Nada indica que eles pretendiam substituir o templo pela casa. Mas a verdade é que a invasão da casa pelo templo preparou o judaísmo para sobreviver depois da ruína do templo.

2.3.3. OS SADUCEUS

A relação dos saduceus com o templo era diferente. Com efeito, foram os membros de umas quantas famílias saduceias que exerceram o sumo sacerdócio e, por conseguinte, detiveram o poder. Em relação à interpretação das Escrituras, os saduceus eram conservadores. Foi esse conservadorismo que os impediu de aderir às novas crenças aceites pelos fariseus.

2.3.4. OS ESSÉNIOS

O templo está no centro da vida e da teologia da comunidade de Qumran¹². Tendo sido fundada provavelmente por sacerdotes, a comunidade de Qumran está rigorosamente hierarquizada, tendo no topo da sua hierarquia o sacerdócio, cuja razão de ser é o culto e o templo. A seus olhos, o templo de Jerusalém estava profanado. Os sacerdotes que nele oficiavam eram ilegítimos e não respeitavam as exigências da pureza ritual nem seguiam o calendário verdadeiro. A comunidade de Qumran, que se considerava como o verdadeiro Israel, não podia participar nesse culto. Por isso rompeu com o templo de Jerusalém. Como a Lei proibía em absoluto a construção do templo fora de Jerusalém, a comunidade de Qumran estava condenada a viver sem templo. Pensava-se, no entanto, que essa privação seria temporária.. Com efeito, esperava um dia tomar o poder e construir em Jerusalém um novo templo, grandiosíssimo, para o qual tinha já os planos prontos¹³. Esse novo templo seria ainda provisório, pois a comunidade esperava que, no fim dos tempos, o próprio Deus criasse o templo definitivo. Enquanto não pudesse participar no culto sacrificial do templo, a comunidade prestava a Deus o culto da sua própria vida, da sua acção de graças, da sua oração, culto esse que, a seus olhos, equivalia ao sacrifício. De aí que ela viesse a considerar-se a si própria como um templo de Deus¹⁴. Essa concepção levou a comunidade de Qumran a um radicalismo extremo, muito maior do que o dos fariseus, em questões de pureza ritual. Toda a vida da comunidade devia conformar-se estreitamente com a pureza exigida no templo.

O grande número de textos e de comentários bíblicos encontrados em Qumran¹⁵ revela a importância que a comunidade atribuía às Escrituras e à sua interpretação. A comunidade interpretava

as Escrituras, sobretudo os livros proféticos e os Salmos, à luz da sua própria vida e da própria história, consideradas como o cumprimento dos anúncios dos ditos livros.

A esperança messiânica ocupa um lugar importante nos escritos de Qumran. No entanto, a imagem do Messias parece muito complexa. 1QS 9, 9-11 (*Regra da Comunidade*) expressa, claramente, a esperança na vinda de um profeta, aquele que Deus prometera a Moisés (*Dt* 18,18), e de dois Messias, um de estirpe sacerdotal e outro de estirpe real¹⁶. Outros textos parecem falar de um só Messias, mas com funções duplas, sacerdotais e reais¹⁷. O *Testamento dos Doze Patriarcas*, obra do séc. I A.C., expressa um dualismo messiânico semelhante¹⁸.

2.3.5. MOVIMENTOS BAPTISTAS

Tanto o Novo Testamento¹⁹ como F. Josefo²⁰ falam da actividade de João, o Baptista, e reconhecem no seu baptismo um sinal da conversão. João não foi o único Baptista, nem o seu grupo, o único do género. João e o seu grupo são uma manifestação de um movimento popular de reforma mais vasto. O grupo de João deve ter existido bastante tempo e ter-se propagado. Com efeito, os *Actos dos Apóstolos* (18, 24-19,5) assinalam a existência em Éfeso de um grupo de cristãos que só conheciam o baptismo de João.

2.3.6. OS SAMARITANOS

A maioria dos especialistas actuais pensa que os samaritanos não são os herdeiros directos da religião do antigo reino de Israel. São antes o resultado de uma cisão no judaísmo pós-exílico²¹. Os samaritanos consideravam-se a parte fiel do povo de Deus. Os judeus, em geral, e a comunidade de Qumran, em particular, faziam o mesmo. Um pouco mais tarde, os cristãos fizeram o mesmo. Dos “pilares do judaísmo”, aos samaritanos só lhes faltava o templo de Jerusalém, pois tinham o seu próprio templo no monte Garizim. Foi a sua recusa do templo de Jerusalém que levou os judeus a não os reconhecer como membros do povo de Israel e a excluí-los do seu seio²². Esse facto revela o lugar central que ocupava o templo de Jerusalém no judaísmo durante o período chamado do “Segundo Templo” (entre 515 a.C. e 70 A.D.). Das Escrituras, os samaritanos

aceitam só a *torá*, mas não deve esquecer-se que as Escrituras estavam ainda em formação. O cânone virá só mais tarde.

2.3.7. GRUPOS POLÍTICO-MESSIÂNICOS

Embora os Romanos respeitassem o particularismo judaico, nem todos os judeus da Palestina aceitaram o domínio romano e as suas consequências. Razões religiosas reforçavam o desejo de independência política, a qual devia concretizar-se num Estado teocrático, caracterizado pela observância integral da Lei.

Entre o fim do reinado de Herodes o Magno, em 4 A.C., e 70 A.D., houve na Palestina frequentes distúrbios e insurreições. A resistência ao poder romano acentuou-se depois da morte de Agripa I, em 44 A.D., tornando-se numa revolta generalizada a partir de 66 A.D., a qual teve como resultado a destruição do templo em 70. Não é sempre fácil saber quais eram os móveis dos autores das insurreições, por causa da natureza das fontes de informação de que se dispõe. Trata-se essencialmente dos escritos de Flávio Josefo, que participou na revolta entre 66 e 67 A.D., mas que se rendeu aos romanos. Insurrecto "arrependido", F. Josefo não esconde a sua hostilidade em relação às revoltas. Trata frequentemente os revoltosos de bandidos, ladrões, salteadores, sediciosos, sendo às vezes difícil saber se fala de insurrectos políticos ou de bandidos, que também não escasseavam²³. A amálgama era tanto mais fácil quanto insurrectos e bandidos deviam ter modos de vida e usar meios semelhantes. No entanto, F. Josefo vê, nalguns desses insurrectos, os representantes do quarto partido dos judeus. Segundo ele, esse partido teve origem na revolta que Judas de Gamala (ou Judas, o galileu) e o fariseu Sadoc encabeçaram aquando da nomeação do primeiro procurador da judeia em 6 A.D. O motivo da revolta teria sido o recenseamento dos bens dos judeus para fins fiscais²⁴. F. Josefo afirma ainda que esse partido está de acordo com o pensamento dos fariseus, mas os seus adeptos têm uma paixão quase irresistível pela liberdade, pois pensam que Deus é o seu único chefe e senhor²⁵. Segundo F. Josefo, houve uma espécie de dinastia de adeptos desse partido, mas a partir do tempo do procurador Felix (52-56 A.D.), chama-lhes sicários²⁶. Josefo assinala ainda a existência dos Zelotas, um grupo que esteve muito activo em Jerusalém antes e durante o cerco da cidade pelos romanos²⁷.

F. Josefo parece distinguir dois tipos de insurreição. Num deles, o cabecilha apresenta-se ou é apresentado como um profeta, que promete repetir, por meio de uma simples palavra, os prodígios feitos por profetas de outrora (Moisés, Josué) a favor do povo.

É o caso de um tal Teudas. “Quando Fado²⁸ era governador da Judeia, um charlatão chamado Teudas convenceu muita gente a pegar no que tinha e a segui-lo para junto do Jordão. Dizia-se profeta, e pretendia que, por sua ordem, o rio se fenderia em dois e permitir-lhes-ia passar facilmente (...) Fado mandou a cavalaria (...) e matou muitos deles num ataque de surpresa”²⁹. Este episódio é também mencionado nos *Actos dos Apóstolos* (5, 36).

É também o caso de um egípcio anónimo de que falam os *Actos dos Apóstolos* (21,37-38)³⁰ e F. Josefo. Este último dá até duas versões desse episódio, uma na *Guerra Judaica* (II, 261-263) e outra nas *Antiguidades Judaicas* (XX, 169-172), a qual passo a citar: “Por esse tempo³¹, chegou a Jerusalém um homem vindo do Egípcio, que dizia ser profeta e aconselhava o povo a subir ao monte chamado ‘das Oliveiras’, que fica em frente da cidade (...). Declarava que queria mostrar-lhes lá de cima como os muros de Jerusalém se derrubariam por sua ordem e prometia fazê-los assim entrar na cidade. Quando Félix foi informado disso, ordenou aos seus soldados que pegassem nas armas e, saindo de Jerusalém com um grande número de cavaleiros e de infantes, atacou os companheiros do Egípcio; massacrou quatrocentos e capturou vivos duzentos. O próprio Egípcio fugiu e desapareceu”.

No outro tipo de insurreições, os chefes, que desenvolvem verdadeiras acções militares, proclamam-se reis. Embora os textos não o digam, ditos chefes tomavam, provavelmente, como modelo os reis de outrora. Nas *Antiguidades Judaicas* XVII, 271-284, F. Josefo menciona três casos: Judas, filho de Ezequias, tratado como chefe de quadrilha, na Galileia; Simão, antigo escravo de Herodes, na Pereia; Atronges, um pastor, na Judeia.

Esses dois tipos de revolta, que se inspiravam nas acções libertadoras tradicionais, eram manifestações populares de uma esperança que, embora os textos não usem essa terminologia, pode qualificar-se de messiânica³².

2.3.8. EXPRESSÕES LITERÁRIAS DA ESPERANÇA MESSIÂNICA

Pensa-se muitas vezes que todos os judeus do tempo de Jesus viviam na expectativa da vinda do Messias, e que tinham uma imagem do Messias muito nítida, o que lhes permitiria reconhecê-lo logo que o vissem ou ouvissem falar dele. Ora, a realidade era muito mais complexa. Havia certamente muitos judeus contemporâneos de Jesus que esperavam que Deus mudasse a situação do seu povo e lhe concedesse a salvação. Essa esperança expressou-se sobretudo na literatura apocalíptica, a qual às vezes usou para isso explicitamente a metáfora do reino/reinado de Deus. No entanto, as representações dessa salvação ou desse reinado de Deus são muito variadas. Uma obra evoca um reino/reinado de Deus só neste mundo. Outras evocam o reino/reinado de Deus só no “mundo que há-de vir”. Outras ainda fazem uma espécie de síntese, ou de compromisso, entre as duas concepções anteriores: esperança de um reino provisório neste mundo e de outro, definitivo, no mundo que há-de vir. Deus é evidentemente o agente do seu reinado ou da salvação do seu povo. Imagina-se umas vezes que Deus vai agir só; outras, que vai servir-se de seres celestes e/ou dos justos; outras ainda, que vai servir-se de uma figura humana individual, o Messias. É o caso do livro de *Daniel*, do livro dos *Jubileus*, dos livros dos *Vigias* e das *Semanas de I Henoc* e do *Henoc* eslavo ou livro dos *Segredos de Henoc*.

Da abundante literatura apocalíptica judaica entre 200 A. C. e 200 A. D., que se saiba, só fazem intervir um ou dois Messias no reino/reinado de Deus os documentos de Qumran, o *Testamento dos Doze Patriarcas*, textos de que já falei, assim como os *Salmos de Salomão*, o *4 Esdras* e o *Apocalipse siríaco de Baruc* (2 Bar). As suas imagens do Messias são bastante diferentes umas das outras.

Pode supôr-se que o Messias ou os Messias de Qumran e dos *Testamento dos Doze Patriarcas* deviam desempenhar funções sacerdotais e reais.

O Salmo 17 dos *Salmos de Salomão*³³, uma obra de meados ou da segunda metade do século I A. C., tem por tema fundamental o reino/reinado de Deus, no qual o Messias davídico será o grande instrumento de Deus. O Messias, cujo programa está anunciado em *Is* 11, 1-5, fará desaparecer os príncipes injustos, purificará Jerusalém dos pagãos (os hasmoneus), congregará o povo santo e governá-lo-á com justiça. O Messias não terá cavalo nem cavaleiro, nem ouro nem prata. A sua única espada será a palavra justa da sua boca. O

Messias é assim um rei ideal: justo, pacífico, cuja única força serão as virtudes. A esperança desse Messias volta a aparecer no *Sal* 18, 5.7.

Escrito por volta de 100 A. D. como resposta à destruição do templo de Jerusalém, *4 Esdras*³⁴ expressa a expectativa do fim do império romano e a vingança de Israel. Segundo a 3ª visão (7, 27-30), o Messias será revelado com os seus companheiros, o que parece supor a sua pré-existência. Todos se alegram durante 400 anos. Depois disso o Messias morre como todos os humanos. Seguem-se sete dias de silêncio antes da ressurreição e do juízo. Na 5ª visão (11, 36-12, 3.31-34), o Messias aparece sob a imagem de um leão. Diz-se que é da estirpe da David, o que não parece coadunar-se com a ideia da sua pré-existência. Como nos Salmos de Salomão, a sua função é sobretudo judicial: julga, condena e destrói o reino ímpio, isto é, o império romano. Salva o resto do povo que está no país de Judá. Pode dizer-se o mesmo do Homem que sai do mar na 6ª visão (13, 1-31. 13-52).

Em *2 Bar*³⁵, obra mais ou menos contemporânea do *4 Esd*, o Messias é um chefe militar que submete as nações. *2 Bar* 29,3 e 39,7 dizem que ele é revelado, o que supõe que antes estava escondido. Após o seu reinado, que é uma espécie de prelúdio do “mundo que há-de vir”, o Messias volta glorioso ao mundo celeste, aparentemente, sem morrer. Depois do regresso do Messias ao mundo celeste, há a ressurreição geral, ponte entre os dias do Messias e o “mundo novo que há-de vir”.

Numa palavra, tudo parece indicar que a maioria dos judeus do séc. I A. D. não esperava nenhum Messias. Existia, no entanto, alguns meios judaicos da Palestina, uma esperança messiânica, que se expressou nalgumas revoltas populares e nalguns escritos, sobretudo do género apocalíptico. Não havia uma imagem única do Messias, mas sim várias.

3. JESUS DE NAZARÉ, O SEU MOVIMENTO E A IGREJA PRIMITIVA

3.1. JESUS DE NAZARÉ E O SEU MOVIMENTO

Jesus nasceu entre 8 e 5 A. C. Viveu obscuramente em Nazaré, na Galileia. Um dia foi batizado por João e começou a

manifestar-se publicamente na órbita do Baptista, provavelmente nas margens do Jordão. Desenvolveu depois uma actividade multiforme na Galileia, proclamando a vinda iminente do reino/reinado de Deus como um profeta, ensinando como um doutor da Lei, realizando sinais como alguém que está investido do poder de Deus. Esta actividade conheceu um êxito considerável. Desencadeou um movimento de opinião. As multidões acorrem a ele. Seguem-no discípulos. Numa dada altura houve uma viragem na vida de Jesus. Afasta-se das multidões. As razões podem ter sido várias: evitar que Herodes Antipas o mate como fizera a João Baptista (*Mc.* 3,6; 6,14-16; *Lc.* 13,31); desilusão perante a incompreensão das multidões galileias a respeito da sua missão (*Jo.* 6,15); desejo de dedicar-se mais à formação dos seus discípulos (*Mc.* 6,31). Após pelo menos dois anos e meio de actividade, Jesus sobe a Jerusalém. Em vez de se dar a instauração do reino/reinado de Deus esperada, Jesus é condenado à morte e crucificado como um agitador político, provavelmente em 30 A.D.

3.2. JESUS RESSUSCITADO, O MESSIAS/CRISTO

A vida de Jesus parecia ter terminado num fracasso completo, não havendo mais a esperar (*Lc.* 24,10-11.18-42). Mas eis que, passados alguns dias, Jesus volta a manifestar-se inesperadamente e em circunstâncias radicalmente diferentes. Aparece ressuscitado aos seus discípulos, homens e mulheres. As aparições de Jesus ressuscitado devem ter durado um lapso de tempo considerável, mais longo do que os 40 dias de que fala o livro dos *Actos dos Apóstolos* (1,3). Com efeito, em 54, Paulo cita uma tradição (*I Cor.* 15,3-8) segundo a qual Jesus ressuscitado apareceu a muitas mais pessoas do que as que os Evangelhos mencionam. Paulo põe num pé de igualdade com essas aparições a sua própria conversão, que deve ter tido lugar em 33.

Ressalta de todas as narrativas que a ressurreição de Jesus não foi uma simples reanimação, um regresso à vida terrestre, como no caso de Lázaro, do filho da viúva de Naim ou da filha de Jairo. Trata-se de uma verdadeira transformação, de uma nova criação. Mesmo os seus amigos mais íntimos não reconheciam o Jesus ressuscitado.

Para algumas correntes do judaísmo de então, a ressurreição dos mortos fazia parte dos acontecimentos escatológicos. Era um dos traços característicos do reino/reinado de Deus. De aí que os discípulos tenham visto, na ressurreição de Jesus, um sinal da chegada do reino/reinado de Deus, chegada essa que ele anunciara como iminente.

Jesus fora condenado e executado como um falso Messias. Os seus discípulos vêem, no facto de que Deus o ressuscitou, a confirmação de que Jesus é verdadeiramente o Messias. Em pouco tempo, o título de Messias, sob a sua forma grega “Cristo”, tornou-se uma parte integrante do seu nome ou se converteu no seu nome próprio³⁶. É o que se lê já na tradição citada por Paulo em *I Cor.* 15,3b-5. “Jesus, Cristo, morto e ressuscitado pelos nossos pecados” é o cerne da fé cristã e o fulcro do kerigma cristão³⁷.

3.3. PROPAGAÇÃO DO CRISTIANISMO

Conhecem-se as primeiras etapas da propagação do cristianismo na parte oriental do império romano, sobretudo graças às cartas de Paulo, aos escritos do Novo Testamento mais antigos, e aos *Actos dos Apóstolos*. Escritos de circunstância, as cartas de Paulo dão, cada qual, informações sobre a Igreja a que se destina e, às vezes, também sobre outra ou outras Igrejas que, por qualquer razão, com ela estão relacionadas.

Os *Actos dos Apóstolos* apresentam-se como uma história do cristianismo desde a Ascensão até à chegada de Paulo a Roma. O livro segue um plano geográfico, anunciado em 1,8: “Sereis, então, minhas testemunhas em Jerusalém, em toda a Judeia e Samaria, e até aos confins da terra”. A esse plano geográfico corresponde um percurso étnico-religioso, que comporta a passagem de várias fronteiras: judeus, samaritanos (8,4-25), pagãos (11,19-20). Para Lucas, Jerusalém é a fonte e o ponto de partida do anúncio de Jesus Cristo; continua a ser o seu centro durante todo o percurso. A igreja de Jerusalém, ou melhor dito, os seus apóstolos, dirigem, ou pelo menos, caucionam as principais etapas do dito percurso.

Apesar do seu carácter teológico, o livro dos *Actos dos Apóstolos* contém muitas informações históricas. Assim, não há dúvida de que o anúncio de Jesus Cristo começou em Jerusalém, de onde irradiou. Também não há dúvida de que o Cristianismo

começou como um novo grupo/partido judaico, que veio acrescentar-se aos muitos que já existiam³⁸. Os seus primeiros membros eram judeus. Lucas insiste no facto de que a primeira comunidade cristã de Jerusalém frequentava assiduamente o templo (*Lc.24,53; Act.2,46; 3,1; 5,21.42*). O Messias, que eles reconhecem em Jesus ressuscitado, é o Messias de Israel. Quando o cristianismo começou a propagar-se fora de Jerusalém, os seus missionários começaram por anunciar Jesus Cristo nas sinagogas, dirigindo-se aos seus correligionários tanto judeus de origem como prosélitos. Frequentavam também, pelo menos, algumas sinagogas, gentios que simpatizavam com o judaísmo, adoptando algumas das suas práticas, mas sem se converterem formalmente. Eram os chamados “Tementes de Deus” (*Act. 10,2.22.35; 13,16.26*) ou “Adoradores de Deus” (*Act. 14,43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7*)³⁹. Deve ter sido no contexto da sinagoga que os primeiros gentios abraçaram a fé em Jesus Cristo. Foi em Antioquia que missionários, vindos de Chipre e de Cirene, anunciaram pela primeira vez o Evangelho a gentios que não estavam ligados à sinagoga (*Act. 11,20*)⁴⁰.

Os próprios Actos dos Apóstolos contêm muitos indícios de que as origens do cristianismo na parte oriental do império romano - a única região de que se ocupam - foram bastante mais complexas do que o quadro que eles esboçam, facto que confirma o resto do Novo Testamento, sobretudo as cartas de Paulo. No entanto, não é possível traçar o desenrolar dos acontecimentos.

As comunidades cristãs tinham em comum o que é fundamental para o cristianismo, isto é, o facto de reconhecerem em Jesus, morto e ressuscitado, o Messias de Israel. Quanto ao resto, havia diferenças bastante grandes entre elas. Cada qual tinha a sua fisionomia própria, segundo a cidade onde se encontrava, a situação dos judeus, as suas tendências, a orientação imprimida pelos missionários que a evangelizaram e catequizaram, a proporção entre os seus membros de origem judaica e de origem pagã, etc. Além disso, a situação de uma comunidade podia mudar muito rapidamente.

Act. 18,24 - 19,7 fala de um grupo de discípulos de Jesus em Éfeso que só conheciam o baptismo de João. Apesar de terem recebido o baptismo de João, devem ter sido baptizados por Jesus ou por um dos seus discípulos (*Jo. 3,22.26; 4,1-2*). Eram discípulos de Jesus de Nazaré, mas, aparentemente, não sabiam que ele tinha

ressuscitado e era o Messias. Essa forma de discipulado de Jesus foi porventura, de Alexandria para Éfeso, como parece indicar o facto de Apolo, um dos seus membros, ser originário da cidade egípcia. Seja como fôr, pode supor-se que existiram outras comunidades desse tipo.

Mas, que se saiba, as principais clivagens entre as diferentes comunidades cristãs e até no seio de cada uma delas foram provocadas pelas respostas dadas à questão das medidas a tomar em relação aos pagãos que abraçavam a fé cristã. Eram querelas judaicas, mas nas quais participaram também os cristãos de origem pagã, os primeiros interessados. Podem distinguir-se três respostas principais.

Uns exigiam que os pagãos se convertessem formalmente ao judaísmo, fossem circuncidados e, por consequência, observassem integralmente a Lei. É o que costuma chamar-se a tendência judaizante propriamente dita. Era defendida em Jerusalém por cristãos que os *Actos dos Apóstolos* chamam “da circuncisão” (11,2), e descrevem como membros “do partido dos fariseus” (15,5). No entanto, esta posição não se confinou a Jerusalém. Os seus partidários propagaram-se na Galácia e em Filipos (*Fil.* 3), mesmo junto dos pagano-cristãos. A violência da reacção de Paulo na carta aos *Gálatas* supõe que essa tendência teve bastante êxito nas igrejas da Galácia, nas quais pagano-cristãos se tornaram ou estiveram tentados a tornar-se judaizantes.

Outros reservaram a circuncisão e a prática integral da Lei aos judeo-cristãos, mas exigiam aos pagano-cristãos a observância de algumas das suas práticas, concretamente as que são necessárias para a comensalidade entre judeo-cristãos e pagano-cristãos: abstenção das carnes imoladas aos ídolos, das carnes não sangradas, do sangue, assim como as uniões ilegítimas (*Act.* 15,20). É o que costuma chamar-se a tendência judaizante moderada. Esta posição está representada por Tiago, o irmão do Senhor e o chefe da Igreja de Jerusalém (*Act.* 15; 21,21-26). *Gal.* 2,12 menciona a vinda a Antioquia de pessoas desse grupo. A primeira carta aos *Coríntios* atesta também a existência dessa tendência em Corinto. Isso supõe que os seus partidários a propagaram até entre os pagano-cristãos.

Um terceiro grupo, formado também por judeo-cristãos e pagano-cristãos, isenta os pagano-cristãos de qualquer prática da Lei. O representante mais conhecido desta tendência é Paulo⁴¹.

4. O CRISTIANISMO NO CONTEXTO DO JUDAÍSMO DO SÉC. I - TRADIÇÃO E INOVAÇÃO

4.1. JESUS DE NAZARÉ, O MESSIAS/CRISTO

Os discípulos de Jesus de Nazaré reconheceram no seu mestre, morto e ressuscitado, o Messias/Cristo de Israel. Vimos que os discípulos de Jesus não inventaram esse título nem a função correspondente. Com efeito, embora não fosse um dos 'pilares' do judaísmo, a esperança messiânica existia entre alguns grupos judaicos do séc.I A.D., que previam a intervenção de um ou mais ungidos de Deus na salvação de Israel. A imagem que se tinha desses Messias e o papel que se lhes atribuía eram muito variados. Os cristãos inserem-se, assim, nas correntes judaicas, cujas doutrinas comportavam a esperança messiânica.

No entanto, o reconhecimento de Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, como o Messias de Israel esperado, é algo de novo e original. A confissão do carácter messiânico de Jesus de Nazaré é, de facto, aquilo que os cristãos têm de mais específico, mas é o seu próprio fundamento. É do carácter messiânico de Jesus que decorre tudo o resto. Da sua novidade decorrem todas as inovações do cristianismo em relação ao judaísmo, sob todas as suas formas.

4.2. AS ESCRITURAS

O carácter messiânico de Jesus tornou-se, concretamente, a chave de uma nova leitura das Escrituras, a leitura cristã, que se distingue de qualquer leitura judaica. A leitura cristã das Escrituras repousa sobre as duas convicções seguintes: as Escrituras anunciam e preparam a vinda do Messias; Jesus de Nazaré é o Messias, cuja vinda as Escrituras anunciavam e preparavam. A leitura cristã das Escrituras comporta um duplo movimento: de Jesus Cristo às Escrituras e das Escrituras a Jesus Cristo. Os discípulos procuraram nas Escrituras o sentido da pessoa e da vida de Jesus, particularmente, da sua morte e ressurreição. Só à luz das Escrituras se pode compreender o sentido da pessoa e vida de Jesus. Inversamente, os discípulos lêem as Escrituras à luz da pessoa e da vida de Jesus. A seus olhos, a pessoa e a vida de Jesus revelam o verdadeiro sentido das Escrituras, anúncio de Jesus e das circunstâncias da realização

da sua missão messiânica, de uma ponta à outra. Ao passo que a atenção do judaísmo se fixava na *torá*/Lei (Pentateuco) ou, pelo menos, a privilegiava, buscando nos outros livros sobretudo normas de conduta (*halaká*), os cristãos voltam-se para o conjunto das Escrituras, onde lêem um anúncio de Jesus Cristo, detendo-se a sua atenção sobretudo nos livros proféticos e nos *Salmos*, livros que têm por mais claramente messiânicos⁴².

4.3. O TEMPLO

Até à sua destruição em 70 A.D., o templo de Jerusalém era de todos os pontos de vista o centro do judaísmo e da vida do povo judaico. O templo era o lugar da presença de Deus no meio do seu povo. As maneiras de conceber essa presença mudaram com o tempo ou segundo as tradições, mas a convicção dessa presença permaneceu a mesma.

A principal actividade que se exercia no templo era o culto sacrificial, que só lá se podia praticar. O culto oficial do templo comportava sacrifícios diários, semanais, mensais e por ocasião das principais festas. Entre os sacrifícios oficiais havia dois que o imperador mandava oferecer diariamente, um por si próprio e outro pelo império. Iam em peregrinação ao templo de Jerusalém não só os judeus da Palestina, mas também os judeus da Diáspora, embora estes últimos com menos frequência. Todos os judeus adultos do sexo masculino, da Palestina ou da Diáspora, pagavam um imposto para o templo.

Os ministros do culto eram os sacerdotes. Além disso, os sacerdotes eram também os guardiães da Lei ou das Escrituras. Não se sabe, infelizmente, de que maneira os sacerdotes exerciam essa função. Pode, no entanto, supor-se que pertenciam ao clero e à aristocracia os letrados ('escribas'), capazes de interpretar a Lei e as demais Escrituras. No entanto, a sinagoga não era um substituto do templo nem seu concorrente.

Jesus participou no culto do templo como bom judeu que era. Lucas insiste que a primeira igreja de Jerusalém era assídua ao culto do templo (*Lc.24,53*; *Act.2,46*; *3,1*; *5,21.42*) e relata que o próprio Paulo nele participou (*Act. 21-26-29*). *Mt.5,23* supõe que os cristãos oferecem sacrifícios no templo. É verdade que, quando Mateus escreveu o seu Evangelho, já não o faziam, pela simples razão de

que o templo já não existia. No entanto, é pouco provável que esse dito de Jesus se tivesse conservado, caso os cristãos não tivessem participado no culto do templo.

Por outro lado, todos os Evangelhos contêm, a maioria deles sob várias formas, o anúncio de Jesus relativo à destruição do templo (*Mt.* 23,38; 24,2; 26,61; 27,40; *Mc.* 13,2; 14,58; 15,29; *Lc.* 13,35; 19,44; 21,6; *Jo.* 2,19; *Act.* 6,14). A sua frequência e o facto de se encontrar em diferentes estratos da tradição evangélica indicam que o anúncio da destruição do templo era um dado importante para todas as primeiras comunidades cristãs. À luz desse anúncio, os cristãos sabiam que o templo estava condenado.

Nos escritos do Novo Testamento, o Templo, quando não é o santuário de Jerusalém, condenado à destruição ou já em ruínas, é uma metáfora do próprio Deus e do Cordeiro (*Apoc.* 21,22), do corpo de Jesus (*Jo.* 2,19-22), do corpo do cristão individual (*ICor.* 6,19) e, sobretudo, da Igreja (*ICor.* 3,16-17; *IICor.* 6,16; *Ef.* 2,20-22; *IPed.* 2,5; *Judas* 1,20; *Apoc.* 11,1-2)⁴³. A metáfora do templo para falar do corpo do cristão ou da Igreja é muito antiga, pois Paulo, que foi porventura o seu criador, a usa já em Coríntios, carta escrita em 54 A.D.⁴⁴.

Fora o Novo Testamento, os escritos de Qumran são os únicos que atestam a concepção do templo, não como um edifício, mas como uma comunidade. Nisso reside porventura uma das semelhanças mais originais entre o cristianismo, concretamente Paulo, e a comunidade de Qumran. Há, no entanto, diferenças importantes entre as respectivas concepções da comunidade como templo. Para a comunidade de Qumran, o templo é o lugar do culto sacrificial, particularmente, do culto expiatório pelo povo. Não podendo participar no culto do templo de Jerusalém, por o julgar ilegítimo, nem podendo construir outro templo fora de Jerusalém, por ser proibido pela Lei, a comunidade de Qumran considerou a perfeição da sua vida, a sua acção de graças e a sua oração como um culto, equivalente ao sacrifício, nomeadamente ao sacrifício expiatório. Como corolário, a comunidade considerou-se a si própria como templo de Deus. Tratava-se, no entanto, de uma situação provisória, que duraria só enquanto a comunidade de Qumran estivesse impedida de participar no culto do templo de Jerusalém.

Por seu lado, Paulo considera o templo na sua função de morada de Deus. Contrariamente ao que se passava em Qumran, a

sua concepção da Igreja como templo de Deus não tem nada a ver com a situação de pureza ou de profanação do templo de Jerusalém. Paulo conclui que os cristãos, tomados individual (*ICor.* 6,19) ou colectivamente (*ICor.* 3,16-17; *IICor.* 6,16; *Ef.* 2,20-22), são o templo de Deus, porque Deus, o seu Espírito ou o Espírito Santo habitam neles. Contrariamente a Qumran, não se trata de uma situação provisória, mas definitiva.

Segundo a concepção cristã, o corpo de Cristo, os cristãos considerados individual ou colectivamente, tomaram o lugar do templo como morada de Deus. Por outro lado, a morte de Jesus obteve a expiação dos pecados (*ICor.* 15,3; *Gal.* 1,4; *Rom.* 3,24-26; 4,25; *IPed.* 1,19; 3,18) que se esperava do culto sacrificial. Por conseguinte, o templo perdeu completamente a sua razão de ser. No entanto, nem todos os cristãos tiraram logo as mesmas consequências práticas. Com efeito, podem distinguir-se três atitudes diferentes em relação ao culto no templo. Uns continuaram a praticá-lo. Foi o caso da igreja de Jerusalém e da igreja que se expressa no Evangelho de Mateus. Outros não lhe atribuem qualquer importância. Devia ser a posição de Paulo⁴⁵. Outros ainda excluem a participação no culto do templo. É a posição que expressa o autor da carta aos *Hebreus*.

Paradoxalmente, foi porventura depois da destruição do templo, em 70 A.D., que as divergências entre o judaísmo comum e o cristianismo a respeito do templo se acentuaram. A maioria dos judeus pensava que a perda do templo não era definitiva. Esperava reconstruí-lo, como já havia acontecido no passado. A reconstrução do templo era um dos objectivos da revolta de Bar Kokebá em 132⁴⁶. Por seu lado, os cristãos viram na destruição do templo o cumprimento do anúncio feito por Jesus. Por isso é difícil imaginar que os cristãos pudessem aderir a um movimento tendente a reconstruí-lo. De facto, não participaram na revolta de Bar Kokebá, embora talvez não tenham sido os únicos. Não podiam fazê-lo, tanto mais que muitos tinham a Bar Kokebá pelo Messias. A não participação dos judeo-cristãos na revolta de Bar Kokebá selou porventura a sua exclusão do judaísmo. Seja como for, uma das razões fundamentais dessa exclusão deve ter sido, como no caso dos samaritanos, a sua atitude em relação ao templo⁴⁷.

4.4. ELEIÇÃO E LEI

Segundo a concepção judaica, Deus escolheu Israel, fez com ele aliança e deu-lhe a Lei. A Lei é ao mesmo tempo a garantia de que Deus manterá a aliança e a expressão da vontade de Deus à qual Israel deve obedecer. A Lei prevê os meios de expiação, capazes de manter ou de restabelecer a relação de aliança entre Deus e o seu povo. Os que permanecem na aliança pela obediência, pela expiação e pela misericórdia de Deus, pertencem ao grupo dos que serão salvos. É o que os especialistas chamam o 'Covenantal Nomism'⁴⁸.

Se a missão cristã se tivesse restringido aos judeus, a chegada dos tempos messiânicos talvez não tivesse mudado muito a maneira de entrar e de permanecer no seio do povo de Deus. Mas, de facto, o anúncio da boa nova de Jesus ressuscitado depressa chegou aos pagãos, junto dos quais teve um grande êxito, e, com o tempo, maior do que entre os judeus. Como vai a multidão dos pagãos integrar-se no povo de Deus? O mais natural era tratá-los como se costumava tratar-se qualquer pagão que queria tornar-se judeu. Sendo a circuncisão o sinal tradicional de pertença ao povo da aliança, os pagãos que se convertiam eram circuncidados e começavam a observar integralmente a Lei. O exemplo e os ensinamentos do próprio Jesus pareciam recomendar que se fizesse o mesmo com os pagãos que queriam tornar-se cristãos. Com efeito, embora tenha dado mostras de uma grande liberdade em relação a alguns preceitos da Lei, que se saiba, Jesus observou-a, de maneira geral.

Houve na Igreja primitiva quem militasse pela aplicação estrita das regras da conversão ao judaísmo (*Act.* 15,1.5; cfr também *Mt.* 5,18-19).

Segundo *Act.* 15,19-29, a chamada assembleia de Jerusalém decidiu que os pagãos não fossem circuncidados nem se lhes impusesse a prática integral da Lei. Devia impôr-se-lhes só a prática de alguns preceitos: abstenção das carnes imoladas aos ídolos, das carnes sufocadas e do sangue, assim como das uniões ilegítimas, provavelmente as uniões consideradas como tais em *Lev.* 18. Trata-se, de facto, de preceitos cuja observância era necessária para que os judeo-cristãos e os pagano-cristãos pudessem conviver, partilhar a mesa, nomeadamente celebrar juntos a Ceia do Senhor. Por conseguinte, a observância desses preceitos tinha essencialmente uma razão prática. Isso supõe que não se reconhece à observância

da Lei um valor soteriológico. Não é a observância da Lei que permite permanecer no povo de Deus e nele receber a salvação.

Coube a Paulo tirar as últimas consequências dessa desqualificação da Lei como meio de salvação. Paulo abordou várias vezes o tema da Lei, mas tratou-o sobretudo na carta aos *Gálatas* e na carta aos *Romanos*. O facto de as cartas de Paulo não serem tratados de teologia, mas escritos de circunstância, explica porventura algumas das tensões que se notam no pensamento do apóstolo sobre a Lei. De facto, a Lei na teologia de Paulo é um dos temas neo-testamentários mais difíceis e também um dos mais estudados, sobretudo desde a Reforma. Nos últimos anos tem sido objecto de numerosíssimos estudos, alguns dos quais propõem conclusões relativamente originais. No entanto, os exegetas estão longe da unanimidade nesta matéria⁴⁹. Seja como for, o aspecto do pensamento de Paulo mais importante para o tema do presente estudo é claro e incontroverso. Por isso limitar-me-ei a assinalá-lo, sem me embrenhar nas discussões actuais.

O elemento central da teologia de Paulo, à volta do qual se organiza tudo o resto, é a convicção seguinte: a participação em Cristo pela fé é o único meio de justificação e de salvação. Se a justificação e a salvação só podem vir de Cristo, obviamente, não podem vir da Lei.

Vimos que, no modelo religioso judaico, a Lei era a garantia da fidelidade de Deus à aliança com o seu povo. Por parte dos judeus, a obediência à Lei era a condição necessária para permanecer no povo eleito e beneficiar assim da salvação. Paulo não só mantém a ideia da salvação, mas até insiste muito mais nela do que o judaísmo do seu tempo. No entanto, as suas concepções da salvação são diferentes. São ainda mais diferentes as suas concepções sobre os meios que permitem beneficiar da salvação. Ao passo que, para o judaísmo, a salvação era manter-se na aliança pela obediência à Lei e pela expiação, para Paulo a salvação é a passagem da escravatura à liberdade, da morte à vida, mediante a fé em Jesus Cristo. Contrariamente à tradição judaica, Paulo pensa que a Lei não pode desempenhar o mínimo papel em vista da salvação. "(...) se é pela Lei que vem a justiça, então Cristo morreu em vão" (*Gal.* 2,21).

Não se conhecem, na tradição judaica, antecedentes que expliquem a posição de Paulo. Por isso os exegetas discutem, sem chegar a acordo, sobre as razões que levaram Paulo a desqualificar a

Lei de modo tão radical⁵⁰. Sem pretender excluir outros factores, penso que a posição de Paulo em relação à Lei, simples corolário da sua convicção relativa ao papel salvífico de Cristo, está intimamente ligada à sua experiência pessoal, concretamente à sua conversão e à sua missão de apóstolo dos pagãos. Foi em Cristo que o fariseu Paulo encontrou a salvação. Paulo concluiu dessa sua experiência pessoal que só Cristo pode salvar. A sua experiência de apóstolo dos pagãos levou-o à mesma conclusão e, além disso, mostrou-lhe que a Lei não pode desempenhar qualquer papel na salvação em Cristo. Com efeito, se a salvação que Paulo anuncia também é para os pagãos, ela não se pode obter mediante a Lei, que era exclusiva de Israel. Se os pagãos são salvos sem a Lei, os judeus também o devem ser, pois há um só Deus, cheio de misericórdia para com todos, judeus e pagãos (cfr *Rom.* 3,28-30).

Ligada à desqualificação da Lei como meio de salvação está a redefinição que Paulo faz do povo de Deus. O povo de Deus, no qual se entra e permanece, não pelas obras da Lei, mas pela fé em Jesus Cristo, não se restringe a Israel, mas abarca também as nações. Contrariamente ao judaísmo, Paulo dissocia assim a Lei e a eleição. Em *Gal.* 3, faz isso, contrapondo a Lei do Sinai e a promessa/aliança feita por Deus a/com Abraão, na qual vê o anúncio do seu próprio evangelho, com os seus principais elementos, designadamente a justificação pela fé (*Gal.* 3,6 citando *Gen.* 15,6) e a bênção que Abraão será para as nações (*Gal.* 3,8 citando *Gen.* 12,3). Para Paulo, a promessa feita a Abraão realizou-se em Cristo (*Gal.* 3,16). Paulo faz notar que Deus fez a promessa a Abraão 430 anos antes de dar a Lei do Sinai (*Gal.* 3,17). A promessa feita a Abraão não é só anterior à Lei, mas também lhe é superior. Com efeito, continua Paulo, ao passo que a promessa foi feita directamente por Deus a Abraão, a Lei foi promulgada mediante anjos (*Gal.* 3,19)⁵¹. O seu papel terminou uma vez que a promessa feita a Abraão se realizou em Cristo (*Gal.* 3,14).

Por conseguinte, os que crêem em Jesus Cristo, judeus ou gentios, formam o novo povo de Deus, o Israel de Deus (*Gal.* 6,16). Fazem parte de uma nova aliança, que não está de modo algum ligada à Lei (cfr também *II Cor.* 3,6).

4.5. O MONOTEÍSMO

Vários estudos recentes mostraram a complexidade da concepção de Deus no judaísmo em geral e, em particular, nos dois últimos séculos da era pré-cristã e nos dois primeiros séculos da era cristã⁵². Simplificando ao máximo, pode dizer-se que a imagem de Deus no judaísmo foi sempre a de um monarca. Deus é rei da corte celeste. No entanto, na corte celeste há muitos outros seres poderosos, nos quais Deus nem sempre tem mão. Por outras palavras, Deus é o único objecto de adoração, mas não é o único ser divino.

Particularmente importante para a comparação entre o judaísmo e o cristianismo é o que poderia chamar-se a concepção 'binitária' de Deus, que existia, pelo menos, nalgumas correntes do judaísmo. Retomando a imagem régia, pode dizer-se que Deus tinha um vice-rei ou um primeiro-ministro que se ocupava, de maneira particular, dos assuntos de Israel. Podia tratar-se dum ser angélico ou de um ser humano mais ou menos divinizado. Essa personagem teve muitos nomes: Miguel, Gabriel, Iehoel, Henoc metamorfoseado em Metatron ou 'lavézinho', Melquisedec, Ancião dos Dias (*Dan.* 7), Sabedoria (*Prov.* 8,22-31; *Sab.* 9,4), Logos (Filão de Alexandria), Príncipe da Presença ou Príncipe da *torá*, etc. Algumas dessas personificações apareceram só mais tarde, mas as outras eram certamente já conhecidas no séc.I A.D.. É o caso do Ancião dos Dias, da Sabedoria, do Logos, de Miguel, de Melquisedec. É nesse contexto que deve situar-se o reconhecimento da divindade de Cristo pelos cristãos. A existência de uma figura divina subordinada a Deus não era surpreendente. O que deve ter sido muito surpreendente, isso sim, foi o facto de os cristãos afirmarem que essa figura era Jesus de Nazaré. A novidade não era o facto de os cristãos admitirem que Deus partilha o seu poder com outra pessoa, mas sim que o partilha com Jesus de Nazaré, condenado à morte e executado na cruz⁵³. Em contrapartida, o aparecimento da terceira pessoa é mais difícil de explicar, no contexto dessa concepção 'binitária' de Deus⁵⁴.

5. CONCLUSÕES

As sondagens que precedem mostraram que, relativamente aos pontos estudados, existem entre o cristianismo nascente e o judaísmo do séc.I A.D., que lhe serviu de matriz, algumas continuidades e muitas rupturas.

O cristianismo guardou as Escrituras judaicas, mas a leitura cristológica que fez delas, separou-o claramente de qualquer uma das formas do judaísmo contemporâneo, voltado para a *torá*.

O carácter messiânico de Jesus de Nazaré, fundamento do cristianismo, tem antecedentes, não no 'judaísmo comum' do séc.I A.D., mas sim nas doutrinas de alguns grupos particulares. O Messias/Cristo Jesus é, no entanto, muito diferente das imagens do Messias que tinham os ditos grupos. É também em grupos judaicos, mais ou menos periféricos que se encontram os antecedentes da forma particular que tomou o monoteísmo no cristianismo. No entanto, a teologia cristã é profundamente nova.

O cristianismo inutilizou, substituiu ou transformou completamente os outros 'pilares' do judaísmo que abordámos. O cristianismo fez do templo uma simples metáfora da Igreja, do cristão individual e do corpo de Cristo.

A Lei e a sua observância como meio de entrar e de permanecer no povo da aliança em vista da salvação cedeu o lugar a Cristo e à fé. A eleição abriu-se de modo a incluir todos aqueles que queiram entrar no povo da nova aliança pela fé em Jesus Cristo.

Francolino Gonçalves

NOTAS

- ¹ J.D.G.DUNN, *The parting of the ways: between judaism and christianity and their significance for the character of christianity*, Londres, SCM Press - Filadélfia, Trinity Press International, 1991.
- ² Sobre o judaísmo na Palestina no séc. I A.D., veja-se Christiane SAULNIER, *Histoire d' Israel. III. De la conquête d'Alexandre à la destruction du temple (331 a. C. - 135 a.C.)*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985; L.L GRABBE, *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Vol. II: *The Roman Period*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- ³ É o caso de S. Paulo (Act. 16, 37-39 e 22, 25-29).
- ⁴ Pode citar-se o caso da decisão do imperador Cláudio a favor dos judeus de Alexandria em 41 A.D. Flávio JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XIX, 280-285; P. Lond. 1912, publicado por V.A. TCHERIKOVER e A. FUKS; *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Vol. II, Jerusalem, The Magnes Press — Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1960, n. 153 (pp. 36-35). Sobre o Judaísmo na Diáspora, veja-se J. M. G. BARCLAY, *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE—117CE)*, Edimburgo, T & T Clark, 1996.
- ⁵ J. NEUSNER, W.S. GREEN e E. FRERICHS (eds) *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge University Press 1987, sobretudo pp. ix.xii; G. BOCCACCINI, *Middle Judaism: Jewish Thought 300 B.C. E. to 200 C.E.*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, pp. 18-21.

- ⁶ R. BAUCKHAM, «The Parting of the Ways: What Happened and Why», *Studia Theologica* 47, 1993, pp. 137-139.
- ⁷ E.P. SANDERS, *Judaism: Practice and Belief 63 BCE - 66 CE*; London, SCM Press — Filadélfia, Trinity Press International, 1992, pp. 45-314.
- ⁸ L.L. GRABBE, *An Introduction to First Century Judaism. Jewish Religion and History in the Second Temple Period*, Edimburgo, T & T Clark, 1996, pp. 111-112.
- ⁹ Pode ver-se uma apresentação e extractos da sua obra em VARIOS, *Flavius Josèphe. Un Témoin de la Palestine au temps des Apôtres* (Supplément au Cahier Évangile 36), Paris, Les Éditions du Cerf, 1981.
- ¹⁰ Dirigindo-se a um público de cultura helenística, F. Josefo chama-lhes “Filosofias” ou “Escolas filosóficas”.
- ¹¹ JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XVIII, 11-25 e *Guerra Judaica* II, 118-166.
- ¹² A sua identificação com os essénios foi, ultimamente, objecto de contestações, mas que não abalaram a opinião comum. Para uma apresentação geral de Qumran podem mencionar-se: F. GARCIA MARTINEZ e J.C. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Estructuras y Procesos. Serie Religión), Madrid, Editorial Trotta, 1993; J.C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids, Michigan, Wm B. Eerdmans, 1994. Há uma tradução portuguesa dos textos de Qumran em F. GARCIA MARTINEZ, *Textos de Qumran. Edição completa e fiel dos textos dos Documentos do Mar Morto*. Petrópolis, Vozes. 1995.
- ¹³ 11Q19 (Rolo do Templo)
- ¹⁴ F. GARCIA MARTINEZ, «The “New Jerusalém” and the Future Temple of the Manuscripts from Qumran», in F. GARCIA MARTINEZ; *Qumran & Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 9), Leiden, E.J. Brill, 1992, pp. 180- 213; É. PUECH, «Les Esséniens et le temple de Jérusalem», in J. - C. PETIT et alii (eds), «Oú demeures -tu?» (Jn 1, 38). *La maison depuis le monde biblique. En hommage au professeur Guy Couturier*, Montréal, Fides, 1994, pp. 263 - 287. Sobre este último ponto, A. CAQUOT, «La secte de Qumrán et le temple (essai de Synthèse)», *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 72, 1992, pp. 3-14, contesta a opinião comum. Segundo este exegeta, a comunidade de Qumran não se considerava a si própria como um templo espiritual, mas procurava só obter, mediante a sua expiação colectiva o que a piedade tradicional esperava do templo.
- ¹⁵ Está documentada a existência de todos os livros da Bíblia hebraica, excepto *Ester*. De alguns livros conhece-se a existência de vários exemplares. Os comentários seguidos (*pecharim*) tratam sobretudo dos livros proféticos e dos *Salmos*. Os comentários temáticos abarcam toda a Bíblia, sobretudo a *torá*, os livros proféticos e os *Salmos*.
- ¹⁶ cf. também 1Q28a (1Qsa - Regra da Congregação) 2, 12.19; 1QM (Regra da Guerra) 2, 1.7, 12; 10, 2; 15, 4.6; 16, 13; 18, 5; 19, 11; 4Q175 (4QTestimonia) 5-8.12. 14-20; (Regra da Guerra) 5,5 - 6; 11Q13 (11QMelch - 11QMelquisedec) 2,18 etc.
- ¹⁷ CD (Documento de Damasco) 12, 23-13, 1;14, 18-19, 10 - 11 e 20, 1. Entre os estudos mais recentes, pode ler-se M.G. ABEGG, Jr. , «The Messiah at Qumran: Are We still Seeing Double?», *Dead Sea Discoveries* 2, 1995, pp125-144.
- ¹⁸ Test. Simeão 7, 1-2; Test Judá, 1, 6; 21, 2-5; 24, 1- 6; Test. Dan.5,4.10; Test. Gad 8, 1; Test. José 19,4.11 - 12; Test. Benjamim 4, 2. Tradução espanhola em A. DIEZ MACHO (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones

- Cristandad, tomo V, 1987, pp. 29 - 158; tradução francesa em A.DUPONT - SOMMER & M PHILONENCO (eds), *La Bible. Écrits Intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris Gallimard, 1987, pp. 817 -944.
- ¹⁹ Mt 3, 1-17; Mc 1, 1-11; Lc 3, 1-22.
- ²⁰ F JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XVIII, 116-119.
- ²¹ J. D. PURVIUS, «The Samaritans and Judaism», in R. A. KRAFT e G. W. NICKELSBURG (eds), *Early Judaism and Its Modern Interpreters*, Atlanta, GA, Scholars Press, 1986, pp. 81-98.
- ²² F. DEXINGER, «Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example», in E.P. Sanders (ed.), *Jewish and Christian Self - Definition*, vol 2, London, SCM Press, 1981, pp 88-144.
- ²³ R. A. HORSLEY e J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*, San Francisco, Harper & Row, 1985.
- ²⁴ F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XVIII, 1-10.
- ²⁵ F. JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XVIII, 11-23.
- ²⁶ F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, VII, 253-262.
- ²⁷ F. JOSEFO, *Guerra Judaica*, IV, 135-161.
- ²⁸ 44-46 (?) A.D..
- ²⁹ F JOSEFO, *Antiguidades Judaicas* XX, 97-98.
- ³⁰ Este texto chama "sicários" aos sequazes do Egípcio.
- ³¹ 52-60 A. D.
- ³² R.A. HORSLEY, «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», *Catholic Biblical Quarterly* 46, 1984, pp. 471 - 495; IDEM, «Like One of the Profets of Old»: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», *Catholic Biblical Quarterly* 47, 1985, pp.435-463.
- ³³ Tradução espanhola em A. DIEZ MACHO (ed.) *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristandad, tomo III, 1982, pp.23-57; tradução francesa em A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENCO (eds), *La Bible. Écrits Intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1987, pp. 953 - 992.
- ³⁴ A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENKO (eds) *Op.cit.*, pp.1399-1465.
- ³⁵ P BOGAERT, *L'Apocalypse de Baruc. Introduction, traduction du syriaque et commentaire* (Sources Chrétiennes 144-145), Paris, Les Éditiones du Cerf, 1969; A. DUPONT-SOMMER & M. PHILONENKO (eds), *Op. cit.*, pp. 1479- 1557.
- ³⁶ A palavra Messias vem directamente do latim *Messias*, simples transliteração do grego *Messias*, o qual, por sua vez, é uma transliteração helenizada do hebraico *hamasiah*, ou do haramaico *mesiha*, "ungido, untado, besuntado". Na Bíblia grega (LXX) esses termos foram normalmente traduzidos por *khristos*, "esfregado, friccionado" ou "usado como unguento, como bálsamo". O latim transliterou *khristos* em *khristus*, de onde veio Cristo. Messias e Cristo têm, por conseguinte, a mesma etimologia. Mas, ao passo que Messias é uma transliteração da palavra hebraica /aramaica, Cristo é uma transliteração da palavra grega equivalente.
- ³⁷ Sobre esta questão, veja-se M. I. ALVES, *Ressurreição e fé pascal*, Lisboa, Edições Didaskalia, 1991.
- ³⁸ Assim o consideravam os outros judeus (*Act* 24, 5. 14; 28, 22). Os discipulos de Jesus de Nazaré eram chamados Nazoreus / Nazarenos, no mundo de expressão semítica; cristãos, no mundo de expressão grega (*Act* 11, 26).
- ³⁹ Admitia-se, habitualmente, que existia um grande número de "Tementes de Deus", talvez milhões. Um estudo mais atento da onomástica das inscrições encontradas nas antigas sinagogas levou a concluir que o seu número devia ser bastante

- reduzido. Pode ver-se J. MURPHY-O' CONNOR, «Lots of God-Fearers? Theosebeis in the Aphrodisias Inscription», *Revue Biblique* 99, 1992, 418-424.
- ⁴⁰ TAYLOR, *Les Actes des deux apôtres. V. Commentaire historique* (Act. 9, 1-18, 22) (Études Bibliques 23), Paris, J. Gabalda, 1994, pp 58-70.
- ⁴¹ R.E. BROWN, «Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but Types of Jewish / Gentile Christianity», *Catholic Biblical Quarterly* 45, 1983, pp. 74-79.
- ⁴² Em relação às Escrituras, há semelhanças entre o cristianismo e a comunidade de Qumran. Com efeito, embora privilegie a *torá*, a comunidade de Qumran tem um grande interesse pelo resto das Escrituras, onde lê o anúncio de si própria.
- ⁴³ R. J. MCKELVEY, *The New Temple: The Church in the New Testament*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- ⁴⁴ *Gal 2*, 9 refere-se a Santiago, Pedro e João como aqueles que eram “tidos como colunas”. O texto apresenta a Igreja de Jerusalém sob a imagem de um edifício, do qual os apóstolos são as colunas. Tratar-se-á de um edifício qualquer ou, precisamente, do novo templo, que é a Igreja (cf. *Apoc 3*, 12) ? Neste último caso, a metáfora do templo para designar a Igreja, poderia ter tido origem em Jerusalém.
- ⁴⁵ Em *Gal. 2*, 1, Paulo afirma que em 14 anos só foi uma vez a Jerusalém. Segundo *Act. 21*, 20-26, foi só por conveniência e a pedido dos chefes da igreja de Jerusalém que Paulo participou no culto do templo.
- ⁴⁶ B. ISSAC e A. OPPENHEIMER, «The Revolt of Bar Kokhba: Ideology and Modern Scholarship», *The Journal of Jewish Studies* 36, 1985, pp. 33-60, sobretudo pp. 47-49.
- ⁴⁷ R. BAUCKHAM, « The Parting of the Ways: Wat Happened and Why», *Studia Theologica* 47, 1993, pp. 135-151.
- ⁴⁸ E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Londres, SCM Press, 1977.
- ⁴⁹ Podem ver-se os estados da questão dados por D. LUCIANI, «Paul et la Loi», *Nouvelle Revue Théologique*, 115, 1993, pp. 40-68; Odette MAINVILLE, «La justification par la foi et la loi dans les études pauliniennes contemporaines», in M. GOURGUES e L. LABERGE (eds), “De bien des manières”. *La recherche biblique aux abords du XXIe siècle* (Lectio Divina 163), Montréal, Éditions Fides — Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, pp. 365-390; C. J. ROETZEL, «Paul and the Law: Whence and Whither», *Currents in Research: Biblical Studies* 3, 1995, pp. 247-275.
- ⁵⁰ D. LUCIANI, *Op. cit.*, pp. 53-61.
- ⁵¹ Paulo apoia-se sobre tradições a que se referem também *Act 7*, 38.53 e *Heb 2*, 2.
- ⁵² Por exemplo, A.F. SEGAL, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity 25), Leiden, E.J. Brill, 1977; D.J. HALPERIN, *The Faces of the Christ. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (Texte und Studien zum Antiken Judentum 16), Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988; L. W. HURTADO, *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Filadélfia, Fortress Press — Londres, SCM Press, 1988; P. HAYMAN, «Monotheism — A Misused Word in Jewish Studies?», *Journal of Jewish Studies* 42, 1991, pp. 1-15.
- ⁵³ C. ROWLAND, «Moses and Patmos: Reflections on the Jewish Background of Early Christianity», in J. DAVIES et alii (eds), *Words Remembered, Texts Renewed. Essays in Honour of John F. A. Sawyer* (Journal for the Study of the Old Testament Series 195), Sheffield Academic Press, 1995, p. 295 (280-299).
- ⁵⁴ P. HAYMAN, *Op. cit.*, p. 15.

IGREJA: TRADIÇÃO E INOVAÇÃO

OS SABERES DA IGREJA OU UMA PROPOSTA AOS DESAFIOS LANÇADOS PELA NOVA EVANGELIZAÇÃO DE JOÃO PAULO II

JOÃO PAULO II E A MODERNIDADE

O pontificado actual foi inteiramente consagrado à tarefa da *nova evangelização* dum mundo que deixou de ser cristão, ou que nunca o foi, e deixa-nos em herança um conjunto de documentos, por vezes muito importantes, nos quais o magistério romano reafirma com vigor um grande número de verdades e de princípios, aos quais não cede em circunstância nenhuma. João Paulo II, fiel à prática dos seus predecessores, tratou muitas vezes da Doutrina social da Igreja: *Laborem Exercens* em 1981, *Sollicitudo Rei Socialis* em 1988, *Centesimus Annus* em 1991. Consciente dos novos problemas que a Igreja encontra na sua "missão" junto dos povos que não partilham das suas tradições e da sua cultura, publicou, no fim de 1990, um longa encíclica *Redemptoris Missio*. Contudo, a sua contribuição mais importante, e por vezes a menos bem recebida, diz respeito no essencial à expressão da fé católica, no contexto duma sociedade secularizada, que já não olha para Roma para saber o que se deve dizer ou pensar.

No espaço de alguns anos, houve tempo para publicar o *Catecismo da Igreja Católica* (1992) - o último com semelhante ambição mas de menor amplitude, fora publicado em 1566 e o próprio Concílio Vaticano II não se quis comprometer nessa via - a encíclica *Veritatis Splendor* (1993) "sobre algumas questões fundamentais do ensino moral da Igreja", a "Carta às Famílias" (1994), a encíclica *Evangelium Vitae* (Março de 1995) e dois meses mais tarde, *Ut Unum Sint* consagrada ao ecumenismo.

Um dos traços comuns de todos estes documentos papais é a crítica, por vezes muito acérrima, da modernidade e do seu projecto de civilização. Convém portanto lembrar qual a natureza e os princípios da modernidade que João Paulo II e outras autoridades da Igreja explícita ou implicitamente condenam.

A modernidade dum sociedade reconhece-se essencialmente no lugar que ela outorga, e em todos os registos da actividade humana à autonomia do sujeito, quer dizer à capacidade que teria cada indivíduo de determinar, em consciência, as orientações que entende dar à sua própria vida. Quer também significar que os indivíduos sujeitos têm a capacidade de definir, debatendo publicamente com outros indivíduos sujeitos - os cidadãos - , as orientações da sociedade na qual eles vivem. Numa tal sociedade, que é necessariamente uma sociedade diferenciada e pluralista, nenhuma instituição pode pretender impor ao conjunto dos indivíduos e do corpo social um código de sentido global. Numa tal sociedade, o sentido da acção, individual e colectiva, não cai do céu: é individual e colectivamente construída. É este o *ethos* da nossa modernidade democrática. Mas na realidade da vida e do quotidiano, a incarnação destes princípios é sempre problemática, e a incerteza estrutural das sociedades modernas submetidas ao imperativo da mudança, incerteza agravada pela crise económica e pelos reordenamentos políticos que marcam este fim de século, inibe, de modo por vezes dramático, as capacidades individuais e colectivas para produzir significantes indispensáveis à orientação da acção no mundo. Mas esta crise do sentido, que alguns vivem de modo muito agudo ou aflitivo, não quer dizer que “os códigos de sentido - chave na mão” (e particularmente os códigos religiosos do sentido), que prevalecem numa sociedade governada pela tradição, encontrem ou tenham pertinência social generalizada. Quando muito podem seduzir grupos ou indivíduos que deles se apropriam de modo voluntário. Os indivíduos que procuram, através de várias tentativas, as referências numa sociedade complexa e incerta não estão dispostos, na sua grande maioria, a colocarem-se sob o jugo securisante dum discurso de autoridade, que lhes fixaria, em seu nome, através dum bateria de interditos, o que é bom e mau para eles. Reclamam um sentido, mas não querem que lhes ditem normas.

O que chama a sua atenção, pelo contrário, na incerteza em que se encontram, são os indivíduos que testemunham pessoalmente

os valores que são importantes para eles, e que mostram de modo concreto, que é possível vivê-los. A única autoridade que se impõe, quando as referências oficiais vacilam e quando os grandes sistemas ideológicos estão desvalorizados, é a autoridade que se reconhece aos “sujeitos autênticos”, às “testemunhas de sentido”, através dos quais a norma, em vez de se impor do exterior, se atesta de modo pessoal.

O culto da *performance* (*proeza, ousadia*), o ideal de passar os limites e a especularização da vida pública contribuem para o impacto único dos modelos de sentido que se manifestam nos mais variados domínios da vida contemporânea.

Em França, na primavera de 1995, a condenação do Bispo Gaillot, destituído da sua diocese, é um caso paradigmático para análise das dinâmicas na sociedade contemporânea. A reação colectiva que se exprimiu por ocasião da sua destituição foi tanto mais viva, quanto a decisão romana provocou a conjugação explosiva da cultura moderna do indivíduo - rejeição dos discursos de autoridade, valorização das testemunhas do sentido - que se desenvolvem em conjunto, mas sem que um laço explícito seja normalmente estabelecido entre os dois, quer na Igreja quer na sociedade.

Numa sociedade onde a autonomia do sujeito constitui o eixo a partir do qual se organiza o reconhecimento colectivo dos valores que têm sentido, o interdito romano dá crédito à testemunha de sentido; a testemunha de sentido desqualifica a autoridade que o condena.

“O ÚLTIMO PAPA”

João Paulo II terá naturalmente um sucessor. Mas isso não impede que João Paulo II seja também um “último papa”. Quer dizer, naquele sentido que foi o último a quem foi possível fazer crer a tripla afirmação da universalidade, da autoridade e de uma norma valendo para todos e com o significado dum sentido universal. Este é um dos paradoxos do impacto da globalização em curso na vida da Igreja.

Numa das últimas encíclicas, *Evangelium Vitae*, o papa lavrou sobre a sociedade actual - a da modernidade - um juízo onde muitos se reconhecerão: “Multiplicam-se e agravam-se as ameaças

contra a vida das pessoas e dos povos”; “panorama inquietante”; “sintoma preocupante”; “resultado dramático”. Com este conjunto de afirmações, a encíclica, desde as primeiras páginas dá o tom: desqualificação sombria, com acentos apocalípticos de “sociedades e de culturas fortemente marcadas pela cultura da morte. João Paulo II não esconde uma certa angústia. “Face às ameaças inumeráveis e graves que pesam sobre a vida no mundo de hoje, pode-se ficar como que esmagado pelo sentimento duma impotência da qual não há saída. Será assim? *“Estaremos perante uma cultura de morte, como pretende a “Evangelium Vitae” ? Ou lendo as coisas de maneira menos condenatória , estaremos dentro de uma “cultura de vida”, embora marcada pela soma terrível das contradições que caracterizam a história do homem?* (Alfredo Margarido).

ESTRATÉGIAS PAPAIS PARA A NOVA EVANGELIZAÇÃO COMPENSAÇÃO PROFÉTICA E ANTICIPAÇÃO MILENARISTA.

Vejamos qual a resposta do papa. Qual a sua estratégia para a inovação na tradição? E quais os limites das estratégias de reconstituição da exterioridade da Igreja e do mundo?

A intervenção, própria de João Paulo II, levou a uma recomposição das relações entre o religioso e o político. A confrontação que opõe no terreno as correntes conciliaristas que promovem uma abertura ao mundo e as correntes que veiculam uma desconfiança reforçada contra o mundo moderno, articulam o conflito teológico antigo entre dois modelos de catolicismo, no confronto com a própria modernidade.

Contudo, deve-se observar que esta indeterminação, característica da sociedade de fim de século, não deriva sobretudo duma conjuntura particular, que neste caso seria a do desmoronamento do mundo comunista. Marca também uma face irreversível da nossa modernidade: o que esta conjuntura revela, com efeito, e de modo percutante, é que a sociedade moderna transformou-se por completo numa sociedade da comunicação, na qual, quem estiver fora dos processos de intercâmbio através dos quais se constitui, à escala internacional, uma opinião pública que determina o que é desejável e justo, tolerável ou intolerável, nenhuma instância exterior terá, doravante, o poder de indicar à sociedade as normas que a regem e o horizonte que a pode mobilizar. É neste

ponto que a dramatização dos impasses da modernidade desenvolvidos por João Paulo II, - crítica que exerce uma atração indiscutível sobre indivíduos à busca de referências num mundo instável - esbarra contra o muro duma cultura democrática cujo primado não é, no entanto, posto em causa no conjunto das sociedades ocidentais.

A encíclica *Evangelium Vitae* de 1995 acentua de modo catastrófico a denúncia das autonomias modernas: a democracia que, segundo João Paulo II, deriva inelutavelmente - por falta duma referência ao transcendente - para a ditadura perniciosa da opinião, assim como o universo dos meios modernos de comunicação são expressamente associados à “cultura de morte”, que conduz a humanidade à sua perda.

Num contexto global que desestabiliza inelutavelmente o regime de autoridade sobre o qual o sistema romano se construiu e na base do qual continua a funcionar, a Igreja de João Paulo II tenta reconstruir a relação de exterioridade da Igreja com o mundo, necessária à sobrevivência deste regime, desenvolvendo, de forma complementar, duas estratégias que se podem tipificar de forma ideal do seguinte modo .

A primeira é a da *compensação profética*: se a Igreja não é escutada, não é porque o seu discurso esteja inadaptado, mas sim porque é um discurso profético, que incarna, *a contrário*, por definição, as tendências e as expectativas da opinião.

O papa sabe que está na “contra-corrente”.

A segunda estratégia é a da *antecipação messiânica* que projecta, num futuro radicalmente transformado um mundo novo no qual a plausibilidade da mensagem da Igreja poderá ser plenamente restituída.

Sociólogos e teólogos, pelo menos alguns, insistem na precaridade destas estratégias. Mas como explicar que o papa tão habilmente se imponha ao mundo desta forma? No fim do ensaio que temos estado a citar, *Danièle Hervieu-Léger*, propõe a seguinte interpretação. O papa jogando, ao mesmo tempo, na posição de autoridade hierárquica que ocupa e no carisma pessoal que o inscreve, ele próprio e com bastante eficácia, no número das “testemunhas do sentido”, conseguiu, até certo ponto, conjurar a tensão entre uma estratégia de antecipação messiânica , que postula

uma recuperação do sentido e a norma, e uma estratégia de compensação profética que atesta (desejada ou não) a disjunção de facto do sentido e da norma.

OUTRAS ESTRATÉGIAS DE RESPOSTA A UMA SOCIEDADE SEM PROJECTO

Ninguém pode ocultar ou ignorar a gravidade da situação que nós, cristãos, vivemos actualmente. Para muitos, a interrogação está em saber se devemos fazer coro com o papa na condenação sem tréguas da cultura democrática ou se existem outras formas de nos situarmos no contexto das culturas dominantes no mundo ocidental. Recordemos sucintamente essas culturas dominantes no mundo

A) Uma cultura do sem sentido e da insignificância. Exprime-se no lúdico a todo o momento. A Era do Vazio; o niilismo pacífico.

B) Uma cultura do hiper-sentido. Um sentido único e maciço é dado e imposto, saturando todo o espaço, e fechando qualquer possibilidade de abertura e de interrogação.

Dogmatismos, integrismos, sectarismos fundamentalismos nas suas diferentes versões políticas, religiosas e culturais.

C) Uma cultura do sentido como um campo a cultivar - como proposta a decifrar pelos caminhos singulares de cada significado, um a um, descobertos e revelados.

“Existe um sentido, a cada um de o descobrir no que lhe diz respeito, pelo trabalho do espírito que lhe é próprio, no campo de significados que lhe é único, no campo que lhe é oferecido .

Eis um campo, eis a água, a terra, o fogo, eis como é feita a minha casa: eis como vivi aí, vivo e viverei. A vocês pertence construir a vossa casa e a vossa existência própria, segundo a vossa verdade singular que descobristes.

É como um pai que deixa um campo em herança, mas também a representação, que orientou e animou a sua vida e ainda a afirmação de que essa tem um sentido descoberto ao longo da vida.

Esta cultura do sentido herdado mas não imposto é uma herança que se pode aceitar ou recusar, reutilizar, reinventar segundo o seu próprio desejo e apropriá-la.

A diferença entre estes três modos de cultura está no facto de que, entre o sentido negado e o sentido imposto, só o sentido aceite como herdado implica ou supõe o respeito da distinção entre si-próprio e os outros.

OS SABERES DA IGREJA - ESBOÇO DUM PARADIGMA

Como nos prepararmos a viver teologicamente nessa sociedade democrática, pluralista e sociedade da informação por excelência? Como viver numa cultura herdada e não imposta? Mas também sociedade do saber e dos saberes, na perspectiva de Peter Drucker, o mestre da gestão.

Há uma noção e uma prática do saber nas ciências de gestão, assim como uma noção e uma prática dos saberes na pedagogia, que os cristãos deviam interrogar quando pretendem viver cristãmente nas suas comunidades. Ou seja como passar do saber doutrinal da Igreja aos saberes das comunidades e dos cristãos. Temos de deixar o sentido dado e imposto por via da autoridade, segundo o qual - a Igreja sabe tudo da pena de morte, da sexualidade, da vida e da morte - à aceitação do diálogo com o outro na busca dos saberes, que hão de tornar possível viver a Sabedoria anunciada desde sempre.

Serão amanhã os católicos, pós-materialistas, no sentido criado por Ron Inglehart, a saber: praticantes da palavra escrita, defensores ecológicos, preferindo o cuidado do ambiente ao produtivismo cego; anti violentos; valorizadores da cultura e do saber; praticantes democráticos; promotores da beleza e da estética no seu habitat?

Dando lugar à experiência, ao diálogo, aceitarão até a “morte do sentido”?

EXÍLIO DO SENTIDO

“O sentido total seduz, mas também divide: os mundos estão comprometidos numa guerra sem fim. Ora, o acontecimento crístico, para lá dos universos particulares, chama os “homens de todas as raças, línguas, povos e nações” (Ap 5:9) à comunhão; reduz assim a zero as pretensões do sentido à perenidade: os reinos

humanos do sentido não têm as promessas da vida eterna. Contrariamente ao homem que o produz, o qual é de facto herdeiro das promessas de Deus, o sentido está marcado de finitude , está destinado à morte.

.....
 A Palavra de Cristo não trabalha para a instituição dum sentido, mas leva-o a situar-se numa dinâmica criadora e instituinte duma relação com Deus e com o próximo. É este um dos aspectos, e não dos menos importantes, da provocação evangélica. Assim, um projecto, que tivesse como objectivo fixar o sentido como sendo de Deus, não se poderia reivindicar do Evangelho. É por isso que o adjectivo “cristão” é de difícil manuseamento.

.....
 A boa nova de Cristo, morto e ressuscitado, não passa pela aterradora perspectiva da eternização dos mundos humanos do sentido, mas antes no reconhecimento de que, onde o sentido se esboroa, só o amor tem razão de ser: será a páscoa do sentido.”
(Pascal Marin - Le Crist , la vie et la mort du sens).

Luis França

BIBLIOGRAFIA DE APOIO

- JOÃO PAULO II, (1995), *O Evangelho da Vida*, Roma
 René LUNEAU et Patrick MICHEL,(1995), *Tous les chemins ne mènent plus à Rome*
 Paris, Albin Michel
 Peter DRUCKER, (1993), *Sociedade pós-capitalista*. Lisboa, Difusão Cultural
 La société sans projet ou l'exil du sens (Juin 1996) - *Lumière et Vie* n° 228
 LUÍS DE FRANÇA, Coord. (1993) - *Portugal, Valores Europeus, Identidade Cultural*
 Lisboa, I.E.D.
 O Saber das crianças (1996) - Cadernos do ICE 3, Setúbal

A MULHER NA TRADIÇÃO DO NT

RECUPERAR SÓ A INOVAÇÃO ORIGINAL?

Após o sábado, ao raiar do primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria, vieram ver o sepulcro (...). O Anjo, dirigindo-se às mulheres, disse-lhes: «Não temais! Sei que procurais Jesus, o crucificado. Ele não está aqui: ressuscitou, conforme havia dito (...). Ide já contar aos discípulos que Ele ressuscitou dos mortos e que Ele vos precede na Galileia. Ali o vereis» (...). Elas, partindo depressa do túmulo, com medo e grande alegria, correram a anunciá-lo aos seus discípulos. E eis que Jesus veio ao seu encontro: «Alegrai-vos!» Elas, aproximando-se, abraçaram-lhe os pés, prostando-se diante dele. Então, Jesus disse: «Não temais! Ide anunciar a meus irmãos que se dirijam para a Galileia; lá me verão» (Mt. 28,1-10).

Com algumas variantes, todos os evangelistas (cf. Mc. 16, 1-10; Lc. 24, 1-10; Jo. 20, 1-2.11-18) referem a primazia das mulheres no anúncio da Ressurreição. É, no entanto, Mateus que mais explicitamente aponta as mulheres como as *enviadas* (feitas *apóstolas* por Jesus ressuscitado) a formar o primeiro núcleo do que, hoje, chamamos Igreja, isto é, elas foram *mandatadas* para congregar, em nome de Jesus, os discípulos e amigos dispersos.

De facto, só elas reuniam todas as condições para continuar o Movimento de Jesus: seguiram-nO desde a Galileia (Mc. 15,41 e

par.; cf. Lc. 8,1-3); impediram a ruptura entre Jesus e o seu discipulado no momento da prisão e morte¹. Só elas *foram testemunhas* de tudo: não só da vida e da prisão (como eles), mas também da morte e sepultamento. Aliás, elas mantiveram-se discípulas mesmo do Jesus morto e sepultado. É assim que Mateus as apresenta: *sentadas* (posição de discípulo: cf. Act. 22,3) em frente do sepulcro (Mt. 27,61). Só elas podiam confirmar que se tratava, efectivamente, de ressurreição, de poder de Deus e não de uma fraude. Só elas podiam, em primeira mão, proclamar o *Kerigma*²: *O Crucificado, que passou entre nós fazendo o bem, ressuscitou, está vivo no meio de nós!*

Deve ter sido muito intensa e fundamental a acção das mulheres no primeiro período da Igreja, para que os autores dos quatro evangelhos não deixem de referir isso mesmo (de forma mais ou menos velada), quando era costume não *contar mulheres e crianças* (M. 14,21; 15,38)³.

A visibilidade da mulher na Igreja, suscitada pela prática de Jesus de Nazaré, não resistiu muito tempo (3 gerações?) às forças sócio-culturais dominantes, a tal ponto que, hoje, apenas a podemos pressentir, tentando ler o muito que foi omitido no pouco que chegou até nós.

Contudo, antes disso, convém referir que, à medida que iam nascendo, as comunidades organizavam-se segundo modelos do mundo contemporâneo. Assim, na Palestina, nomeadamente em Jerusalém, copiaram o modelo da sinagoga: um grupo de *anciãos* (presbíteros) liderava a comunidade (cf. Act. 15, 2-23); na gentilidade, adoptaram a estrutura das *livres associações* (*collegia, ekklesia*), muito vulgares num ambiente de grande migração, como era o do Império Romano: eram as chamadas *Igrejas domésticas* com os seus patronos (homens e mulheres, cf. 1Cor. 16,15-18 e 1,11; Rm. 16,1-12; Act. 16,14-15). Reuniam-se na casa destes para ouvirem a pregação e partilhar da mesa social e eucarística⁴.

Nestas comunidades, com os seus patronos/as não havia hierarquias. Ainda não tinham esquecido a recomendação do Senhor: *Quanto a vós, não permitais que vos chamem "Rabi", pois um só é*

o vosso Mestre e todos vós sois irmãos. A ninguém na terra chameis "Pai", pois um só é o vosso Pai, o celeste. Nem permitais que vos chamem "Guias", pois um só é o vosso guia, Cristo. Antes, o maior dentre vós será aquele que serve (Mt. 23,8-11). Faziam a experiência do poder criador do Espírito que lhes dava a vida em abundância (Jo. 10,10); faziam a experiência da presença de Deus uns entre os outros e uns mediante os outros; faziam a experiência da presença de Cristo, reunindo-se em seu nome (Mt. 18,20).

Se diferença havia, no interior da comunidade, apenas se verificava na existência dos diferentes ministérios necessários à vida do próprio grupo. Ministérios que não eram os mesmos em todas elas e em todos os tempos.

No início da igreja em Jerusalém, conhecia-se apenas o *serviço da Palavra*. A determinada altura, a comunidade sente a necessidade de um outro ministério, não previsto até então, e são escolhidos sete para o *serviço das mesas*, vulgarmente chamados *diáconos* (Act. 6,1-6). Só que encontramos dois destes diáconos não no *serviço das mesas*, mas no *serviço da Palavra*: Estevão morre porque as autoridades do Templo de Jerusalém não gostaram da sua pregação (Act. 7) e Filipe anuncia *a palavra de boa nova* na Samaria (Act. 8). Filipe é também designado evangelista (Act. 21,8).

Em Corinto, conhecem-se os ministros: apóstolos, profetas e doutores, assim como os ministérios das curas/milagres, da comunhão fraterna, do governo e o de falar diversas línguas (1Cor. 12,28-30). Em Roma, existem a profecia, o serviço, o ensino, a exortação, a partilha dos bens, a presidência e o exercício da misericórdia (Rm. 12,6-8). Em Antioquia, fala-se apenas de dois tipos de ministro: profetas e doutores (Act. 13,1), enquanto em Éfeso são conhecidos os apóstolos, os profetas, os evangelistas, os pastores e os mestres (Ef. 4,11)⁵, mas os fundamentos são apenas os apóstolos e os profetas (Ef. 2,20). As Cartas a Timóteo (3ª geração) apresentam o ministério do governo exercido pelo *episcopos* (1Tm. 3,1-8) e o da presidência pelo *presbítero* (1Tm. 5,17-25). Fala, ainda, dos diáconos/diaconisas, embora não possamos saber qual o seu ministério concreto (1Tm. 3,8-13)⁶. Nesta comunidade e na de Tito, a igreja já não é designada como *collegia*, mas como *casa de*

Deus (oikos: 1Tm. 3,15), sendo o episcopos o paterfamilias (Tt. 1,7) e que ocupa um lugar, não de serviço, mas de poder, de status, à semelhança do paterfamilias do mundo greco-romano.

Passemos, então, à leitura dos textos do Novo Testamento que falam de mulheres concretas.

Segundo os *Sinópticos*, a primeira mulher⁷ que tem um contacto directo com Jesus é a sogra de Pedro, curada da febre (Mc. 1, 29-31 e par.). Esta doença atribuída a causas de ordem não natural (Lv. 26,16; Dt. 28,22), a forma da cura e a sua (dela) atitude consequente, evoca a fé na Ressurreição (cf. Mc. 9,27; Mt. 9,25; 16,21; 17,23; 20,19; 26,32; 28,6; Act. 3,15; 13,37; 1Cor. 15,4) e a atitude de serviço de quem entra no discipulado de Jesus, não só durante o seu ministério terreno, mas, também e principalmente, nas comunidades pós-pascais: *levantou-se* (ressurreição / posição do apóstolo/a) e *pôs-se a servir (diakonia)*⁸.

Seguem-se dois casos muito curiosos, embora Lucas tenha já referido, explicitamente, que um grupo de mulheres fazia parte do séquito de Jesus, *servindo* (Lc. 8,1-3). Um acontece na sequência do outro: pedem a Jesus que vá curar uma menina de 12 anos e, durante o caminho, cura uma mulher que há 12 anos deveria ter perdido o *estigma* de mulher que a tornava impura permanentemente (Mc. 5, 21ss e par.). São duas mulheres: uma encontra a morte no início da interdição, no facto de se tornar mulher, e outra continuava a permanecer na morte, pois nunca mais saía dessa interdição, sendo impura e tornando impuro tudo o que tocasse (Lv. 15,19ss). Jesus traz as duas mulheres à vida. Curando-as, mostra que a impureza nada tem a ver com funções biológicas (cf. Mc. 7,14-23; Mt. 15,10-20).

Estes dois episódios ligados ao anterior (*levantando* a sogra de Pedro e a menina e *confirmando* a outra com a fórmula baptismal: *a tua fé te salvou, vai em paz*) abarcam toda a vida de mulher sem interdições para o serviço do Reino.

Marcos e Mateus referem o pedido de uma mulher estrangeira (Mc. 7,24-30; Mt. 15,21-28) que, tendo em conta a sua localização nos respectivos evangelhos (entre as duas multiplicações), fala da

abertura da missão de Jesus aos gentios. É uma mulher com a sua capacidade de alargar o horizonte a partir do mesmo ponto de vista que o restringia, que *justifica* essa abertura. Ela *desperta* Jesus para o âmbito universal da sua missão.

Marcos e Lucas narram o episódio da viúva deitando o seu óbolo nos cofres do Templo (Mc. 12,41-44; Lc. 21,1-4). É fundamental não o isolar do seu contexto dado pelos versículos anteriores (Mc. 12,38-40; Lc. 20,45-47). Não é mais do que a ilustração do perigo para o qual alertava os seus discípulos, nomeadamente, os que desempenhavam funções dentro da comunidade: exploração religiosa das pobres viúvas por parte dos dirigentes, que encorajavam as pessoas a dar todos os seus bens a instituições religiosas.

Marcos, Mateus e João, no início da última etapa terrena de Jesus - prisão e morte - mostram uma mulher profeta (Mc. 14,3-9; Mt. 26,6-13; Jo. 12,1-8). Reconhece Jesus como o Cristo, o Messias, antes da ressurreição. A unção de Jesus é prenúncio da sua ressurreição: não haverá tempo nem lugar para os unguentos habituais da sepultura. Onde quer que esta Boa Nova seja proclamada, lembrareis - diz Jesus - que foi uma mulher a profetizá-la (depressa a Igreja esqueceu esta recomendação!).

Exclusivo de Lucas é o episódio de Marta e Maria (Lc. 10, 38ss). Episódio, normalmente apresentado como referência da vida activa (Marta) e da vida contemplativa (Maria). Esta interpretação não me parece correcta porque anacrónica. Não faz sentido falar em termos de vida activa e contemplativa no contexto das comunidades cristãs das primeiras gerações. No entanto, é capaz de fazer sentido falar de tarefas próprias de homens e tarefas próprias de mulheres.

Havia, nesse tempo, uma corrente rabínica que dizia ser preferível queimar a Torah do que entregá-la à guarda de uma mulher; ensinar a lei à sua filha é como ensinar-lhe luxúria. Jesus não só não aceita essa corrente como vai mais longe: louva aquela que é capaz de romper as barreiras culturais para conseguir o que verdadeiramente tem interesse (cf. Lc. 12,29-31; Mt. 6, 31-33). No Reino que Jesus vem estabelecer não há tarefas próprias de homens

e tarefas próprias de mulheres: todos (eles e elas) são chamados a *escutar e a pôr em prática a sua Palavra* (Lc. 8, 15; Mc. 4,20; Mt. 13, 23), todos (eles e elas) são chamados a servir (Jo. 13,15-17; Lc. 22, 25-27; Mt. 20,25-27; Mc. 9,35; 10,42-45).

De facto, Maria está sentada aos pés de Jesus⁹ a ouvir a palavra enquanto Marta se indigna porque a sua irmã se colocou no lugar *próprio* do homem e não se importava com as tarefas *próprias* da mulher. A repreendida foi a Marta! *Marta, Marta, andas agitada com muitas coisas quando uma só é importante* (Cf. Lc. 12,29-31; Mt. 6, 31-33). *Maria compreendeu isso e não lhe será tirado*, diz-lhe Jesus¹⁰.

É também exclusivo de Lucas a cura, em dia de sábado na sinagoga, de uma mulher recurvada (Lc. 13,10-17). Não podia glorificar a Deus, não podia observar o sábado como verdadeira filha de Abraão (Ex. 20,8; 31,12-17; 35,1-3; cf. Gn. 2,3). A opressão religiosa impedia-a de atingir a plenitude (santidade) pretendida na Criação. Estar presa há 18 anos (6x3) evoca o tempo da Criação (*Deus viu que era bom, muito bom*: Gn. 1, 10.12.18.21.25.31). Esta mulher experimentou o poder de Deus através de Jesus que viera para libertar os prisioneiros (Lc. 4,18-19). Foi-lhe aberto o acesso existencial ao Reino de Deus já presente no meio de nós (Lc. 17,21).

E ainda a *pecadora arrependida* (Lc. 7,36-50) que, embora possa fazer lembrar a *Unção em Betânia*, relatada pelos outros evangelistas e que Lucas omite, é totalmente diferente. Inscreve-se na linha do perdão dos pecados e mostra a misericórdia de Deus (Lc. 6,36).

João, pelo lugar que dá às mulheres na estrutura do seu evangelho, diferente da dos sinópticos, mostra que a sua comunidade é *edificada* (cf. Ef. 4,12) pela acção delas. O lugar único que lhes concede reflecte a história, a teologia e os valores da comunidade joanina¹¹.

É a mulher que *provoca* o início do ministério público de Jesus (Jo. 2,1-12), embora, aqui, Ele tenha perfeita consciência da missão que Lhe fora confiada (Jo. 2,4). É, pois, muito diferente da mulher estrangeira que, nos sinópticos, desperta a consciência de Jesus para a sua missão universal. Provocação que só surtiu efeito quando a mulher - que era Sua mãe - percebeu que não podia

valer-se da circunstância de ser Sua mãe (cf. Lc. 11, 27-28) e pô-lo ao serviço dos seus interesses, mas de, ela própria, se colocar ao serviço de seu filho: *Fazei o que Ele vos disser*.

É a mulher que recebe o mandato de acolher a Igreja, a *nova família* de Jesus (Jo. 19, 25-27) que não assenta na atracção recíproca nem nos laços de sangue, mas na *escuta da Palavra de Deus para a pôr em prática*.

É a mulher que, em primeiro lugar, recebe o mandato de anunciar a Boa Nova da Ressurreição (Jo. 20, 1-18).

Temos, portanto, o início do ministério público de Jesus e o seu termo com mulheres assumindo a liderança, mas todo o 4º evangelho testemunha que elas foram das primeiras a aceitar, sem reservas, a interpretação alternativa da Lei e do Templo trazida por Jesus. O cap. 2 fala dos judeus que a rejeitam completamente (2,13-22); o cap.3 diz que um homem - Nicodemos - embora se sentisse atraído por ela, tinha muita dificuldade em entendê-la e vinha na calada da noite pedir esclarecimentos, porque à luz do dia tinha medo. É uma mulher que a aceita maravilhada e, entusiasticamente, a leva à sua cidade. Por causa dela - diz o texto - *muitos samaritanos acreditaram* (Jo. 4,1-42).

É a mulher que faz a grande confissão de fé em Jesus como o Filho de Deus e que os sinópticos põem na boca de Pedro (Mc. 8,27-30 e par.). Marta, no momento em que aceita a revelação essencial de Jesus como ressurreição e vida, confessa a sua fé: *Tu és o Cristo, o Filho de Deus* (Jo. 11,1-27). «Assim, se noutras comunidades cristãs pensavam que foi Pedro que fez a suprema confissão de Jesus como o Filho de Deus e aquele a quem Jesus ressuscitado apareceu primeiro, a comunidade joanina associava tais memórias às mulheres Marta e Maria Madalena»¹².

Paulo, nas suas Cartas¹³, nomeia várias mulheres, indicando as funções que elas desempenhavam nas comunidades a que pertenciam.

Trata *Febe* como *diakonos* da Igreja de Cêncreas (Rm. 16,1-2). Do mesmo modo se apresenta, muitas vezes, a si próprio (1Cor. 3,5; 2Cor. 3,6; 6,4; 11,23; Ef. 3,7; Col. 1, 23.25), bem como a outros seus colaboradores homens, Timóteo, por exemplo (1Ts. 3,2).

Apresenta o casal *Prisca* (Priscila) e *Aquila*, seus colaboradores, a quem ele próprio e *todas as Igrejas da gentildade*

muito devem (Rm. 16,3-5). A saudação à *Igreja que se reúne em sua casa* (cf. 1Cor. 16,19; Act. 18,2) e ser ela nomeada em primeiro lugar mostra que Prisca tinha um ascendente maior, na comunidade, que o marido. Através dos *Actos dos Apóstolos* (18, 24-26), sabemos que a formação de Apolo foi completada por eles (Prisca também referida em primeiro lugar).

Fala de *Júnia* como apóstola exímia, juntamente com o seu marido (Rm. 16,7) e refere-se a outras mulheres que *muito se afadigaram no Senhor* (Rm. 16,1-16; 1Cor. 16,15-20; Fl. 4,2-3), que *muito trabalharam por vós*, aludindo ao duro trabalho da evangelização (cf. 1Cor. 15,10; Gal. 4,11; Fl. 2,16; 1Ts. 5,12-13).

Nas outras Cartas, ditas da *escola paulina*, apenas são nomeadas *Loide e Eunice*, respectivamente avó e mãe de Timóteo, a quem este deve os fundamentos da fé (2Tm. 1,5); e *Ninfá*, em cuja casa se reúne a Igreja local (Col. 4,15), assumindo, portanto, a liderança da comunidade.

Pelos *Actos dos apóstolos*, além de algumas já citadas, conhecemos, ainda, *Lídia*, que aderiu à pregação dos apóstolos com toda a sua casa (16,11-15), e as quatro profetisas, *filhas* de Filipe, um dos sete (21,8-9).

Perante estes textos e tendo presente que os *Evangelhos* são o testemunho vivencial de comunidades do Séc.I, isto é, de comunidades que na sua prática fazem memória da prática de Jesus; que são o testemunho de discípulos que, anos mais tarde, nos dizem o que compreenderam do mistério de Jesus e como as suas atitudes no interior das comunidades lhes permitiu descobrir o significado das palavras de Jesus, podemos afirmar que as mulheres assumem todas as funções, todos os ministérios, existentes nas igrejas ditas apostólicas (1^a e 2^a gerações).

As Cartas pastorais (3^a geração) começam a prescrever o afastamento da mulher em relação aos ministérios, baseadas na interpretação ideológica da criação do ser humano (1Tm. 2,8-13)¹⁴. Infelizmente, esta interpretação manteve-se até aos nossos dias!

No entanto, como diz Elisabeth Fiorenza, «nunca se insistirá o bastante em que os autores pseudónimos das cartas pastorais não

descrevem a situação objectiva da comunidade nem se propõem, de forma alguma, codificar um ordenamento universal da Igreja na Ásia Menor. Pretendem, sim, fixar numa linha patriarcal, a estrutura ainda aberta dos ministérios na Ásia Menor». E, para além de «pretenderem atribuir todos os ministérios eclesiais de direcção a homens, no mais puro estilo patriarcal, também tentam criar um único ministério feminino, cujo campo de acção se limita a mulheres e se submete ao controle episcopal»¹⁵.

Que é feito do entusiasmo, da persistência¹⁶, da convicção, da sabedoria das mulheres que ouviram Jesus e das que ouviram os apóstolos?

Terá sido apenas a força de uma mentalidade patriarcal que as silenciou?

Estou convencida que essa força, corroborada pelo facto de, mais tarde, o Cristianismo ter sido adoptado como religião do Império, é responsável pelo afastamento da mulher. Não culpabilizo, apenas, os homens, mas homens e mulheres cuja mentalidade relega estas, as crianças e os escravos a seres sempre sujeitos ao marido, ao pai, ao senhor. E se é assim em suas casas, assim deve ser na *Casa de Deus* (Tt. 2,5.9; 1Tm. 3,4). Juntando a tudo isto o facto da maternidade que, em muitas situações, preenche a maior parte do tempo da mulher, encontraremos possíveis *justificações* para o sucesso dessa mentalidade. Não podemos esquecer, por outro lado, que não há nenhuma mentalidade apanágio só de homens e/ou só de mulheres. Hoje mesmo, é por parte destas que, frequentemente, sentimos maior resistência em relação ao acesso da mulher aos ministérios ordenados.

Jesus não deixou nenhum modelo de organização ao seu discipulado. Estabeleceu, no entanto, alguns princípios:

Sabeis que os governadores das nações as dominam e os grandes as tiranizam. Entre vós não deverá ser assim. Ao contrário, aquele que quiser tornar-se grande entre vós seja aquele que serve, e o que quiser ser o primeiro dentre vós, seja o vosso servo. Desse modo, o Filho do Homem não veio para ser servido, mas para servir e dar a sua vida (Mt. 20,24-28).

Os escribas e fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo quanto vos disserem, mas não imiteis as suas acções, pois dizem mas não fazem (...). Gostam do lugar de honra nos banquetes, dos primeiros assentos nas sinagogas, de receber as saudações nas praças públicas e de que os homens lhe chamem "Rabi". Quanto a vós, não permitais que vos chamem "Rabi", pois um só é o vosso Mestre e todos vós sois irmãos. A ninguém na terra chameis "Pai", porque um só é o vosso Pai, o celeste. Nem permitais que vos chamem "Guias", pois um só é o vosso guia, Cristo. Antes, o maior dentre vós será aquele que vos serve (Mt. 23,2-11).

Lucas (22,24-28) coloca a questão do serviço no contexto da *Ceia*. Liga a celebração da Eucaristia ao serviço prestado aos irmãos: os *chefes* das comunidades não podem esquecer o seu dever de servir. É nisto que consiste a recomendação, aos apóstolos, de repetirem o Seu gesto eucarístico (Lc. 22,19)¹⁷.

Nesta mesma linha, João substitui o relato da *Ceia* pelo do *Lava-pés* (Jo. 13,2-17): *Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais*, isto é, assim como eu sou verdadeiro alimento para vós, também vós deveis ser alimento para a vida dos outros, servindo-os. Sereis um grupo de iguais, de irmãos, irmãs e mães e ninguém pode reclamar, para si, a *autoridade do pai* porque ela pertence, exclusivamente, a Deus; ninguém pode reclamar, para si, a *função de guia* porque ela pertence, exclusivamente, a Cristo e ao seu Espírito (cf. Jo. 16,13). Sereis um grupo inclusivo, aberto a todos e de modo particular aos marginalizados religiosa e socialmente.

Nisto se distingue o movimento iniciado por Jesus (abolição das hierarquias e abertura aos excluídos) de outros grupos religiosos que procuravam controlar o acesso à presença e ao poder de Deus. «Jesus e o seu movimento ofereciam uma interpretação alternativa da Torah, interpretação que abria o acesso a Deus a todos os que eram membros do povo eleito de Israel e em especial aos que, em virtude da sua situação social, tinham poucas hipóteses de experimentar o poder de Deus no templo e na Torah»¹⁸.

Esta compreensão que as primeiras comunidades tinham de si mesmas, depressa se fixou numa fórmula lapidar adoptada como

Credo baptismal: a unidade da Igreja expressa-se na igualdade de todos os batizados. O batismo no Espírito remove as discriminações históricas, invalida, por princípio, todos os privilégios por causa da religião, sexo, nacionalidade, classe ou raça: *Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não homem e mulher, pois todos vós sois um só em Cristo Jesus* (Gal. 3,28)¹⁹. Credo que oferecia uma «nova visão às mulheres e escravos e negava todas as prerrogativas religiosas masculinas na comunidade cristã, baseadas em papéis sexuais. Assim como os nascidos judeus tinham de abandonar a noção privilegiada de que somente eles eram o povo escolhido de Deus, assim também os proprietários tinham de deixar o seu poder sobre os escravos e os maridos o seu poder sobre as esposas e filhos. Uma vez que esses privilégios socio-políticos eram ao mesmo tempo privilégios religiosos, a conversão para o movimento cristão significava, para os varões, abandonar as suas prerrogativas religiosas Na medida em que esta autocompreensão cristã igualitária afastava todos os privilégios masculinos de religião, classe e casta, permitia não só aos gentios e aos escravos, mas também às mulheres, exercerem funções de liderança dentro do movimento missionário»²⁰.

Esta mesma compreensão de si mesma leva o autor da carta aos Hebreus a insistir no *uma-vez-por-todas* do sacerdócio e do sacrifício de Cristo (Hb. 7,27; 9,12.26.28; 10,10; cf. Rm. 6,10; 1Pd. 3,18) porque, para os que se diziam cristãos, o seu encontro com Deus acontecia no acto de servir o outro (Hb. 13,1-3.16; Mt. 25, 31-46; cf. Lc. 24,13-35)²¹. Jesus não inaugura um *novo* sacerdócio, mas atinge a sua realização plena, fechando o ciclo sacerdotal²².

O subtítulo do nosso tema pergunta se é de *recuperar só a inovação original*.

Diria, espontaneamente, que já não era pouco se a Igreja de hoje fosse capaz de recuperar, sem mais, a inovação original. Esta minha resposta não tem, como pano de fundo, os ministérios em si, mas a teologia fundante, ou melhor, as teologias das *Igrejas Primitivas*.

Seria necessário desenvolver uma eclesiologia que reabilitasse, aceitando vivencialmente e proclamando, o antigo credo

baptismal da igualdade porque não fala do futuro escatológico ou do estado celeste, mas do batismo como inserção no corpo de Cristo, a Igreja; exprime a esperança que exige ser realizada agora, como modelo, na comunidade²³.

Seria necessário desenvolver uma eclesiologia que reabilitasse a *Igreja ministerial* em substituição da *Igreja hierárquica e clerical*, onde a palavra-chave fosse *diakonia* em vez de *poder*, onde exercer o ministério fizesse parte e fosse expressão do seguimento de Jesus (Ef. 4,11); onde qualquer baptizado pudesse ter acesso à *ordenação ministerial* para ensinar, santificar e governar na e pela Igreja; onde cada comunidade pudesse gozar do seu direito à celebração da Eucaristia em vez de se ver privada desse direito porque a tradição dos homens assim o determinou (restringiu o poder de celebrar apenas aos homens solteiros). Já no tempo de Jesus estes perigos existiam (Mc. 7,1-13; Mt. 15,1-20)!

Em suma, reabilitando a autocompreensão das Igrejas apostólicas, encontraríamos as formas adequadas e necessárias dos vários serviços para a edificação de cada comunidade cristã, hoje. Se, por um lado, a fidelidade implica sempre criatividade, (as necessidades não são as mesmas em todos os tempos e lugares), por outro, temos a certeza que é o Espírito, poder criativo e sem medida, que nos conduz (Jo. 3,34; 14,26; 16,13; 19,30).

Termino, em jeito de conclusão, com palavras, mais uma vez, de Elisabeth Fiorenza: «Enquanto as mulheres forem excluídas do ministério eucarístico e impedidas de decidir o seu bem-estar espiritual e o seu compromisso dentro da Igreja, esta, como discipulado de iguais, não se realizará e o poder do evangelho está fortemente diminuído»²⁴.

Maria Julieta Dias

NOTAS

- ¹ Todos os discípulos fogem: Mc. 14,50; Mt. 26,56 e elas permanecem junto à cruz: Jo. 19,25-27; Mc. 15, 40-41 e par.
- ² Pregação apostólica primitiva baseada no testemunho, cf. Act. 2,22.32; 3,13-15; 10,37-43
- ³ É interessante ver que Act. 21,5 refere que iam *acompanhados de mulheres e crianças*.

- ⁴ Elisabeth S. Fiorenza, *As origens cristãs a partir da mulher*, EP, São Paulo, 1992, 209-210.
- ⁵ Cf. 1Ts. 5,12-13: *superiores e guias*, i. é, *os que se afadigam no meio de vós*.
- ⁶ Cf. Tt. 1,5-9: presbíteros e episcopos.
- ⁷ Para este assunto não temos em conta os chamados *evangelhos da infância*.
- ⁸ Cf. Lc. 22,25-27; Mt. 20,25-27; Mc. 9,35; 10,42-45;
- ⁹ Postura típica do discípulo: Lc. 8,35; Act. 22,3; Mc. 3,32.
- ¹⁰ Marta agitava-se (gr. *perispàto*). Cf. 1Cor. 7,35: tem o mesmo termo na negativa: *aparistato* = sem agitação, pacificamente.
- ¹¹ R.E.Brown, *A Comunidade do discípulo Amado*, São Paulo, EP, 1984, 193.
- ¹² R.E.Brown, *Op. cit.*, 201.
- ¹³ Muita gente julga Paulo o responsável pelo afastamento da mulher na Igreja. Para uma leitura interessante da atitude de Paulo para com as mulheres do seu tempo, ver António Couto, sm, *A mulher nas Cartas de S.Paulo*, in *Bíblica* (série científica), II (1994) 3, 111-137.
- ¹⁴ Penso que os mitos gregos, de Pandora e de Ulisses, tiveram grande influência nesta interpretação.
- ¹⁵ Elisabeth Schussler Fiorenza, *Mujer y Ministerio en el Cristianismo Primitivo*, in *Selecciones* 132 (1994), 333.
- ¹⁶ Segundo o *Evangelho de Tomé* (apócrifo), os discípulos homens não gostavam muito da companhia delas. Termina assim: *Simão Pedro disse-lhe: que Maria saia de entre nós porque as fêmeas não são dignas da Vida. Jesus respondeu-lhe: Eis que eu a guiarei a fim de a fazer Homem. Ela tornar-se-á também um espírito vivo semelhante a vós, Homens. Toda a fêmea que se fizer Homem entrará no Reino dos Céus*.
- ¹⁷ Jean-Marie R. Tillard, *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris, 1992, 104-105.
- ¹⁸ Elisabeth S.Fiorenza, *As origens cristãs a partir da mulher*, EP, São Paulo, 1992, 177.
- ¹⁹ E. Schillebeeckx, *Por uma Igreja mais humana*, EP, São Paulo, 1989,54-55; Elisabeth S.Fiorenza, *Op. cit.*, 330.
- ²⁰ Elisabeth S. Fiorenza, *Op. cit.*, 253.
- ²¹ Jean-Marie R. Tillard, *Op. cit.*,
- ²² J.M.R.Tillard, *La "qualité sacerdotale" du ministère*, in *NRT* 5 (1973), 488-489.
- ²³ Elisabeth S. Fiorenza, *Op. cit.*, 330.
- ²⁴ *Op. Cit.*, 386.

BIBLIOGRAFIA

- Marie-Josèphe AUBERT, *Les Femmes Diares. Um Nouveau chemin pour l'Église*, Beauchesne, Paris, 1987.
- Laure AYNARD, *La Bible au Féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Cerf, Paris, 1990.
- Elisabeth BEHR-SIGEL, *Le ministère de la femme dans l'Église*, Cerf, Paris, 1987
- Georgette BLAQUIÈRE, *La mission de la femme dans l'Église*, in *NRT* 109 (1987), 345-361.
- R.E. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, EP, São Paulo, 1984; *As Igrejas dos Apóstolos*, EP, São Paulo, 1986.

- Anne CARR, *A Mulher na Igreja*, Círculo de Leitores, Col. *Nova Consciência*, Lisboa, 1994.
- Rinaldo FABRIS/Vilma GOZZINI, *A Mulher na Igreja Primitiva*, EP, São Paulo, 1986.
- Elisabeth Schussler FIORENZA, *As Origens Cristãs a partir da Mulher. Uma Nova Hermenêutica*, EP, São Paulo, 1992 (orig. *In Memory of Her*); *Justificada por todos os seus filhos. Luta, memória e ideal*, in *Concilium* 277 (1990/1), 18-37; *Mujer y Ministerio en el Cristianismo Primitivo*, in *Selec.* 132 (1994), 327-337.
- Edward SCHILLEBEECKX, *Por uma Igreja mais Humana*, EP, São Paulo, 1989; *El Ministerio Eclesial*, Cristiandad, Madrid, 1983.
- Jean-Marie R.TILLARD, *L'Église local. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cerf, Paris, 1995; *Chair de l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris, 1992; *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris, 1987.
- AA.VV., *A Mulher na Bíblia, na Igreja e na Sociedade*, in *Bíblica* (série científica) II (1994) 3.
- AA.VV., *La situation des femmes dans l'Église Catholique. Evolution depuis l'Année internationale de la femme*, in *Bulletin Pro Mundi Vita*, Bruxelas (1980).
- AA.VV., *La mujer en la Iglesia*, Pastoral Misionera 178/179, Madrid (1991).
- AA.VV., *Mulheres na Igreja. Que lugar? Que missão?*, in *Reflexão Cristã*, nº especial (1995).

A IGREJA, ESPAÇO DE LIBERDADE

INTRODUÇÃO

Aproximar Igreja e liberdade parecerá a muitos dos nossos contemporâneos, e até certo ponto a nós próprios que nos reconhecemos como membros da Igreja, algo de paradoxal, ou mesmo de contraditório, se não mesmo de provocador. A relação Igreja-liberdade, no quadro da cultura contemporânea, ou mais exactamente e de forma mais modesta, em referência à mentalidade predominante em nossos dias, é precisamente o que nos propomos abordar.

Na Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN), depois de, de certo modo, identificar Igreja com a evangelização¹, Paulo VI confessa que “a ruptura entre o Evangelho e a cultura é sem dúvida o drama do nosso tempo”². Convém aqui lembrar que a mensagem da Boa Nova, cuja transmissão constitui o próprio da evangelização, só alcança todo o seu significado, só é possível inclusivamente, como anúncio favorável no contexto de uma problemática com as suas interrogações, a sua busca, as suas certezas e esperanças. Se assim não for, se não for resposta, ou mais exactamente, se não constituir, como que o gérmen necessário e estruturante de uma resposta verdadeira, global e adequada a essa problemática, é irrelevante, não cola ao real.

Que cultura é essa? Que mundo é este? É evidentemente impossível no quadro desta contribuição, descrever e caracterizar esse mundo. Mas há um aspecto, o da liberdade, amplamente reconhecido pela Igreja no Concílio Vaticano II, que importa sublinhar. Lemos na *Gaudium et Spes* (GS): “...Só na liberdade o homem se pode converter ao bem. Os homens de hoje apreciam grandemente e procuram com ardor esta liberdade; e com toda a razão”³. E ainda: “...Aumenta cada dia mais no mundo inteiro o sentido da autonomia e da responsabilidade, o qual é de máxima importância para a maturidade espiritual e moral do género humano. O que

aparece ainda mais claramente, se tivermos diante dos olhos a unificação do mundo e o encargo que nos incumbe de construirmos, na verdade e na justiça, um mundo melhor. Somos assim testemunhas do nascer de um novo humanismo, no qual o homem se define antes de mais pela sua responsabilidade em relação aos seus irmãos e à história”⁴. Por sua vez, na Declaração sobre a liberdade religiosa *Dignitatis Humanae* (DH) pode ler-se: “Os homens de hoje tornam-se cada dia mais conscientes da dignidade da pessoa humana e, cada vez em maior número, reivindicam a capacidade de agir segundo a própria convicção e com liberdade responsável, não forçados por coacção mas levados pela consciência do dever. Requerem também que o poder público seja delimitado juridicamente, a fim de que a honesta liberdade das pessoas e das associações não seja restringida mais do que é devido.”⁵

A Igreja reconhece, pois, no Concílio, que a cultura dos nossos dias é essencialmente uma cultura de responsabilidade e autonomia, numa palavra, uma cultura de liberdade. Poderá, é certo, assumir uma posição crítica relativamente à autonomia e à liberdade⁶, mas, pelo menos na sua intenção, pelo menos nos textos aqui invocados, assume essa condição do nosso tempo e da nossa cultura como um facto e um facto positivo. O facto de, na mesma década, o papa Paulo VI reconhecer uma ruptura dramática entre Evangelho e cultura leva-nos a questionar a qualidade desse reconhecimento por parte da Igreja e, ao mesmo tempo, a interrogarmo-nos sobre a percepção que, de fora, se tem do empenhamento eclesial para com o valor da liberdade. O mundo dos nossos dias reconhece na Igreja o culto da liberdade?

Por um lado, a Igreja tem consciência de que o exercício da missão própria passa pela sua identificação com a causa da liberdade; assim, na oração eucarística V, na sua versão D, encontramos a seguinte prece: “Fazei que a vossa Igreja seja o testemunho vivo da verdade e da liberdade, da justiça e da paz, para que em todos os homens se renove a esperança do mundo novo”⁷. Note-se que, aqui a Igreja, em atitude de grande modéstia, pede para vir a ser testemunho de liberdade, como que reconhecendo que ainda o não é, mas ao mesmo tempo assumindo tal testemunho como um ideal e um programa.

É forçoso admitir que a linguagem eclesial nem sempre tem esta qualidade, particularmente no campo em que se experimentam as maiores dificuldades. Referimo-nos à imagem que a Igreja hierárquica transmite de si mesma particularmente no exercício do seu magistério, e nomeadamente em campo ético, sobretudo, mas não exclusivamente, aos de fora. Tal imagem não é a de um testemunho de liberdade, o que dificilmente se poderá negar, e a percepção que vulgarmente se tem da Igreja, a partir desse magistério, é antes de tipo repressivo e condenatório. Por exemplo, é bem conhecido o facto que as biociências e as biotécnicas têm vindo a realizar uma autêntica revolução de costumes, no que diz respeito à procriação humana. Graças aos progressos nos domínios das técnicas de contracepção, de procriação assistida e às possibilidades consideradas ao alcance da engenharia genética a curto prazo, começou nos nossos dias a ser possível não ter filhos quando se não quer ter, ter filhos quando se quer ter e ter os filhos que se quer ter, isto é, com as características preferidas (sexo, aparência física, capacidades mentais, etc). Independentemente de todas as outras considerações, admite-se que neste campo - mas é apenas um exemplo entre outros possíveis, embora talvez o mais controverso e discutido - se passou e se está a passar de uma situação desde sempre marcada pelo fatalismo e a incapacidade de intervenção por parte dos homens a uma outra caracterizada pela possibilidade de escolha. Mas falar de possibilidade de escolha, e até do dever de escolher, é falar de liberdade. Ora, é igualmente bem conhecido que em cada um destes pontos, as posições do magistério foram de censura e condenação.

Mas há mais. Assumindo que o fundo do problema deste desentendimento entre a mentalidade contemporânea e o seu magistério se joga em torno da noção de liberdade, a Igreja tem vindo a criticar o conceito dominante de liberdade, assim como o culto que o nosso tempo presta à liberdade, em nome não da anti-liberdade, mas da liberdade verdadeira. Para tanto, recorda o ensinamento de Jesus que, aproximando a liberdade da verdade, afirma: "se permanecerdes na minha Palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade libertar-vos-á"⁸. Já o papa Leão XIII, em contexto igualmente polémico, o da confrontação entre a Igreja e o seu magistério, por um lado, e o

liberalismo do século passado, com a sua proclamação das liberdades, por outro, toma a posição, à primeira vista pelo menos paradoxal, de afirmar que ninguém preza tanto a liberdade como a Igreja, mais, que só a Igreja é verdadeiramente em favor da liberdade, ao mesmo tempo que mantém a atitude de condenação das liberdades reivindicadas no plano político e cultural, nomeadamente as liberdades de consciência, de culto, de imprensa, de ensino e de opinião⁹. Não seria muito difícil encontrar nos ensinamentos do actual pontífice posições paralelas desta, isto é, tomadas de posição em defesa da liberdade, mas acompanhadas da denúncia das falsas liberdades.

Que pensar? Pensamos que em matéria como esta, tão inevitavelmente polémica, convém tentar enquadrar o presente e abrir perspectivas de futuro, a partir da análise, tão rigorosa quanto possível, do passado eclesial.

A LIBERDADE NA NOVIDADE EVANGÉLICA

O Novo Testamento fala-nos de liberdade. Em síntese, poderá afirmar-se que este é um dos principais elementos definidores da situação dos cristãos¹⁰. A situação nova em que o cristão se encontra e que resulta da acção salvadora realizada por Deus em seu Filho Jesus Cristo e livremente aceite na fé é, pois, entendida como uma situação de liberdade. “Foi para a ¹¹liberdade que Cristo nos libertou”. Convém lembrar que se trata de uma situação escatológica, isto é, em que se conjugam os aspectos de uma irreductível novidade, resultante da passagem para o mundo de Deus, com a tensão para a plena realização das promessas e dos dinamismos de salvação, já presentes em gérmen. A geração apostólica faz a experiência da má interpretação e do abuso deste dado essencial¹², mas tudo parece indicar que os correctivos aplicados a essas interpretações incorrectas e interesseiras não esvaziavam o sentido da liberdade cristã, enquadrando-a num contexto evangélico, de serviço uns dos outros ou de Deus.

Esta liberdade é o resultado da acção libertadora de Cristo em sua Páscoa e significa, sobretudo no quadro da teologia paulina, uma libertação real face ao pecado e, por virtude dela, face à lei e até à morte¹³. A libertação face à lei, entendendo por esta a lei de

Deus revelada pelo ministério de Moisés, que é, sem a menor dúvida, um dos elementos-chave do pensamento do apóstolo dos gentios, parece levantar dificuldades quando confrontada com a afirmação que o Sermão da Montanha atribui ao próprio Jesus: “Não penseis que eu tenha vindo revogar a Lei ou os profetas; não vim revogar, mas dar pleno cumprimento”.¹⁴ A essa passagem poderiam opor-se outras como aquela em que Paulo escreve que “o fim da lei é Cristo para a justificação de todo o crente”.¹⁵ Mas de facto é possível, é mesmo necessário numa busca da coerência interna da mensagem cristã, reconhecer que não há contradição entre dar pleno cumprimento à lei e torná-la caduca. Com efeito, a salvação prometida na lei e pelos profetas, mas que tanto uma como os outros não puderam realizar, é operada uma vez por todas na Páscoa de Cristo. E assim a presença real da salvação ao mesmo tempo que é cumprimento de toda a promessa ancestral, torna essa promessa, enquanto tal, perfeitamente caduca.

Esta noção de liberdade cristã ficará, no entanto, profundamente descaracterizada se não lhe for reconhecido o seu verdadeiro contexto. Ela é o resultado da acção libertadora de Cristo e é portanto inseparável dos seus propósitos de instauração de um Reino, do estabelecimento de Senhorio e da realização de uma reconciliação num só Corpo de todos os que a Ele aderem na fé. Por outras palavras, a liberdade cristã, entendida no seu enquadramento evangélico, aponta para uma submissão ao Pai e uma adesão aos seus desígnios e, por consequência, uma abertura a todos os outros seres humanos que Deus chama à mesma comunhão. Só que essa submissão, a obediência da fé, é acolhimento e adesão ao dom de Deus, a condição livremente posta por cada um da entrada desse dom na sua vida e o Dom de Deus, o Espírito Santo, faz de nós “filhos no Filho”. Submissos, sem dúvida, mas como filhos, não como escravos¹⁶, isto é, realmente livres. Ou se se preferir, podemos dizer que na liberdade cristã se conjugam uma verdadeira referência de submissão a Deus e ao seu plano com um espaço muito real de confiança e “à-vontade” (parrésia). E que a primeira é até a condição da segunda. “Que ninguém se glorie nos homens, pois tudo é vosso: quer Paulo, quer Apolo, quer Kefá, quer o mundo, quer a vida, quer a morte, quer o presente, quer o futuro, tudo é vosso; mas vós sois de Cristo, e Cristo é de Deus”¹⁷.

Creemos, pois, que se deve fazer uma interpretação muito realista, embora matizada, desta doutrina neotestamentária da liberdade. Ela representa um dos aspectos mais salientes da novidade evangélica e, qualquer leitura da Boa Nova, a “lei perfeita da liberdade”¹⁸, que a minimize, deforma grandemente esta mensagem de salvação. A própria linguagem da exortação, que caracteriza a abordagem da temática ética no Novo Testamento, prolonga e aplica esta dimensão da situação cristã, por vezes de forma surpreendente¹⁹. O próprio facto de que a exigência cristã, em termos de comportamento em coerência com essa situação, se oriente e se concentre no mandato da caridade, a exemplo de Jesus Cristo, como que prolonga, no agir, as categorias de liberdade, de colaboração submissa mas responsável e, inclusive, com uma margem de iniciativa; sobretudo se se tiver presente a distinção entre mandato e preceito.

Em resumo, neste ponto de partida obrigatório da reflexão teológica, encontramos-nos com uma doutrina da liberdade, certamente original no seu conteúdo, mas sem margem para dúvidas na afirmação da sua existência. “O Senhor é o Espírito, e onde está o Espírito do Senhor está a liberdade”²⁰. Originalidade e realidade em manifesto contraste com o judaísmo e a sua exaltação da Lei e com o paganismo e a sua ausência de salvação e de esperança, o seu fatalismo desesperante.

AS MARCAS DA HISTÓRIA²¹

É indiscutível que muito mudou e bastante se perdeu com as transformações que definem a nova era da Igreja após Constantino. Até aí, entra-se na Igreja por se ter sido confrontado com o anúncio da Boa Nova a que se responde na liberdade da adesão da fé, convertendo-se e passando a viver a vida nova no Espírito. Muitos entram agora sem terem sido evangelizados, por razões de conformismo sócio-cultural ou político, se não mesmo por oportunismo. As comunidades cristãs são muito maiores e muito mais estruturadas e a distância entre responsáveis e outros aumenta também significativamente²². Dá-se, por isso, um crescimento e uma

sacralização da autoridade, com a conseqüente identificação da Igreja com a hierarquia.

Nestes condicionalismos históricos, realizou-se uma grande, secular obra civilizadora e unificadora dos povos e das pessoas, com as suas luzes e sombras, que seria supérfluo negar. Aquilo a que se chamou a cristandade e que atingiu o seu ponto máximo nos séculos XII e XIII, exprimiu uma certa leitura do cristianismo e a encarnação dessa leitura. Não lhes faltam seguramente beleza e verdade, mas que também têm os seus limites e, por isso, são discutíveis. Do ponto de vista que aqui nos interessa, é de salientar a enorme concentração de poder, saber e ter nas mãos da Igreja. mais exactamente, dos membros da hierarquia -até porque mais ninguém os detém, senão na medida em que a Igreja o consente e tolera-, acompanhada de uma inegável "mundanização" da mensagem.

E quanto à liberdade? A Igreja é espaço de liberdade, por libertar do erro e educar na verdade, que anuncia, mas a cultura da unidade em que se vive imerso não permite conceder liberdades reais aos que erram e se desviam da verdade.

A partir sobretudo do século. XIV, desenha-se um vasto movimento histórico de autonomização e emancipação face ao poder concentrado da Igreja, movimento que se acentua, não sem lutas, de século para século. Os Estados conquistam um espaço de autonomia face à autoridade política da Igreja, recorrendo aliás à utilização do Direito Romano. A cultura ganha a sua distância pelo retorno à cultura clássica, pagã. A filosofia emancipa-se progressivamente da teologia, de que fora considerada a simples serva. A ciência dá os primeiros passos e alcança as primeiras conquistas, definindo para si mesma objectivos e métodos. Como não evocar neste contexto e história de Galileu, bem representativa dos interesses e dos conflitos em jogo? Uma Igreja muito instalada no tempo vê o seu próprio ideal da cidade de Deus, de que é, por definição, peregrina, reaparecer, reformulado e secularizado, na Utopia de Tomás More e na Cidade do Sol de Campanella.

Antes disso, no seu próprio terreno, já ela perdeu a sua autoridade sobre uma grande parte dos cristãos europeus, que dela se separam no momento, ou nos sucessivos momentos da Reforma,

em nome da liberdade de consciência e da liberdade de interpretação individual da Escritura. Neste contexto religioso, o Concílio de Trento (1545-1564) infelizmente muito marcado pela polémica anti-protestante, a ponto de diminuir o alcance da sua obra doutrinal, intenta a reforma da Igreja.

É neste contexto reformador que se encontra a origem da teologia moral enquanto disciplina autónoma e, de certo modo, divorciada do dogma e da Escritura²³. A imposição a todos os cristãos adultos da confissão anual ao seu pároco irá colocar a questão da preparação de confessores e, como resposta a este desafio pastoral, provoca o aparecimento de um novo género literário, a que se mais tarde se dará o nome de casuística, o qual foi predominante na abordagem das questões morais, em meios católicos, por mais de três séculos, praticamente até ao Concílio Vaticano II. A moral é vista na base dos mandamentos do Decálogo e a sua questão essencial - de facto, a única - é a de saber onde e quando há pecado, isto é, onde e quando há desobediência aos mandamentos, que se deva confessar. Nas suas variadas correntes e tendências, dos mais rigorosos aos mais laxistas, o problema de fundo é o de saber, caso a caso, se sim ou não, se está na presença de um preceito, ou seja, de uma manifestação da vontade de Deus, para se saber se se está ou não perante um pecado.

Nem tudo na casuística deve ser apreciado negativamente, mas parece indiscutível que, além de redutora (sem ideal, a moral dos cristãos é reduzida ao pecado a evitar) e legalista, contribuiu para uma compreensão da relação Homem-Deus, em que justificadamente se não reconhece a liberdade dos filhos de Deus, segundo o N.T. Com efeito, na relação pecado-preceito está implícita uma outra, a dos seres humanos, capazes de pecar, com Deus, autor dos preceitos. Neste contexto, a noção de liberdade acaba também ela reduzida. O Homem é considerado livre, onde Deus não tiver imposto ou proibido um comportamento; onde Deus, porém, tiver tomado posição, determinado uma conduta a seguir, já o Homem não seria livre. Introduce-se, assim, uma dimensão de rivalidade e até de conflito na relação dos seres humanos com Deus que, apesar de falsa em relação à verdade evangélica, não deixou de marcar, cremos, e em profundidade, a visão de Deus assim como a visão da vida

cristã ou, se preferirmos, a inteligência da posição do cristão perante o seu Deus. Não terá esta visão contribuído para o ateísmo tão generalizado em nossos dias?²⁴ De todas as maneiras, a liberdade, expressão da confiança filial, está ausente ou totalmente submersa neste quadro.

Além disso, esta evolução da questão moral no catolicismo, sofre de um desfasamento crescente em relação ao contexto cultural do desenvolvimento do espírito laical. Na verdade, neste mesmo período histórico cava-se mais a separação senão mesmo a oposição entre cultura moderna e Igreja. Referimo-nos à caminhada histórica das sociedades ocidentais que, do Iluminismo, passando pela Revolução Francesa, desemboca no Liberalismo, caminhada que acaba por impor, no século passado, a ideologia liberal e com ela, a exaltação das liberdades e dos direitos, dos do Homem e do cidadão, de que as respectivas declarações são o testemunho mais eloquente. Em face de tal desenvolvimento, a Igreja -contra a qual, é justo que se reconheça, em certa medida, a Revolução se fizera- adota uma atitude de condenação e lança anátemas. Assim, a título de exemplo, em 1832 o Papa Gregório XVI declara a liberdade de consciência um “delírio pestilencial”, o que vem a ser repetido pelo seu sucessor, Pio IX (1846-1878) trinta anos depois, a liberdade de imprensa é considerada execrável e no *Syllabus* de Pio IX é condenada, com mais 79, a proposição segundo a qual “o Pontífice Romano pode e deve aceitar e reconciliar-se com o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”²⁵. Muitos consideram que se atingiu neste pontificado o ponto mais baixo nas relações Igreja-Mundo, em tempos modernos.

Com Leão XIII (1878-1903), que sucede a Pio IX, as coisas, neste como em muitos campos, começam a mudar. Com ele começa a definir-se o movimento em sentido contrário, o da aproximação e do respeito, no diálogo²⁶. Mantêm-se por ora, como seria de esperar, as condenações das liberdades, mas apresenta e acentua-se algo de novo, a afirmação de que a Igreja é a verdadeira defensora da liberdade. Deste modo, na Encíclica *Libertas Praestantissimum* (1898) o Papa, depois de tomar posição contra o liberalismo e as liberdades por ele reivindicadas, nas quais “muitos se obstinam em ver, mesmo no que elas têm de vicioso, a mais bela glória da nossa época e o

fundamento necessário das constituições políticas”, mas acrescenta que “esta doutrina da liberdade... ninguém a prega mais alto nem a afirma com mais constância que a Igreja católica; sempre a ensinou e defende-a como um dogma”. Pouco depois, no mesmo texto, evoca “a maravilhosa capacidade da Igreja para a protecção e manutenção da liberdade civil e política dos povos”, afirmando que aos esforços e à feliz intervenção da Igreja se deve a abolição da escravatura, “essa velha vergonha das nações pagãs”, como se lhe deve “o equilíbrio dos direitos, assim como a verdadeira fraternidade entre os homens”. Esta tomada de posição, primeiro tempo de toda uma evolução, tem o seu quê de paradoxal: com efeito, como é possível ao mesmo tempo condenar as liberdades de consciência, de culto, de imprensa, de ensino, de opinião e pretender ser o paladino da liberdade? Sem fazer abstracção do contexto de polémica que dominou todo o século e que ainda está presente, é de reconhecer como muito coerente o pensamento de Leão XIII. Por um lado, utiliza a concepção cristã da liberdade, que nela não vê um absoluto, mas uma liberdade de criatura, isto é dependente, condicionada pela própria vocação ao transcendente recebida de Deus, baseada na lucidez do discernimento do Bem e do Mal, na sua objectividade, vivida no domínio de si. Por outro, é evidente para o Papa que não só os indivíduos, mas as próprias sociedades devem buscar o bem, não só o material, mas sobretudo o espiritual. Como também o é que, para ele, toda a gente minimamente inteligente e honesta não pode deixar de reconhecer que a única doutrina verdadeira e a única Igreja verdadeira se encontram na Igreja de Roma. Acresce que, no tempo de Leão XIII, a grande maioria dos habitantes dos países tradicionalmente católicos é ainda analfabeta (70% em Itália, 72% em Espanha, etc), o que ajuda a perceber que os homens em geral sejam vistos como ignorantes, como crianças, a necessitar de serem guiados e instruídos. Explicitamente, a Igreja assume uma missão educadora; mãe, é também mestra e mestra de liberdade.

A esta distância de um século é possível um balanço de toda esta polémica com alguma objectividade. Se por um lado, há uma inegável grandeza moral na atitude de intransigência da Igreja que não cede às modas ideológicas nem à cultura dominante, por outro, há que reconhecer que, para a Igreja, enviada a evangelizar todos os povos e, portanto, todos os tempos e culturas, o imperativo do

diálogo e, sobretudo, o culto da verdade a descobrir deveriam ser ainda mais importantes que a simples intransigência. Esta, aliás, pode ser bem ambígua: pode, exprimir também a convicção de uma superioridade intelectual e moral com muito de triunfalismo. Mas há muito mais do que isso. Com efeito, a ideologia liberal, proposta em termos absolutos e militantes - frequentemente no século XIX isso significou anticlericalismo e até perseguição à Igreja - não estaria nada longe do anarquismo e teve consequências tanto históricas como políticas desastrosas. Assim, no plano económico, associada á industrialização, causou graves injustiças sociais como a proletarização de grandes massas acompanhada de uma desenfreada exploração dos mais fracos, situação a que a Igreja hierárquica, na pessoa do próprio papa Leão XIII acudiu, denunciando e condenando, com a Doutrina Social da Igreja; no plano especificamente ideológico, não se pode ignorar que “é de facto uma verdadeira religião da liberdade, uma exaltação do indivíduo, que põe radicalmente em questão todas as autoridades políticas, intelectuais e espirituais Igrejas, religiões de Estado, dogmas impostos...O liberalismo, nas suas origens, fez do indivíduo o ser supremo.”²⁷ Pode, pois, concluir-se que uma visão negativa e duramente crítica do liberalismo se compreende sem dificuldade da parte da Igreja, naquela altura. Seria, porém, um erro de análise não ter em conta que para lá da ideologia no seu estado quimicamente puro, houve, na prática, muitas versões do liberalismo, mais ou menos matizadas, e que muito do seu sucesso se deve à capacidade de adaptação e de transigência assim com ao exercício da tolerância. Assim se entende que desde cedo aparecessem correntes de “liberalismo católico” que conheceram grandes dificuldades, sem dúvida, mas que exprimiram a convicção profunda que catolicismo e liberalismo, passando por diversas transformações de um lado e do outro, ultrapassando alguns bloqueios, poderiam e deveriam encontrar um modo de coexistência, na certeza de que o melhor do liberalismo era de inspiração cristã. No quadro dessas transformações, alguns pensam inclusivamente na necessidade da Igreja hierárquica, que se apresenta como campeã da liberdade face aos poderes políticos e à cultura e defensora dos pequenos tantas vezes vítimas de desmandos e atropelos, se mostrar mais interessada em respeitar essa liberdade dentro das suas fronteiras, nas relações intra-eclesiais.

A evolução posterior da relação do magistério supremo da Igreja com as liberdades públicas e os direitos humanos é bem conhecida. Passa-se, sem ambiguidades, das condenações do século precedente a uma plena aceitação. Como marcos significativos dessa evolução, apontaríamos as corajosas intervenções do papa Pio XI (1922-1939) face aos totalitarismos, no período entre as duas guerras, nomeadamente com as Encíclicas *Non abbiamo bisogno*, sobre o fascismo italiano (1931), *Mit brennender Sorge*, relativa ao nazismo, e *Divini Redemptoris* sobre o comunismo soviético (ambas em 1937); as intervenções de Pio XII (1939-1958) que, em plena guerra, lançando as bases de uma justa convivência internacional e de uma visão cristã da democracia, utiliza a doutrina dos direitos humanos²⁸; depois, com a Encíclica *Pacem in Terris* (1963) de João XXIII (1958-1963) temos a franca e explícita aceitação não só da doutrina dos direitos humanos, mas da própria Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948), com reservas meramente formais. O Concílio Vaticano II veio em 1965 confirmar definitivamente esta abertura com a sua Declaração sobre a Liberdade Religiosa *Dignitatis Humanae* (DH)²⁹. Hoje, sem hesitações, a Igreja apresenta-se, no seu magistério, como a defensora acérrima dos direitos humanos.

A IGREJA E A LIBERDADE, HOJE

Esta evolução -já se lhe chamou "do anátema ao diálogo"- merece não só ser bem conhecida, mas mais ainda, ser objecto de alguma reflexão. É que a Igreja é, na sua vida, um lugar teológico. Por outras palavras, a vida da Igreja é, no seu devir, expressão, ou mesmo revelação, dos desígnios de Deus e, como tal, deve, uma vez conhecida, ser ponto de partida de reflexão. Para explicar um pouco mais, diríamos que o integrismo, fecha os olhos à realidade e à análise objectiva das coisas, recusa a dimensão histórica da Igreja e não aceita que ela evolua, cresça na verdade, progrida: não é por caso que, na origem do cisma lefebvriano está a impossibilidade de aceitar o Vaticano II e em particular a Declaração sobre a Liberdade Religiosa, que lhes parece contraditória com o passado recente da Igreja e o desautoriza. Quando, porém se aceita plenamente a temporalidade da Igreja, prolongamento da aceitação em todas as suas consequências da encarnação de Deus, admite-se sem esforço que essa temporalidade tenha sentido, tanto em seus aspectos globais

como de pormenor, e deve ser objecto de estudo, de penetração, pela luz que poderá projectar sobre os desafios e problemas que a Igreja actualmente enfrenta. Deve, porém, reconhecer-se que a leitura que se possa fazer dessa história, enquanto a caminhada eclesial não terminar, será sempre sujeita a correcções. Assim, e muito concretamente, as reflexões que se seguem não são mais do que uma perspectiva pessoal, e nem sequer muito original, aberta a correctivos e acrescentamentos.

O problema sobre o qual gostaríamos de projectar esse suplemento de inteligibilidade é o da evolução dos costumes, ou utilizando as palavras de João Paulo II, “a grave crise moral que a todos nos inquieta”³⁰. Até aqui, considerámos sobretudo a luta em torno das liberdades públicas e dos direitos humanos; hoje é na área a que se chama vulgarmente da moral pessoal, e muito concretamente na problemática relacionada com a sexualidade, que se situa o enorme desafio pastoral e doutrinal. Em torno de temas como divórcio, contracepção, aborto, procriação assistida, eutanásia, etc, sem esquecer algo de contornos talvez menos definidos, mas de significado mais englobante, a permissividade dos costumes, uma gigantesca transformação das mentalidades e dos costumes se tem vindo a operar. Não temos dúvida em afirmar que toda esta mutação se enquadra na vivência e no culto da liberdade, mais exactamente, é a liberdade, a liberdade pessoal, ou mesmo a liberdade de consciência, que se invoca como razão dos novos modos de viver. Com alguma razão, o magistério vê, no entanto, nessa liberdade, ou, melhor, na sua invocação, a expressão do relativismo moral, segundo o qual cada um decide conforme entende, conforme a situação, numa abordagem exclusivamente subjectiva, como se não houvesse, no campo ético, verdades a descobrir e a cumprir. A Igreja, pelo contrário, afirma a existência dessas verdades, não porque no ensino de Jesus, na Revelação do Novo Testamento ou nos escritos bíblicos em geral, encontremos respostas aos problemas invocados, mas porque considera que há claras indicações, inscritas na natureza humana, e que têm portanto como autor o próprio Deus Criador, as quais, devidamente interpretadas, permitem elaborar as respostas verdadeiras a essas questões. Constituem a chamada lei natural. Pela sua grande afinidade com a Revelação de que a Igreja é portadora e testemunha autorizada, no Espírito Santo - ambas

afinal têm a mesma origem, Deus - a Igreja sente-se particularmente capacitada para interpretar a lei natural e por isso a propõe incansavelmente.

Encontramo-nos, de novo, num impasse. De um lado, a Igreja afirma, com intransigência, em nome da dignidade da pessoa humana, dos valores do amor, da sexualidade e da família, que se deve viver de determinada maneira. Do outro, encontram-se todos aqueles, dos quais muitos se assumem como membros da Igreja³¹, que manifestam uma grande impaciência com esse magistério, dele se dissociam e querem viver segundo o seu parecer e a sua consciência, em suma, na liberdade.

Julgamos que este fenómeno generalizado não pode ser unicamente atribuído à fragilidade da vontade humana perante a tentação, à atracção pelo mal, que é de todos os tempos, que há nesta situação um desafio à inteligência cristã, isto é, que há aqui uma questão a esclarecer, ou cujo esclarecimento ainda não encontrou formas convincentes de expressão.

A isso nos inclina inclusivamente o próprio magistério que, mostrando plena consciência de que o fundo da questão tem a ver com a concepção da liberdade, pelo menos a partir dos anos 80, começa a esboçar uma resposta a esta desafio, aproximando liberdade e verdade. Mais concretamente, para assegurar a autenticidade do primeiro valor, situa-o em referência ao segundo³². Como ponto de partida desta reflexão, temos o bem conhecido passo do Evangelho segundo João: “conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”³³. Em que termos se tem feito essa aproximação? Na CA 46, pode ler-se: “A Igreja... reafirmando constantemente a transcendente dignidade da pessoa, tem como seu método o respeito da liberdade. Mas a liberdade só é plenamente valorizada pela aceitação da verdade: num mundo sem verdade a liberdade perde a sua consistência, e o homem é exposto à violência das paixões e a condicionamentos abertos ou ocultos. O cristão vive a liberdade (cfr. Jo. 8:31-32) e serve-a propondo continuamente, segundo a natureza missionária da sua vocação, a verdade que conheceu”. Na VS 96, justifica-se a firmeza da Igreja em defender as normas morais universais e imutáveis, por fazê-lo “apenas ao serviço da verdadeira

liberdade do homem: dado que não há liberdade fora ou contra a verdade, a defesa categórica, ou seja, sem concessões nem compromissos, das exigências absolutamente irrenunciáveis da dignidade pessoal do homem deve considerar-se caminho e condição para a existência mesma da liberdade”. Na EV, depois de se referir “o laço constitutivo que une a liberdade à verdade”, volta a acentuar-se que “o desarraigar a liberdade da verdade objectiva torna impossível fundar os direitos da pessoa sobre uma base racional sólida, e cria as premissas para se afirmar, na sociedade, o arbítrio desenfreado dos indivíduos ou o totalitarismo repressivo do poder público”. Como seria de esperar, nas páginas do Catecismo da Igreja Católica, encontramos alguns ecos desta orientação, particularmente no artigo referente à Liberdade do Homem.³⁴ . Por exemplo: “não há liberdade verdadeira se não ao serviço do Bem e da justiça”, ou: “afastando-se da lei moral, o homem atinge a própria liberdade, prende-se a si mesmo, corta com a fraternidade dos seus semelhantes e revolta-se contra Deus”. E ainda” a liberdade atinge a perfeição do seu acto quando é orientada a Deus, o Bem Supremo”.

Que pensar desta tentativa? Estamos perante umas rápidas anotações apenas, é certo, mas não temos conhecimento de que haja tratamento mais aprofundado desta questão em textos do magistério eclesial recente. Aliás, não será da sua competência nem será propriamente sua função elaborar mais desenvolvidamente esta abordagem, o que seria substituir-se aos teólogos. Na sua brevidade, porém, merecem toda a nossa atenção. Ousamos crer que qualquer avanço nesta campo, terá que enfrentar de forma crítica e construtiva a temática da liberdade e, muito concretamente, ocupar-se desta “achega” com que o magistério nos acena, como agora passamos a tentar.

A achega consiste em relativizar a liberdade, em tentar fazer ver que ela não tem carácter absoluto. O que, como já vimos, é um dado constante da tradição cristã. Perante aquilo que se considera como um abuso, ou pelo menos como um mau uso da liberdade, não se recorre a uma negação dessa liberdade, o que seria contraditório com muito do magistério e da tradição teológica, mas aponta-se para a necessidade de a submeter ao critério da verdade. A maneira como isso é feito levanta, no entanto, algumas

interrogações. Se se interpreta o que ficou dito como significando que só na prática do Bem, há liberdade, como significando que a liberdade, a verdadeira liberdade, é o resultado da acção humana boa, isto é, realizada segundo os autênticos critérios da verdade moral, não podemos deixar de dizer que uma tal interpretação é, na sua exclusividade, inaceitável. A noção de liberdade é bem mais complexa, na sua riqueza de sentidos, é bastante mais do que isso, e o significado referido, a saber, que quem faz o mal não é verdadeiramente livre, até nem é o seu significado primordial. De facto, a liberdade é fundamentalmente a condição essencial, absoluta, de qualquer acto humano, tanto bom como mau, moralmente falando. Não é apenas um resultado, não se situa somente na ordem das consequências, mas tem que estar forçosamente no ponto de partida. Como sempre se disse, não se trata apenas de fazer o bem, mas de o fazer bem feito, isto é, de forma responsável, logo, livremente. Como, o afirma esplendidamente a GS (17): “É só na liberdade que o homem se pode converter ao bem. Os homens de hoje apreciam grandemente e procuram com ardor esta liberdade; e com toda a razão”. E a DH (3) corrobora a mesma ideia, ao dizer: “A verdade deve ser buscada pelo modo que convém à dignidade da pessoa humana e da sua natureza social, isto é, por meio de uma busca livre, com a ajuda do magistério ou ensino, da comunicação e do diálogo, com os quais os homens dão a conhecer uns aos outros a verdade que encontraram ou julgam ter encontrado, a fim de se ajudarem mutuamente na inquirição da verdade”³⁵.

Não é, pois, só a noção de liberdade que se nos apresenta com uma pluralidade de matizes, que não podem ser escamoteados de forma simplística, a própria relação liberdade-verdade tem mais que um sentido. Se, por um lado, a acção praticada em conformidade com a verdade moral objectiva conduz a uma certa autenticidade humana a que se pode chamar liberdade, também se pode reconhecer com a DH que a própria verdade é alcançada por um processo de busca e de diálogo, um diálogo, no qual o magistério tem um papel específico, sem dúvida, mas que permanece marcado pela liberdade. Por outras palavras, não é só a verdade que conduz à liberdade, é também a liberdade que conduz à verdade. Aliás, se há um laço constitutivo, um nexó inseparável a unir liberdade e verdade, o que seria a verdade moral sem a liberdade, isto é, sem a participação,

sem a busca responsável, sem o diálogo, sem a possibilidade de erro e de correcção do erro? Sem a liberdade, o agente moral nunca será verdadeiramente o agente moral, o acto moralmente correcto nunca será verdadeiramente bom. Juntando as duas perspectivas, deverá portanto dizer-se que não se pode caminhar para a “verdadeira liberdade” se não se partir já da liberdade, isto é, da liberdade fundamental de optar, verdadeiramente aceite e respeitada.

Poderá então a Igreja, em nome do valor da liberdade, pactuar com a permissividade ambiente e demitir-se de lutar pela verdade moral, deixar que ela se evapore no relativismo? Obviamente, a Igreja tem que intervir e falar em defesa dos seres humanos e da sua felicidade. Mas como? Como a crianças, que ainda não sabem apreciar as coisas nem ver com os próprios olhos, dando ordens? Ou como se fala com adultos, dialogando, isto é, entrando no seu mundo, captando a sua atenção, como aconteceu aquando da publicação da *Pacem in Terris*, e ajudando-os a reflectir? Todos estamos de acordo que só desta última forma a Igreja atingirá a sua verdade evangélica e conciliar; o drama está, porém, em que muitos pensam que a sua linguagem é muito mais a primeira. Para tanto contribui, sem sombra de dúvida, o excessivo objectivismo da moral oficial da Igreja católica, herdeira da Contra-Reforma e da casuística, expressa, além do mais, de forma marcadamente negativa e autoritária.

É precisamente aqui, face a esta problemática, que poderá ter alguma aplicação aquele suplemento de inteligibilidade conseguido a partir da própria história das relações da Igreja com os movimentos promotores dos direitos humanos e das liberdades públicas que referimos antes. Como ficou dito, essa evolução deu-se na área da moral social enquanto agora nos enfrentamos com problemas de moral pessoal. Aceita-se como uma evidência que existe, de facto, um acentuado desfasamento entre essas duas áreas da moral, a pessoal e a social; mais concretamente, a própria abordagem por parte do magistério da Igreja é sensivelmente diferente num caso e noutro. A diferença é, além disso, vista como de grande superioridade no caso da intervenção no campo da moral social sobre a que se refere à moral sexual. A primeira é considerada mais articulada e dialogante, mais perto da realidade, menos crispada, isto é, menos

absoluta e menos negativa. Parece-nos que em grande parte assim é. Mas deve recordar-se que o magistério da Igreja, depois de um tradicional e prudente silêncio de muitos séculos em campo ético, foi precisamente pela área da moral social que iniciou as suas intervenções. Ao que se deve acrescentar que nesse campo, até aos anos 60, elas foram muito mais numerosas e de muito maior impacto, obtiveram muito maior resposta, provocaram muito maior empenhamento. Referimo-nos, evidentemente, à Doutrina Social da Igreja. Só nas últimas décadas, se deu uma certa inversão de perspectivas. Também se poderá mencionar aquilo que alguns autores denunciam como o complexo eclesial face à sexualidade humana, que funcionaria como um bloqueio e se traduziria em incapacidade de uma visão equilibrada e crítica, e não necessariamente restritiva, proibitiva. A nossa hipótese de trabalho - nestas páginas meramente esboçada - é que, embora com maiores dificuldades e com um atraso substancial, a moral pessoal da Igreja católica, tanto ao nível do magistério com da sua elaboração teológica, acabará por percorrer, como deve, o caminho já percorrido pela moral social, com resultados semelhantes. Mais concretamente, que algo de paralelo à evolução realizada nas relações do magistério da Igreja como movimento dos direitos humanos se virá a efectuar. O que significaria a realização daquilo que todos os filhos da Igreja desejam de todo o coração, a recuperação em pleno da sua capacidade de diálogo com a cultura "da autonomia e da responsabilidade", definidora do tempo que é o nosso.

Foi, com efeito, preciso uma análise muito profunda e cuidada, assim como muito atenta à melhor tradição teológica relativa ao acto de fé, foi necessária a redescoberta de que esse acto é essencialmente um acto livre para se entender que a Igreja, sem deixar de acreditar, de defender e propor a religião católica como a verdadeira, poderia e deveria defender e propor a liberdade religiosa. Sem com isso pôr tudo no mesmo plano, sem atribuir por isso os mesmos direitos ao erro e à verdade, mas como uma exigência daquilo mesmo que se pretende defender. Paralelamente, falta, cremos, a assimilação e o aprofundamento da doutrina teológica sobre os aspectos subjectivos do acto moral, sobre o empenhamento livre da vontade e a própria natureza da liberdade. Haveria que acentuar quanto ela é, antes demais, como ponto de partida

antropológico, a indeterminação da vontade, coexistindo com a capacidade natural de distinguir Bem e Mal. O que dá todo o seu valor ao bem que se faz é precisamente o facto que poderia não ter sido feito, pois a vontade não está pré-determinada e poderia praticar o mal, poderia ter-lhe preferido o que se sabe ser objectivamente um mal.. Dessa indeterminação se faz a autodeterminação. E é isso o verdadeiramente humano, o naturalmente humano: esta incerteza, a busca, o ir pelos acontecimentos e pelas opções definindo a sua vida, com os seus ziguezagues e as suas incoerências, com progresso e retrocessos. Definindo a sua vida, quer dizer fazendo-se a si mesmo. Neste dado incontornável da antropologia, João Damasceno via a noção bíblica da criação à imagem e semelhança de Deus³⁶.

A Igreja, enquanto magistério, tem que propor e explicar os valores, na sua verdade. Aqui, de facto, a verdade tem todo o seu peso, porque para uma decisão moral construtiva, inserida correctamente numa vida que se realiza, isto é, que responde à verdade da sua vocação para felicidade, há necessidade da percepção de um ideal e do apelo do Bem, presentes nos valores. Não é contudo possível eliminar o risco de, negando-se a essa verdade, se cair em situações de desorientação (de des-norte-ação), de anarquia e egocentrismo. Não se pode, porque esse risco é o risco de viver, pelo menos de viver de forma humana e adulta, de forma responsável. Para situar convenientemente esse risco, deveria contudo reconhecer-se que o modo mais habitual da intervenção eclesial em matéria ética, descrito em termos de condenação e censura, também não consegue evitar essas situações de anarquia e pecado. Poderia dizer-se que o magistério, por vezes, se queixa exactamente da proliferação desse tipo de erros.

Cabe igualmente à Igreja um papel insubstituível no incitamento à responsabilidade, que o mesmo é dizer, à liberdade. Talvez ainda antes de propor e explicar os valores que correspondem à construção dos seres humanos na sua verdade, é necessário que a Igreja se empenhe em ajudá-los a assumir-se como um projecto, assumir a sua vida e a construí-la responsabilmente. Não nos parece exagerado falar, com Berdiaev, de um autêntico dever de ser livre. A liberdade religiosa e sobretudo, a liberdade moral deveriam ser encaradas muito mais como deveres do que como direitos: direitos

que todos os outros devem respeitar, dever para cada um de nós assumir e cumprir.

CONCLUSÃO

Em jeito de conclusão, pensamos que seria um passo muito positivo na caminhada da Igreja reapropriar-se decididamente desta utopia, isto é, de se sentir, de facto, chamada a ser espaço de liberdade. Não se trata, obviamente, de corrigir apenas a sua linguagem; isso implicaria toda uma transformação do relacionamento com as pessoas, quer reconhecidas com seus membros, quer “de fora”. Actuando de forma a espelhar mais verdadeiramente a filantropia divina, tão magnificamente espelhada na compaixão de Jesus Cristo, mais perto também da sua autêntica tradição, evitando mais cuidadosamente as contradições entre o que prega e o que vive, nomeadamente, consentindo num movimento de descentralização, em nome da eminente igualdade de todos os baptizados assim como da concepção cristã da autoridade como serviço, a Igreja pode e deve crescer como espaço de liberdade.

Mais concretamente, a sua intervenção no debate ético, que actualmente parece a muitos desfasada da exaltação generalizada da liberdade que caracteriza este virar do século, sem abdicar da sua instância de crítica e contestação, ganharia em eficácia se se situasse mais ao nível dos valores do que dos preceitos, sobretudo se negativos. Para isso ajudaria tentar entender tudo o que há de sincera busca do Bem nos desvarios que os seres humanos cometem. Iguamente ajudaria o intensificar a sua vontade de diálogo, sendo certo que, na prática desse diálogo, se tem de mostrar mais sensível a tudo aquilo que não sabe e pode aprender com os de fora. Para tanto contribui a distinção rigorosa entre aquilo que lhe foi revelado e portanto não só sabe, mas proclama corajosamente face ao mundo, aquilo que não passa de tradição cultural do Ocidente, dito cristão, e aquilo que ainda não sabe e deve buscar, sendo a condição dessa busca, estruturalmente de carácter teológico, o respeito pela Revelação e a tradição, mas também o respeitoso auscultar do mundo, em cujas vozes, variadas e contraditórias como são, perpassa também o sopro e a sabedoria do Espírito libertador.

A confiança no Espírito que precede a Igreja, a fé no Senhor da história, mais do que a ansiedade da mãe, que quer, a todo o preço, evitar os erros de seus filhos, considerados, parece, como menores não muito esclarecidos nem de muito bons sentimentos, constituem -já que é a verdade que conduz à liberdade- aquela verdade do projecto de Deus sobre o seu povo que o poderão fazer um espaço em que se experimenta a liberdade, “a gloriosa liberdade dos filhos de Deus”³⁷.

Mateus Cardoso Peres

NOTAS

- ¹ Cfr. EN, 14.
- ² EN, 20, § 6.
- ³ GS, 17.
- ⁴ ib., 55.
- ⁵ DH, 1.
- ⁶ Cfr. GS 17, 36, etc.
- ⁷ É possível reencontrar nesta prece, cremos, a inspiração da Encíclica *Pacem in Terris* do papa João XXIII (1963) que, para a construção da paz, apela a uma convivência entre todos os seres humanos fundada na verdade, na justiça, no amor e na paz.
- ⁸ Jo. 8:32.
- ⁹ Encíclica *Libertas praestantissimum* de 20 de Junho de 1898, cf. François Refoulé, “L’Église et les libertés de Léon XIII à Jean XXIII”, in *Le Supplément* 125 (Mai 1978), pp. 243-259.
- ¹⁰ Esta liberdade, prometida aos seus discípulos por Cristo (cf. n. 8) e a que com rigor se pode chamar a liberdade cristã, pressupõe a liberdade do acto de conversão, pelo qual alguém se faz discípulo de Cristo, a qual por sua vez pressupõe a capacidade natural de opção, o livre arbítrio. Destas duas últimas, de facto prévias à liberdade cristã, não nos ocuparemos.
- ¹¹ Gal. 5:1; cf. 2:4; Tg. 1:25, 2:12.
- ¹² Cf. 1 Pe. 2:16; Gal. 5:13; 1Co. 6:12; 10:23.
- ¹³ Cf. Rm. 6:14-19; 7 passim; 8:2; He. 2:15.
- ¹⁴ Mt. 5:17.
- ¹⁵ Rm. 10:4; cf. também Gal. 3:23-26 e Jo. 5:39-40.
- ¹⁶ Rm. 8:14-17.
- ¹⁷ 1Co. 3:21ss.
- ¹⁸ Tg. 1:25; cf. Gal. 5:1b.
- ¹⁹ Cf. 1 Co. 6:12 ss.
- ²⁰ 2 Co. 3:17.
- ²¹ As dimensões desta contribuição impõem-nos uma apresentação da história desta questão demasiado rápida e superficial, a que, no entanto, não renunciamos, por nos parecer que os meros tópicos aqui evocados guardam, apesar disso, a sua utilidade, numa perspectiva de síntese. Obviamente cada um dos pontos mencionados mereceria um aprofundamento que matizaria estas afirmações sem

as invalidar. Para um tratamento um pouco mais desenvolvido ver *O Sujeito Moral, Ensaio de Síntese Tomista*, Porto, 1992, pp. 55-73.

- ²² A relação directa e fraterna com cada um dos membros, típica das comunidades primitivas (3 Jo. 15), torna-se impraticável.
- ²³ Cf. J. Theiner, *Die Entwicklung der Moralthologie zur eigenständigen Disziplin*, Regensburg, 1970. A prática anterior, nomeadamente a dos grandes mestres medievais como Lombardo, Boaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, etc, era outra. Aí, a reflexão teológica sobre comportamentos e regras do agir realiza-se no quadro unitário da reflexão sistemática, sem cortes metodológicos, em continuidade como no N.T.
- ²⁴ Em GS, 19 *in fine*, faz-se referência a exposições falaciosas da doutrina que poderão ter tido parte não pequena na génese do ateísmo por esconder mais do que revelar o autêntico resto de Deus e da religião.
- ²⁵ Denziger-Schoenmetzer, *Enchiridion*, 2980.
- ²⁶ F. Refoulé, loc. cit, v. supra n. 9.
- ²⁷ Ib, p. 251. Este autor não hesita em afirmar o carácter nitidamente anti-religioso de um texto fundador de todo o movimento liberal, a famosa Declaração dos Direitos do homem e do cidadão de 1789.
- ²⁸ Cf. entre outros exemplos possíveis, a Radiomensagem do Natal de 1942.
- ²⁹ DH, 1: "Os homens de hoje tornam-se cada dia mais conscientes da dignidade da pessoa humana e, cada vez em maior número, reivindicam a capacidade de agir segundo a própria convicção e com liberdade responsável, não forçados por coacção, mas levados pela consciência do dever". Cf. *ibid*, 2.
- ³⁰ Cf. Discursos do Papa João Paulo II em Portugal, ed. da Conferência Episcopal Portuguesa, Lisboa 1982, p. 63.
- ³¹ Uma sondagem realizada entre os católicos alemães, por ocasião da visita de João Paulo II ao seu país no verão de 1996, revelou que mais de 60% de entre eles não aceitavam o "magistério moral" da Igreja actual. O próprio Chanceler Helmut Kohl pediu publicamente ao papa que fosse revista a posição sobre a contracepção.
- ³² Cf. O discurso de encerramento do Sínodo sobre a Europa, em Dezembro de 1991, as Encíclicas *Centesimus Annus*, (CA,46), *Veritatis Splendor* (VS,95-101), *Evangelium Vitae* (EV,96) e o Catecismo da Igreja Católica, em especial os nn. 1733, 1740 e 1744.
- ³³ Jo. 8:32.
- ³⁴ III Parte, A Vida em Cristo, 1ª Secção, A vocação do Homem, Cap. Iº, A Dignidade da Pessoa Humana, art. 3º.
- ³⁵ A mesma ideia, cremos, reaparece em textos posteriores ao Concílio. Cfr. *Redemptor Hominis*, 14 e CA 46.
- ³⁶ Citado por S. Tomás de Aquino no prólogo da 1a-2ae da *Summa Theologiae*: "Quando dizemos que o homem foi feito à imagem de Deus, entendemos por imagem, como diz Damasceno, um ser dotado de inteligência, livre arbítrio e domínio dos seus próprios actos".
- ³⁷ Rm. 8:21.

IGREJA, SEITAS, NOVOS MOVIMENTOS RELIGIOSOS

1. O TRIUNFO DA RELIGIOSIDADE SOBRE AS RELIGIÕES

A tese do inexorável declínio das religiões nas sociedades modernas, tão cara aos positivistas e marxistas do séc. XIX, está cada vez mais enfraquecida. Como sempre a futurologia só acerta por acaso.

A religião não morre, transforma-se. Mas ao ser um fenómeno cheio de contrastes, quando a atenção se fixa só num aspecto, corre-se o risco de deixar na sombra outros, por vezes, bem mais significativos.

O infundável debate sobre a secularização da sociedade, as discussões sobre a queda da prática religiosa nas Igrejas tradicionais, o barulho em torno das seitas, o medo suscitado pelos grupos fundamentalistas e pelas correntes integristas, têm escondido, em parte, as verdadeiras dimensões e o alcance do maior facto religioso da modernidade ocidental: a “nebulosa místico-esotérica”.

É a posição recentemente defendida por Françoise Champion, membro do grupo de sociologia das religiões e da laicidade no CNRS (cf. *‘Le Nouvel Observateur’*, 22-28/8/96; *‘Le fait religieux aujourd’hui’*, Fayard, 1993). Esta socióloga situa as novas comunidades espirituais e os novos movimentos religiosos na esteira da grande efervescência político-cultural que sacudiu a juventude dos Estados Unidos e da Europa na viragem dos anos 60-70.

Esperava-se “mudar a vida” nesse caldo de contracultura. A vida não mudou. Mas dessa experiência surgiu uma nova paisagem religiosa, mais flexível, mais difusa, mais subjectiva, mais irracional, que está a ganhar cada vez mais terreno no Ocidente. Terreno esse oferecido pelo chamado cristianismo ‘flutuante’.

Os praticantes do universo religioso ocidental são apenas cerca de 15% da população; 12% declaram-se ateus ou agnósticos. Entre os dois pólos, a grande maioria (cerca de 60 a 70 por cento) é

constituída por não praticantes ou pouco praticantes. Destes, uma boa parte, sobretudo na população com menos de 30 anos, confessa-se sem religião, mas não atea. Embora se considere sem Igreja, conserva o sentimento religioso: muitos rezam, meditam e a maior parte acredita em Deus, na existência do além ou numa outra forma de vida depois da morte. Não no Deus pessoal dos cristãos, no Deus arquitecto dos maçónicos ou no Deus criador do mundo. É mais um princípio divino, uma energia sagrada, cósmica, ou então um deus interior, um deus sentimento, algo que cada um experimenta dentro de si.

Fala-se muito da atracção pelas religiões orientais. E existe. Mas é devoção de uma pequena maioria. A tendência mais geral é para uma religião 'à la carte'. Cada um fabrica o universo de crenças correspondente aos seus gostos, quer seja a partir duma religião tradicional - recolhem-se uns aspectos e deixam-se cair outros - quer debicando aqui e ali elementos de várias religiões, orientais ou exóticas, ou ainda voltando-se para práticas místicas e esotéricas antigas (vidências, tarot, astrologia...) misturadas com práticas psicoterapêuticas novas, etc. Cada um escolhe à vontade neste supermercado universal. Todas as peças são, porém, reinterpretadas e reintegradas nos quadros mentais da actual cultura individualista. A perspectiva é tornar cada um responsável pelo seu destino. A ideia de progresso e o papel do desenvolvimento científico-técnico são reavaliados em função do desenvolvimento da felicidade pessoal.

Sem ter em conta este individualismo não é fácil apreender as características da grande "nebulosa místico-esotérica" do Ocidente actual. Françoise Champion arriscou-se a inventariar as suas grandes linhas.

O que conta, antes de tudo, é a experiência pessoal. Só se acredita aquilo que é sentido, vivido. É uma atitude 'moderna' decalcada sobre o método experimental da ciência. Leva à rejeição de qualquer ortodoxia e à recusa de qualquer controlo institucional da fé. É a partir da própria experiência que "cada um deve encontrar o seu caminho". Os grupos que se constituem, fazem-no em torno de líderes carismáticos, directamente escolhidos. Não há clérigos institucionais.

O objectivo deste caminho é uma transformação interior ou, para os mais comprometidos, um aperfeiçoamento espiritual

graças a metodologias precisas que envolvem o corpo e o espírito, como o transe, a dança, o ioga, a meditação, o pensamento positivo.

O fim a atingir é o desabrochamento pessoal, a felicidade. Não no além, mas aqui e agora. Uma felicidade terrestre que dá um lugar muito importante à saúde, o bem mais precioso do indivíduo. O ideal é saúde-bem-estar, saúde-vitalidade, saúde-equilíbrio, assegurado por medicinas caseiras, paralelas ou exóticas, e pelo recurso a xamãs e curandeiros.

A concepção monista do mundo leva a recusar a alteridade radical postulada pelas religiões abraâmicas. Nesta religiosidade tudo tende para a fusão: o homem e a natureza, o humano e o divino. A convergência fundamental de todas as religiões, a aspiração à paz mundial no desenvolvimento de uma 'consciência planetária' são bastante comuns.

É uma religiosidade fundamentalmente optimista. O agravamento dos problemas do planeta, nomeadamente os ecológicos, obrigam cada vez mais a moderar esse optimismo. A célebre referência à 'era do Aquário', era da perfeita harmonia, ainda continua presente, mas muito menos do que há dez anos. Hoje torna-se mais difícil sustentar que estamos a entrar no melhor dos mundos.

A dimensão ética, a abertura aos outros, à sociedade, não é esquecida, mas também não é muito desenvolvida. O que não pára de crescer, desde há vinte anos, é a crença numa multidão de 'realidades extraordinárias' de vidências, viagens fora do corpo físico, etc..

Contrariamente ao que acontece na lógica do fenómeno sectário, não há controlo do grupo, seguidismo do guru ou regras identitárias estritas. Está-se no pólo oposto ao integrismo. É uma espiritualidade de tolerância muito condescendente, bastante pobre e algo conformista. Procura descobrir, para além do materialismo e do cientismo dominantes, o outro lado do espelho.

Já no começo deste século, W. James escrevia: "Se quiser saber se uma opinião ou uma teoria é verdadeira, procure acreditar nela e, depois, observe se ela lhe fornece experiências satisfatórias". Neste pragmatismo de fundo, o que importa é encontrar resposta a necessidades, problemas pessoais, existenciais, para um sujeito que deseja ser feliz. O Deus interpelante é incómodo para o nosso narcisismo. No contexto da cultura emergente, só interessa um Deus

que pode ser usado como travesseiro de todas as consolações. Mas se a nova religiosidade dispensa as religiões, talvez seja porque estas perdem o tempo a responder a questões que as pessoas não sentem e esquecem aquelas que mordem a alma e o corpo.

2. EVANGELIZAÇÃO E SINCRETISMO RELIGIOSO

O Brasil é um grande laboratório religioso. Tem uma aptidão especial para acolher, misturar e transformar as mais diversas e inesperadas linguagens do sagrado. Esta efervescência não é fruto dos novos movimentos religiosos. O contacto das tradições católicas, afro-brasileiras, protestantes, espíritas e asiáticas fermentaram sempre, sobretudo em certas regiões, fenómenos de aliança, exclusão, fusão e refundição de crenças, de ritos e comportamentos.

Desde há muito que essa alquimia fascina os antropólogos. O escritor brasileiro Paulo Coelho tentou estilizá-la através de narrativas muito simples e adaptadas ao individualismo actual, integrado por uma misteriosa mão, com toda a naturalidade, na grande harmonia cósmica. Descobrir o seu caminho, mergulhar na alma do mundo, viver a lenda pessoal é uma aventura ao alcance de todos. Exige apenas a 'iniciação' à linguagem de alguns símbolos para saber procurar o lugar exacto do tesouro, a pedra filosofal.

São contos de fadas para adultos, diz Luc Ferry. Mas o certo é que por meio deles tornou a concepção animista do universo - considerada, pelos filósofos das Luzes, o arquétipo de toda a superstição - numa atmosfera luminosa para os seus incontáveis leitores dos países tidos como irremediavelmente secularizados.

Essas narrativas de reencantamento religioso do mundo já venderam mais de seis milhões de exemplares (cf. "Diário do Mago", "O Alquimista", "Brida", etc).

Este animismo está bem temperado. As forças ocultas convivem amigavelmente com as metáforas da sabedoria evangélica, socrática, ameríndia e budista. Paulo Coelho não polemiza com nenhuma igreja ou movimento religioso. Pelo contrário. Em todos os horizontes encontra lugares, figuras, sugestões, frases para a sua proposta de sonho.

Trata-se duma religiosidade sem sacrifícios: não prega a renúncia aos apetites da alma nem aos prazeres do corpo. Do seu

brando hedonismo desapareceram os dualismos que dilaceram a espiritualidade ocidental. As agonias da purificação mística foram substituídas por uma afável alquimia do coração.

Paulo Coelho soube entrar, de mansinho, na onda de efervescência religiosa, temperá-la nas ideologias em voga da *New Age*, sem delas ficar prisioneiro, e respirar dentro dos paradoxos do individualismo contemporâneo, envolvendo-o numa visão holística pingada de uma espiritualidade côr-de-rosa.

Mas o sincretismo do 'povão' brasileiro é de outra raça e tem outra história em permanente metamorfose. O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão, ao manifestar, num trabalho de campo, o seu espanto profissional diante do facto de uma católica, organizadora de peregrinações a Nossa Senhora da Aparecida, acolher com o maior à-vontade as publicações das Testemunhas de Jeová, de pentecostais e de outras Igrejas - que ele incluía, sem distinção, na categoria de 'crentes' -, obteve uma resposta paradigmática: "É porque religião é assim: eu sou católica, meus pais são católicos, já organizei 25 peregrinações para Aparecida, tenho uma promessa com Nossa Senhora. Agora, professor, tem uns problemas, umas doenças modernas que a Igreja católica não resolve, porque é uma Igreja mais antiga. Então, essas coisas mais modernas a gente faz na tenda divina, porque é um povo que apareceu agora. São novos, alguns até falam inglês, estão preparados para estas coisas. Agora eu continuo católica. Mas teve uma vizinha que andou querendo roubar meu marido, e aí fui na umbanda, porque estas coisas de homem e de mulher a gente não pode pedir para Nossa Senhora da Aparecida, não pode pedir para Jesus. Isso é briga de Orixá, é Pomba-Gira, é Exu".

A liberdade religiosa e a vagabundagem devocional são um direito das pessoas e dos grupos. A questão de fundo é outra. O cristianismo é um movimento de universalização de um acontecimento concreto, histórico - Jesus de Nazaré -, acolhido e interpretado pela fé dos discípulos como Cristo, isto é, como a realização da esperança, encarnação do sonho de Deus na condição humana, princípio de fermentação de um mundo fraterno, celebrado na Eucaristia.

É evidente que os destinatários deste Evangelho vivem sempre numa cultura. A proposta evangélica também não é feita por anjos. Está sempre marcada sob o ponto de vista cultural e religioso.

Sem poder ser confundida com nenhuma cultura ou religião - nem sequer por aquelas que ajudou a formar -, incarna-se e exprime-se sempre num tecido cultural. A identidade cristã não se preserva numa redoma de vidro. É por isso que o paradigma da 'evangelização inculturada' não é uma tática oportunista. É o único que respeita o carácter incarnacionista do cristianismo, o pluralismo e o diálogo intercultural e religioso.

Mas quando se chega ao terreno tudo se complica. Segundo os Actos dos Apóstolos, a Igreja católica nasceu desta 'complicação' e não pode viver sem ela.

Mas a pergunta do jesuíta Marcello de C. Azevedo é inevitável: "Dada a multiplicidade de culturas étnicas no Brasil e sua inter-relação, quais seriam os referenciais culturais de uma evangelização inculturada neste país?". E acrescenta um parágrafo pesado: "Dado o sincretismo capilar do chamado 'catolicismo popular', dada a multiplicação das denominações religiosas, as de cunho animista e espiritualista, as pentecostais de várias naturezas, as de inspiração oriental, as de inspiração humanística e outras, como pensar a inculturação do Evangelho numa população sociologicamente católica, em sua maioria, mas em boa parte carente duma identidade e duma consciência elaborada da sua religião e mais ainda duma articulação da sua fé e da sua vida, principalmente em expressões éticas de alcance público sobre a estrutura familiar e comunitária, social, económica e cultural?".

Esta multiplicidade tradicional é hoje atravessada por um reboliço constante: o antigo, o moderno e o pós-moderno, as visões mais arcaicas e as representações mais avançadas das ciências e tecnologias estão cada vez mais aproximadas pela concentração urbana e pelos meios de comunicação social.

Perante a complexidade destes desafios, as "Directrizes gerais da acção evangelizadora da Igreja no Brasil" constituem uma preciosa orientação. Mas não haja ilusões: só é possível a evangelização inculturada pela multiplicação de redes de comunidades cristãs. Mas, ao não poderem ser ordenados muitos dos seus animadores por serem mulheres ou homens casados, a Igreja fica com tão poucos padres que tendem a ser cada vez mais repetidores de missas para menos gente, deixando paradoxalmente cada vez mais comunidades

católicas privadas da Eucaristia e obrigadas às formas de 'protestantes de culto'. Este escândalo não é exclusivo do Brasil. Só que nesse ecra gigante da pastoral da Igreja é impossível não o ver.

Bento Domingues

BIBLIOGRAFIA

- Joanne O'BRIEN / Martin PALMER, *Atlas des religions dans le monde*, ed. Autrement, 1994.
- Odon VALET, *As religiões do mundo*, Instituto Piaget, 1996.
- Françoise de CHAMPION, *Religions flottantes, écletisme et syncrétismes*, in Jean Delumeau (direc.), *Le fait religieux*, Fayard, 1993.
- Danièle HERVIEU-LEGER (ed.), *De l'émotion en religion*, Centurion, Paris 1990.
- Alberto MOREIRA / Renée ZICMAN (Orgs), *Misticismo e novas religiões*, Vozes, 1994.
- Jean-Louis SCHEGEL, *Religions à la carte*, Hachette, 1995.
- François BONARDEL, *L'irrationnel*, PUF, 1996.
- Aldo Natale TERRIN, *Nova Era. A religiosidade do pós-moderno*, Loyola, S.Paulo 1996.
- Juan BOSCH, *Para conhecer as seitas*, Gráfica de Coimbra, 1995.
- Centro Roger IKOR, *As seitas religiosas*, ed. Inquérito, 1996.
- Jean VERNETTE, *Seitas. Que dizer? Que fazer?*, Círculo de Leitores, 1995.
- VV.AA., *Les naufragés de l'Esprit. Des sectes dans l'Église Catholique*, Seuil, Paris, 1996.

OS MINISTÉRIOS NA IGREJA

REFLEXÃO TEOLÓGICA DE EDWARD SCHILLEBEECKX

Com efeito, a Liturgia - mediante a qual, sobretudo no divino Sacrifício da Eucaristia, 'se dá execução à obra da nossa Redenção' - contribui no mais alto grau para que os fiéis, pela sua vida, exprimam e manifestem aos outros o mistério de Cristo e a autêntica natureza da verdadeira Igreja.

[...] Contudo, a Liturgia é simultaneamente o cimo para o qual se dirige a acção da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força. Na verdade, o trabalho apostólico ordena-se a conseguir que todos os que se tornaram filhos de Deus pela fé e pelo baptismo se reúnam em assembleia para louvar a Deus no meio da Igreja, participem no Sacrifício e comam a Ceia do Senhor.

A Liturgia, por sua vez, impele os fiéis, saciados pelos 'mistérios pascais', a viverem 'unidos no amor'; pede que sejam fiéis na vida a quanto receberam pela fé'; e pela renovação, na Eucaristia, da aliança do Senhor com os homens, arrasta e inflama os fiéis na caridade urgente de Cristo. Da Liturgia, pois, em especial da Eucaristia, corre sobre nós, como de uma fonte, a graça, e por meio dela conseguem os homens com total eficácia a santificação em Cristo e a glorificação de Deus, a que se ordenam como a seu fim todas as outras obras da Igreja.

SACROSANCTUM CONCILIIUM - 2 e 10

Os Actos dos Apóstolos são algo mais que a nossa memória: eles são o nosso futuro. A Igreja-mãe não reconheceu ainda completamente o Espírito que se revela em Antioquia e para aqueles que conhecem as Igrejas de África, o discurso eclesial parece-lhes muito àquem do que se vive nas comunidades. Não devemos espantar-nos. Foi assim desde as origens. Antes que aparecesse a Escritura, existiu a experiência das comunidades que viviam o acontecimento da Páscoa. Passa-se o mesmo hoje em dia.

René LUNEAU

INTRODUÇÃO

A teologia nasce da luz que projecta sobre a inteligência um 'acontecimento de salvação' que decorre hoje.

Marie-Dominique CHENU

Os primeiros séculos da vida da Igreja são indiscutivelmente marcados por debates teológicos e definições conciliares em torno das concepções trinitárias e cristológicas¹. Como a investigação histórica recente ajuda a descobrir, foi percorrido um grande caminho que conduziu a uma certa pacificação em torno destas questões. Mas, por outro lado, os debates em torno das concepções eclesiológicas tornaram-se cada vez mais importantes, e no segundo milénio da era cristã verificaram-se dois grandes cismas, onde a problemática eclesiológica constituiu um dos principais pontos de discórdia.

Apesar das profundas mutações históricas, introduzidas pela emergência da modernidade e pelas virtualidades do processo de secularização assumidas pelo Concílio Vaticano II, a problemática eclesiológica continua a apresentar-se como um campo muito polémico. Já não se trata tanto da relação com o poder político, mas fundamentalmente da organização da própria Igreja e das consequências que os modelos adoptados têm para a sua sacramentalidade no mundo contemporâneo.

Neste contexto, atendendo às insuficiências cada vez mais manifestas (tanto a nível estatístico como a nível da desadequação entre os modelos existentes e a realidade eclesial contemporânea), a articulação dos ministérios eclesiais e a própria concepção que deles se tem aparece como uma das principais questões teológicas do nosso tempo.

O estudo e as propostas apresentadas por Edward Schillebeeckx desenvolvem-se de uma forma que nos parece exemplar do ponto de vista do trabalho teológico, pois, a partir do primeiro livro, estabelece um diálogo crítico com outros teólogos, nomeadamente com Pierre Grelot.

Para quem queira aprofundar esta problemática, será interessantíssimo seguir a argumentação presente ao longo das

diferentes etapas deste percurso reflexivo: partir da obra de E. Schillebeeckx "*Le ministère dans l'Église*"², estudar a crítica feita por Pierre Grelot - "*Église et ministères*"³; analisar a resposta de E. Schillebeeckx - "*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*"⁴ - e, por fim, considerar a nova apreciação feita por Pierre Grelot - "*Les ministères dans le peuple de Dieu*"⁵.

Aqui, optamos apenas por evidenciar a evolução da proposta defendida pelo teólogo dominicano. Dedicaremos particular atenção à argumentação apresentada em "*Le ministère dans l'Église*", pois está na origem de todo este percurso reflexivo. Relativamente à resposta que E. Schillebeeckx dá às críticas de que foi alvo a primeira obra, limitar-nos-emos a destacar a evolução da sua posição face às propostas inicialmente defendidas, sem nos determos nos detalhes da argumentação.

Refira-se que, em grande medida, "*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*" apresenta fundamentalmente o mesmo tipo de argumentação que a obra precedente, se bem que de uma forma mais sistemática, desenvolvendo melhor alguns elementos de carácter histórico. A maior novidade deste segundo livro reporta-se aos termos em que a sua proposta pastoral é apresentada.

Nas páginas que se seguem, seguiremos de muito perto a tradução francesa do seu livro "*Kerkelijk ambt*"⁶ pelo que não se justifica estar continuamente a remeter para o texto do autor. Começaremos por abordar, numa perspectiva histórica, tanto as comunidades neotestamentárias como as configurações que as comunidades cristãs foram assumindo ao longo de dois milénios, assinalando alguns factores de continuidade e de ruptura, nomeadamente entre o primeiro e o segundo milénio. Analisaremos, então, as tensões entre a organização oficial da Igreja e algumas práticas ministeriais alternativas. Por fim, após algumas considerações de carácter hermenêutico, tentaremos abrir algumas perspectivas de futuro.

Num segundo momento, procuraremos evidenciar a nova proposta pastoral de E. Schillebeeckx e, em face da polémica gerada, referir as objecções levantadas pela *Congregação para a Doutrina da Fé*.

Como a bibliografia subjacente a este estudo não existe em português⁷, todas as traduções realizadas, a partir das traduções

francesas, são da nossa responsabilidade. As citações bíblicas serão feitas de acordo com o texto da versão portuguesa da *Bíblia de Jerusalém*⁸.

1. O MINISTÉRIO NA IGREJA

"Ecclesia non est quae non habet sacerdotes.

S. JERÓNIMO

A obra que serve de base a este primeiro ponto é composta a partir de vários artigos que Edward Schillebeeckx publicara anteriormente. Retrabalhando esse material em função deste estudo, o autor começa por dar uma panorâmica das concepções de ministérios, tanto na Igreja primitiva, como ao longo dos vinte séculos de história da Igreja. Em seguida, examina os elementos de continuidade e de ruptura entre o primeiro e o segundo milénio e a tensão existente entre a organização eclesial oficial e as práticas ministeriais alternativas. Por fim, após algumas considerações de carácter hermenêutico, centra a sua atenção no período pós-conciliar e perspectiva algumas possibilidades de futuro.

1.1. A HISTÓRIA DAS COMUNIDADES DO NOVO TESTAMENTO

1.1.1. A PRIMEIRA GERAÇÃO CRISTÃ

Os primeiros cristãos compreendem a comunidade cristã como uma *'Igreja de Deus'*⁹, *'Igreja de Cristo'*¹⁰ e *'templo do Espírito Santo'*¹¹. Desta forma, torna-se claro para eles que aquilo que nasce espontaneamente na comunidade é essencialmente, experimentado e interpretado como *'dom de Deus'*¹². A menos que a comunidade seja infiel ao Senhor, em palavras ou em actos, o que brota da comunidade em nome de Jesus é sempre interpretado como um dom do Espírito.

De facto, o Jesus histórico não deixou nenhum mandato eclesial, além da apostolicidade. A apostolicidade é, ao nível do Novo Testamento e em primeira instância, uma denominação qualificante da primeira comunidade, fundando-se ela mesma sobre

o *'Evangelho de Jesus Cristo'*, evangelho de reconciliação e de perdão dos pecados, que lhe é transmitido pelos apóstolos¹³.

Importa distinguir o tempo apostólico e o tempo pós-apostólico. É um facto que as primeiras comunidades são fundadas pelos apóstolos. No entanto, a par deste conceito central dos Doze, o conceito apostólico da comunidade cristã primitiva inclui muitos outros cristãos que contribuem para a fundação das primeiras comunidades ou para o crescimento de comunidades já fundadas.

As comunidades vão tomando consciência de maneira cada vez mais explícita de que o seu ser cristão provém dos seus fundadores, ou seja, de que a sua fundação é *'apostólica'*, de que elas são construídas sobre essa base. E, tal como os primeiros discípulos de S. Bento não são automaticamente chamados beneditinos, do mesmo modo, são chamados apostólicos os cristãos da segunda geração cristã, aqueles que aprendem a conhecer Jesus pela mediação dos apóstolos. A maior parte dos fundadores de comunidades não são condutores de comunidades locais, mas anunciadores itinerantes do Evangelho. É evidente que, após a partida dos apóstolos missionários, os líderes naturais e espontâneos das diferentes comunidades adquirem um papel de direcção e de coordenação¹⁴. Ainda que reconhecido como um carisma particular, o dom de direcção da comunidade não tem ainda uma significação ministerial e eclesial nesta fase. A profecia e o ensino são os principais serviços da comunidade citados por Paulo¹⁵. O serviço de direcção da comunidade ainda não tem a plena significação que adquirirá posteriormente com o termo *'ministério'*. *'Profetas e doutores'* parecem ser termos correntes e técnicos para designar os dirigentes locais e os animadores da comunidade local¹⁶. Os nomes podem variar¹⁷ e o *'ofício'* de cada um destes *'ministros'* não é descrito com precisão.

Segundo o testemunho do Novo Testamento, o envio de Timóteo¹⁸ ultrapassa os dirigentes locais e tem todas as características de uma sucessão do apóstolo Paulo. Esta sucessão funda-se sobre a *'comunhão de fé'* entre Paulo e Timóteo.

Nos escritos cuja autoria paulina é reconhecida pela generalidade dos exegetas, é muito claro que Paulo não faz nenhuma referência a presbíteros. Contudo, a ordenação eclesial de presbíteros é muito antiga em certas comunidades.

1.1.2. O MINISTÉRIO NO PERÍODO PÓS-APOSTÓLICO

1.1.2.1. AS COMUNIDADES DE MATRIZ PAULINA

A insistência do período pós-apostólico na herança dos apóstolos significa historicamente a importância da referência às *'experiências originantes'* de pessoas reais que, pelo encontro com Jesus, tinham acedido a uma vida nova. A apostolicidade indica que a *'sequela Christi'* é o carácter distintivo da comunidade.

A pregação do Evangelho, a direcção e a construção da comunidade na linha dos fundamentos apostólicos é a teologia ministerial inegável da Carta aos Efésios. Aí nada é dito sobre a maneira como os ministros são instituídos, parece que a forma como se acede à direcção da comunidade não é ainda um problema. Pelo contrário, o papel do ministério aparece claramente como estando ao serviço da manutenção da apostolicidade das comunidades que devem continuar *'Igreja de Deus'*. Aqui só a exigência da apostolicidade, não o processo de nomeação, parece ter pertinência teológica.

Na primeira carta a Timóteo¹⁹, parece ser reconhecida uma honra redobrada aos presbíteros que não se limitam a presidir, mas pregam e ensinam. Alguns suspeitam de todas as formas de *'deslocação'* na significação do conceito de *'presbítero'*, que progressivamente se teria apropriado do conteúdo dos antigos *'profetas e doutores'*. Na *Didaké* (oriunda do ambiente das "comunidades de Mateus") esta *'deslocação'* torna-se clara. Fala de *'profetas e doutores'*²⁰, mas a distinção entre *'apóstolo'* e *'profeta'* é flutuante, pois um *'apóstolo'* que permanece demasiado tempo numa comunidade (às custas desta) é chamado *'falso profeta'*²¹. Talvez a única distinção entre *'profetas'* e *'doutores'* é que o *'profeta'* é um *'doutor não residente'*²² de tal maneira que não há sempre um profeta na comunidade²³. Assim, na *Didaké*, o profetismo não tem o sentido de um entusiasmo extático, mas sim de um ensino pela palavra e pela acção.

O processo que conduziu à proliferação de comunidades cristãs não se caracteriza por uma sucessão sem descontinuidade ou por uma continuidade no ministério, mas por uma sucessão não descontínua no ensino, na tradição apostólica. O centro é a transmissão do Evangelho apostólico, *'o depósito confiado'*. O ministério está claramente subordinado, como um serviço, a esta

continuidade ou sucessão apostólica relativa ao conteúdo anunciado. Esta inquietação exprime-se mesmo no rito de imposição das mãos que as cartas pastorais querem ver introduzido. Não se encontra à partida, nenhum traço de transmissão de poderes ministeriais, mas sim do carisma do Espírito Santo, que ajudará o ministro a preservar e a transmitir de maneira viva o *'depósito'* que lhe está confiado e que o dispõe para anunciar integralmente a tradição apostólica²⁴.

Face à ameaça de perseguição e de heresia, as epístolas pastorais tendem a ver no magistério o único meio de manter a identidade cristã.

Ressalta de várias passagens neotestamentárias²⁵ que os *'episkopoi'* e os *'presbyteroi'* são as mesmas pessoas. A carta a Tito²⁶ fala também subitamente de um *'episkopos'* num contexto que respeita aos *'presbyteroi'*. No mesmo sentido, em Clemente, o bispo é manifestamente um presbítero²⁷.

Assim, o denominado *'episcopado monárquico'* é uma ordem eclesial legítima, mas não é uma norma bíblica.

O que a história pode reconstituir das primeiras comunidades cristãs faz-nos colocar a seguinte questão: será que a grande Igreja, tornada *'Oikoumene'*, deixa espaço suficiente às comunidades não paulinas que persistem em conceber a salvação numa perspectiva ministerial puramente carismática sob a inspiração do Espírito Santo? Na verdade, talvez tenham sido marginalizadas pela grande Igreja que visava a institucionalização; todavia, de todo este processo, há que salientar dois aspectos: por um lado, a memória de comunidades criativas que arriscam caminhos diversos; e por outro, a necessária unidade tensa entre o carisma e a sua instituição. O ministério sem carisma arrisca-se a ficar meramente reduzido à instituição de um poder; pelo contrário, o carisma sem nenhuma instituição arrisca-se a descambar em exaltação, fanatismo ou pura subjectividade, arriscando-se assim a tornar-se num *'braço de ferro'*, em detrimento das comunidades apostólicas. De tudo isto se depreende que, quando as Igrejas do período pós-apostólico pedem ministros, elas têm uma intuição verdadeiramente cristã.

1.1.2.2. AS COMUNIDADES DE MATRIZ JOÂNICA

Como é encarada nas comunidades joânicas a autoridade ministerial da Igreja apostólica?

O autor de Jo. 21 recomenda aos seus leitores joânicos a autoridade de Pedro. Contudo, seis textos do evangelho de João²⁸ manifestam claramente que Pedro, o paradigma da Igreja apostólica, não compreende Jesus tão profundamente como o discípulo amado, paradigma das comunidades joânicas. Jo. 21 sublinha bem o papel pastoral de Pedro e a sua autoridade sobre toda a Igreja, mas contudo, Pedro está submetido (por três vezes) ao critério joânico do amor - o princípio de adesão imediata e pessoal a Jesus por parte de qualquer cristão e, conseqüentemente, por parte do ministro.

Note-se que só num texto posteriormente incorporado no *'Evangelho segundo S. João'* - Jo. 21 - é que as comunidades joânicas admitem a plena autoridade ministerial sob reserva de ser fundada sobre a adesão pessoal de amor à única norma: Jesus Cristo. Portanto, há nas comunidades joânicas uma estrutura ministerial que, no ponto de partida, não constitui de forma alguma uma autoridade doutrinal. Só progressivamente as *'comunidades do discípulo amado'* fazem a experiência de que um mero apelo à união de cada crente pelo Espírito²⁹ é insuficiente para preservar a fidelidade evangélica da comunidade. Os textos joânicos, como escritos canônicos, são desde logo uma contestação bíblica de toda a superestrutura jurídica de autoridade eclesial. Depois das cartas joânicas, não se encontram mais vestígios, no século II, das comunidades joânicas. Certamente, foram absorvidas pela grande Igreja apostólica ou transformaram-se em seitas gnósticas.

1.1.3. O MINISTÉRIO E A EDIFICAÇÃO DA COMUNIDADE

Na grande Igreja, como testemunha já Santo Inácio de Antioquia, a autoridade humana no seio da comunidade eclesial torna-se sinal da autoridade de Deus.

De facto, o ministério não se desenvolve em torno da eucaristia ou da liturgia, mas da construção apostólica da comunidade pela pregação, a exortação e a direcção. E isto em todos os estádios do Novo Testamento. Em qualquer variação que se verifique, ministério e direcção da comunidade caminham a par. Os ministros

são condutores, animadores e figuras de identificação evangélica para a comunidade.

O presidente da celebração eucarística não constitui visivelmente um problema para o Novo Testamento, pois este não nos apresenta qualquer indicação a esse respeito.

O próprio Paulo não chama à eucaristia uma tradição apostólica, mas uma tradição do próprio Senhor³⁰ à qual os próprios apóstolos devem ater-se. A eucaristia é o presente de despedida de Jesus a toda a comunidade. Esta tem direito a ele por esta simples razão - o *'direito de graça'* - independentemente de todos os problemas ministeriais que implica: *"Fazei isto em memória de mim"*. Em nenhuma passagem do Novo Testamento se encontra estabelecido um laço explícito entre o ministério eclesial e a presidência da eucaristia³¹. Contudo, isto não significa que qualquer crente pudesse presidir à eucaristia.

Para o Novo Testamento, o ministério é um elemento constitutivo da Igreja (independentemente do facto de aparecer inicialmente sob uma forma carismática, sendo posteriormente institucionalizado; e independentemente das suas diferenciações e estruturas, correspondentes à modificação das necessidades da Igreja face a novas circunstâncias). O ministro é necessário à construção da Igreja na linha apostólica, isto é, como *'Igreja de Deus'*, na *'sequela Jesu'* apostólica. A comunidade apostólica e a sua herança apostólica - o Evangelho - ocupam aqui o lugar central. O ministério é um serviço desta apostolicidade e pode, por esta razão, ser denominado ele mesmo apostólico, como serviço da comunidade e do seu evangelho, ambos apostólicos. Assim, não se trata tanto de uma cadeia ininterrupta na sucessão ministerial, mas de uma apostolicidade do Evangelho da comunidade. Por consequência, esta última tem direito a ministros que a mantenham na linha desta origem apostólica.

O livro dos Actos dos Apóstolos apresenta como que um *'testamento'* de Paulo aos chefes das comunidades cristãs³². Resumindo, importa destacar cinco pontos:

1. Depois da morte dos apóstolos e dos outros fundadores da comunidades, o ministério de direcção eclesial é uma graça ministerial recebida do Senhor³³.
2. Este serviço consiste num testemunho do Evangelho da graça de Deus³⁴.

3. O ministro é, como Paulo, *'proclamador do Reino'*³⁵: ele deve comprometer-se profundamente pelo Reino de Deus, que recebe a sua visibilidade no agir e na vida da comunidade, do mesmo modo como foi inaugurado na mensagem e no agir de Jesus.
4. Este testemunho adquire muitas vezes, em Jesus e em muitos apóstolos condenados à morte, a significação de um testemunho pago com o sangue. O apóstolo, o ministro, o próprio cristão não são apenas testemunhas do sofrimento de Cristo³⁶, mas são testemunhas pelo seu testemunho no sofrimento³⁷.
5. O *'confessor'* não tem necessidade de uma *'ordinatio'* (já tornada obrigatória pelo direito eclesiástico), nem de ser instituído ministro pela imposição das mãos. O facto de sofrer e expor-se a provas por causa da fé em Jesus Cristo tinha-o *'consagrado'* como testemunha autêntica da fé apostólica³⁸.

O ministério eclesial exige antes de mais aos ministros que presidam realmente numa *'sequela Jesu'*, com toda a espiritualidade que comporta este caminho no seguimento de Cristo. Na comunidade eclesial não se trata de um funcionalismo (à maneira da sociedade civil), mas de um serviço da comunidade de Deus. Mais tarde, dir-se-à: o presbítero é a *forma gregis*, a figura de identificação da comunidade.

1.1.4. NOÇÃO E CRITÉRIOS DE APOSTOLICIDADE

A Igreja primitiva tem a convicção de ser apostólica. Apostólica significa antes de mais a consciência das comunidades serem edificadas sobre o fundamento dos *'apóstolos e profetas'* da Igreja dos primeiros tempos.

Trata-se fundamentalmente, da reunião dos crentes, onde a visão dos *"novos céus e da nova terra"* é mantida viva em referência a Jesus de Nazaré, confessado como *"o Cristo, filho único de Deus, nosso Senhor"*, assim como num testemunho profético e numa praxis ajustada a este Reino de Deus. Esta comunidade é uma fraternidade, onde as estruturas de poder dominante no mundo são quebradas³⁹.

Pode então concluir-se que a auto-compreensão da comunidade cristã é esta: sendo *'Igreja de Jesus'*, isto é, reunião em torno de Jesus *'salvação-de/por-Deus'* segundo o testemunho dos apóstolos, ela é *'Igreja de Deus'*. Considerando-a apenas de um ponto de vista sociológico, esta comunidade tem direito a presidentes. Para uma *'Igreja de Deus'*, este direito é também um direito apostólico. Como *'Igreja de Cristo'*, ela tem também, sobre a base do mandato de Jesus - *"Fazei isto em memória de mim"* - um direito eclesiológico à celebração da eucaristia, direito concedido por graça. As igrejas neo-testamentárias e primitivas vivem nesta linha apostólica.

O ministério encontra-se desde logo implicado no conjunto de serviços múltiplos e diversificados que são necessários à construção das comunidades e ao seu empenhamento⁴⁰. Entre a diversidade de dons e carismas, o que é específico dos carismas ministeriais, é que os ministros, se bem que solidários com toda a comunidade, assumam uma responsabilidade própria, inalienável: a de manter vivas, quer a identidade apostólica, quer a integridade evangélica da comunidade. Segundo o Novo Testamento, é a exigência de apostolicidade, não a maneira de a institucionalizar, que tem pertinência teológica. Daí que a apostolicidade das comunidades fundadas pelos *'apóstolos e profetas'* constitua o fundamento e a fonte de apostolicidade do próprio ministério eclesial.

Nesta perspectiva, importa estabelecer alguns critérios que permitam caracterizar a apostolicidade das comunidades:

- > *'Apostólico'* significa antes de mais a consciência que a comunidade tem de prosseguir a causa de Jesus. *'Apostólico'* inclui já a proclamação apostólica da mensagem do próprio Jesus.
- > A submissão da comunidade à norma do Novo Testamento pertence à *'apostolicidade'* da comunidade.
- > A auto-compreensão fundamental da comunidade cristã torna-se clara: sendo *'Igreja de Jesus'*, ela é *'Igreja de Deus'*. A comunidade está submetida à *'norma apostólica'*, chamando a seguir Jesus em circunstâncias históricas sempre novas.
- > Anúncio, liturgia e diaconia são sinais apostólicos das Igrejas de Deus.
- > A comunidade tem um *'direito apostólico'* a um ou vários ministros e também um direito, fundado sobre o mandato

neotestamentário - “*Fazei isto em memória de mim*” - à celebração da eucaristia.

> Apostolicamente, as comunidades não constituem entidades isoladas, mas estão unidas por laços de amor. Elas formam assim uma grande *koinonia*, onde uma crítica recíproca e evangélica deve ser possível para manter todas as comunidades na linha da apostolicidade. A função petrina aparece como um factor de unidade e de coesão na manutenção desta aliança de amor.

> O ministério na Igreja não é, portanto, um estatuto ou um estado, mas antes um serviço, uma função no seio da Igreja de Deus. E por este motivo é um dom do Espírito Santo. A solidariedade no sofrimento com os pobres e os excluídos é um sinal característico da apostolicidade do ministério, porque se trata de um carácter apostólico da toda a Igreja.

> As formas concretas, sempre mutáveis e legítimas, de apostolicidade das comunidades e do ministério não podem ser determinadas de uma forma puramente teórica. Torna-se necessário estabelecer uma correlação crítica recíproca (teórica e prática) entre o que faziam as Igrejas neo-testamentárias e o que fazem hoje as comunidades cristãs.

1.1.5. BREVE SÍNTESE

Este percurso manifesta que a comunidade neo-testamentária tem direito a um ou vários ministros e à celebração da eucaristia. Este ‘*direito apostólico*’ prevalece sobre os critérios de admissão que a Igreja, não obstante pode e deve fixar para os seus ministros⁴¹. Certos critérios estão naturalmente ligados ao conteúdo do ministério, ao serviço da ‘*comunidade de Deus*’. Mas o direito das comunidades cristãs não pode ser posto fora de uso pela Igreja oficial: esta última, com efeito, está submetida a este ‘*direito apostólico*’. Se, em circunstâncias novas, uma comunidade se arrisca a ficar sem ministro(s), e se é cada vez mais frequente que tal aconteça, então os critérios de admissão, que não são intrinsecamente necessários à existência do ministério e que constituem de facto uma das causas conjugadas do ‘*déficit presbiteral*’, devem dar lugar ao direito original neo-testamentário das comunidades a dispor de chefes da

comunidade. Neste caso, o *'direito apostólico'* prevalece sobre a organização eclesial que se desenvolveu e que pode continuar a revelar-se útil e salvífica noutras circunstâncias.

1.2. O MINISTÉRIO ECLESIAL AO LONGO DE DOIS MILÉNIO DE CRISTIANISMO

1.2.1. O TESTEMUNHO DO CONCÍLIO DE CALCEDÓNIA

O Concílio de Calcedónia não se contenta em condenar toda a forma de *'ordenação absoluta'* - *'ordenação'* de candidato que não está ligado a nenhuma comunidade concreta - mas declara-a inválida. *"Ninguém pode de forma absoluta 'ser ordenado' nem presbítero nem diácono ... se não se lhe indica uma comunidade local seja cidade, seja campo, seja um 'martyrium'⁴² ou um mosteiro"*. Neste caso, *"o Santo Concílio decreta que a sua 'cheirotonia' é de valor nulo e inválido... e que eles não podem desde logo exercer a sua função em nenhuma ocasião"*. Este texto traduz uma visão clara definida sobre o ministério na Igreja. Uma *'ordinatio'* absoluta, isto é, alguém que receba a imposição das mãos sem ser chamado por uma comunidade determinada para assumir a sua presidência, não tem qualquer valor. Revela-se aqui claramente uma concepção efectiva do ministério eclesial.

Desde o período constantiniano, a *'ordinatio'* eclesial ou instituição na *'ordem dos ministros'* indicia claramente na comunidade eclesial uma posição do clero como um estado superior em face do povo crente tido por inferior. É assim que se fala de *'ordo et plebs'*, isto é, da classe superior dominante e do povo ordinário, uma terminologia que, a par das influências vetero-testamentárias, exerceu influência na distinção entre clero e povo (leigos).

Note-se que segundo o cânone de Calcedónia, mesmo uma liturgia correcta da imposição das mãos é nula, se não respeitar o apelo de e para uma Igreja local. É precisamente este contexto que determina a significação eclesial do ministério: a dimensão eclesial é o elemento determinante para a ordenação ou instituição. Na Igreja antiga, cada Igreja local é consciente de possuir tudo o que é necessário à construção e à vida efectiva da *'Igreja de Cristo'*. A Igreja local chama os seus próprios ministros.

A regra canónica formulada em Calcedónia, exigindo um laço efectivo entre a comunidade e o ministério, indica que a distinção entre '*poder de ordem*' e '*poder de jurisdição*' era não só desconhecida na época, mas mesmo eclesiologicamente impensável. Leão Magno sintetiza esta concepção numa fórmula lapidar : "*Aquele que deve presidir a todos deve também ser escolhido por todos*"⁴³.

Tudo isto manifesta que o ministério é um assunto público e que ninguém se pode atribuir o ministério por sua própria vontade. O que está em jogo, é a relação de reciprocidade entre a comunidade e o ministério. O ministério é determinado eclesialmente e não é compreendido como uma qualificação ontológica da pessoa do ministro sem qualquer laço com o contexto eclesial.

Outra consequência fundamental do cânone de Calcedónia reside no facto de um ministro que, por qualquer razão, cesse de presidir à comunidade se tornar *ipso facto* leigo no sentido próprio do termo. Não existe qualquer distinção entre a '*jurisdição*', ou seja, a possibilidade concreta de presidir à comunidade, e a '*ordo*' - o '*poder de ordem*' em si. Não é aquele que tem o '*poder de ordem*' que preside à comunidade e também à eucaristia, mas o ministro indicado para a comunidade que recebe pela sua instituição todas as qualificações que lhe são necessárias para a direcção de uma comunidade cristã. Recebe-as do Espírito Santo por via da comunidade.

Isto significa que a situação actual, onde uma comunidade não pode celebrar a eucaristia porque nenhum presbítero está presente, é impensável na Igreja antiga.

1.2.2. O TESTEMUNHO DA LITURGIA

Uma vez que o ministério é uma função necessária à comunidade, esta tem direito a ministros. A própria Igreja local experimenta a fé apostólica do candidato e dá testemunho. Exprime-se assim a velha convicção de que é em primeiro lugar a própria comunidade que é apostólica. Toda a comunidade local (com o seu clero), escolhe o seu próprio bispo e o chamado deve, em princípio, aceitar a escolha. Como o bispo recebe uma responsabilidade específica na comunidade referente à apostolicidade desta, a comunidade que o recebe verifica em primeiro lugar a base apostólica da sua fé.

A imposição das mãos episcopais verifica-se durante a epiclesse, a oração dirigida ao Espírito por toda a comunidade. Mesmo se a comunidade escolhe o seu próprio ministro episcopal, ela não o provê de maneira autónoma. Uma vez que é escolhido pela *'Igreja de Cristo'*, a sua escolha é experimentada como um dom do Espírito Santo. Pela força do carisma de direcção ele apascentará o rebanho. Invoca-se sobre os candidatos a *'força do carisma espiritual do sumo-sacerdócio'*. O ministro recebe a missão profética de anunciar a Boa Nova de Jesus que os apóstolos transmitiram.

Como presidente da comunidade, o ministro assume determinadas funções:

- > deve sem cessar interceder junto de Deus pela sua comunidade⁴⁴;
- > deve também ser *'sacerdos'* no sentido de presidente da eucaristia; pela força do carisma espiritual sacerdotal, possui o poder de perdoar os pecados⁴⁵;
- > reparte e coordena os serviços ministeriais, concretamente os do presbiterado e do diaconado;
- > exerce o seu poder de ligar e de desligar⁴⁶.

Sacramentalmente a distinção entre bispo e presbítero torna-se problemática: um pároco é de facto, o *'bispo de uma paróquia'*. Estas diferenças são determinadas apenas pela disciplina eclesiástica e pela história.

Na liturgia, o dom da força do Espírito constitui o momento decisivo. Não se faz nenhuma distinção entre *'graça'* e *'carácter'*: é um carisma dado pelo Espírito.

Na Igreja latina, o termo *'imposição das mãos'* substitui dois termos gregos - *'cheirotomia'* e *'cheirothesia'* - o primeiro significa *'designação'* e o segundo visa a *'imposição das mãos'*. Parece que nos textos das Igrejas orientais, sobretudo antes do século VIII, os dois termos são empregues sem diferença teológica intencional. É só a partir do II Concílio de Niceia (785) que a diferença entre os dois termos é sublinhada e desde o século XII, *'cheirothesia'* é reservado, nas Igrejas Orientais, à instituição ou *'ordinatio'* de bispos, presbíteros e diáconos; enquanto que *'cheirotomia'* é reservado ao estabelecimento de outros serviços eclesiásticos, ainda que não se atribua grande relevância teológica a esta distinção.

No início do século V, Macário de Ancira escreve ainda que é a escolha de uma comunidade que faz de alguém bispo; a imposição

das mãos é, portanto, secundária. A imposição das mãos aquando da ordenação é certamente um dado claro da tradição, mas não parece ser considerado como o elemento mais importante. O essencial é o mandato eclesial ou a missão, não a forma concreta pela qual esta vocação e esta missão se concretizam. É por este motivo que a imposição das mãos na liturgia de *'ordinatio'* dos ministros nas Igrejas heterodoxas não tem nenhum efeito. Tanto no Oriente como no Ocidente, a necessidade de uma imposição das mãos aquando da *'ordinatio'* dos ministros é muito relativizada durante o primeiro milénio: o reconhecimento eclesial e a missão são realmente o momento decisivo. Esta missão é essencialmente um acto da Igreja sacramental, sendo concretizada num acto litúrgico particular de imposição das mãos.

1.2.3. MINISTÉRIO E SACERDÓCIO

Sobretudo na literatura pré-niceana verifica-se que a Igreja antiga experimentava algumas dificuldades em chamar *'sacerdotes'* aos presidentes eclesiais. Com efeito, a partir do Novo Testamento, só Cristo e a comunidade cristã são sacerdotes. Os presidentes estão ao serviço de Cristo e do *'povo de sacerdotes'*.

Na Igreja antiga, há verdadeiramente um laço essencial entre a comunidade e o chefe da comunidade; e entre este e a comunidade que celebra a eucaristia. O que está em jogo, é a presidência da comunidade (individualmente ou em equipa). *"Nós não recebemos o sacramento da eucaristia, a não ser do presidente da comunidade"*⁴⁷, diz Tertuliano. Na Igreja antiga, é toda a comunidade crente que concelebra, mesmo se o faz sob a direcção do presidente da comunidade. Vários teólogos⁴⁸ mostraram como, na Igreja antiga, a própria *'ecclesia'* é o sujeito integral da acção litúrgica, e mesmo da eucaristia. Nunca o *'eu'* do presidente constitui o sujeito da celebração eucarística. A concelebração não é então limitada à celebração comum da eucaristia pelos presbíteros concelebrantes, mas era uma concelebração de todo o povo crente presente. O presbítero exerce aí a presidência só como um serviço. Mesmo onde estavam vários presbíteros concelebrantes, há só um presidente. Os outros concelebram *'em silêncio'*.

É verdade que não se conhece qualquer testemunho da Igreja antiga indicando que um leigo pode presidir à eucaristia.

Tertuliano salienta que a presidência da eucaristia, em circunstâncias normais, pertence por definição ao presidente da comunidade; concretamente ao bispo com o seu conselho presbiteral. No entanto, “onde não há um colégio de servidores instituídos, tu deves, leigo, celebrar a eucaristia e baptizar; és então teu próprio sacerdote, pois onde dois ou três estão reunidos, aí está a Igreja, mesmo se esses três são leigos”⁴⁹. Note-se que esta concepção de Tertuliano não se encontra inspirada pelo montanismo. Ele censura precisamente os montanistas porque, sem necessidade, deixam leigos presidir à eucaristia e negligenciam, desta forma, a especificidade do ministério. Contudo, em circunstâncias extraordinárias, a comunidade escolhe por si própria o seu presidente. Por outro lado, não restam dúvidas de que, mesmo opondo-se à sacerdotalização dos ministros eclesiais, no sentido de considerar o bispo e o presbítero como mediadores entre Deus e o povo, Santo Agostinho recusa explicitamente o direito de um leigo de presidir à eucaristia, mesmo em situações de necessidade. Todavia, aquele que, em circunstâncias excepcionais, é convidado pela comunidade para a sua presidência (e, portanto, à da eucaristia) torna-se *ipso facto* ministro por este mandato eclesial. É neste contexto que importa situar a posição de Agostinho. Assim, apesar das diferenças terminológicas reina um consenso sobre esta questão. A especificidade do ministério é defendida por todos, mas não o poder de ordem sacral ou a maneira concreta como ministério se encontra instituído.

1.2.4. A GRANDE VIRAGEM DOS SÉCULOS XII E XIII

Em 1179, ‘*titulus ecclesiae*’ é radicalmente reinterpretado. É explicitado em categorias feudais estabelecendo que ninguém poderia ser ordenado sem que uma existência decente lhe seja garantida. Este decreto não negava minimamente, pelo menos em princípio, a antiga instituição eclesial, mas de facto é visto sobretudo na perspectiva da subsistência financeira do presbítero.

Em 1189, o papa Inocêncio III lembra mais uma vez (mas trata-se da última na história da Igreja) a invalidade das ordenações absolutas. Acrescenta, no entanto, que por misericórdia e segundo um hábito antigo de oikonomia, os presbíteros que são ordenados de maneira absoluta podem exercer a sua função sacerdotal se o bispo que os ordena zelar pela sua subsistência. A interpretação

corrente irá transformar o velho *'titulus ecclesiae'* numa mera questão feudal de *'beneficium'*. A antiga concepção cristã não é negada, mas as novas ideias irão fazer o seu caminho na teologia escolástica então em desenvolvimento e, posteriormente, marcar o Concílio de Trento. À luz desta nova concepção, o cristão tem ou experimenta a vocação sacerdotal, apresenta-se, é formado como presbítero e, por fim, ordenado. Uma vez ordenado, espera a atribuição de um lugar onde o seu bispo o estabelecerá como presbítero. A *'ordinatio'* torna-se assim, abstractamente, a instituição de um cristão como ministro numa região diocesana, cuja inserção concreta não está ainda definida. Desta forma, desaparece toda a intervenção da comunidade, que constituía na origem o elemento essencial da *'ordinatio'*.

O III Concílio de Latrão inicia uma nítida viragem em relação ao primeiro milénio, a qual se irá acentuar ainda no IV Concílio de Latrão, em particular, quando este define que a eucaristia só pode ser celebrada por um presbítero válida e licitamente ordenado. Esta determinação não é contraditória em si mesma relativamente à prática eclesial do primeiro milénio, mas é apenas um pálido reflexo: tanto a ligação à escolha da comunidade como a eclesialidade do ministério correm o risco de desaparecer. A dimensão eclesial da eucaristia fica reduzida ao presbítero celebrante.

É precisamente na época dos III e IV Concílio de Latrão que aparece a categoria de *'carácter sacramental'* como base de todo o *'sacramentum ordinis'*. Mas para os grandes escolásticos, apesar das suas divergências de interpretação, o carácter representa apenas a ligação visível entre *'serviço'* e *'Igreja'*. Segundo os tomistas, a imposição do carácter acontece, em todas as ordenações, desde o bispo ao acólito, até ao sacristão. O conceito de *'mancipatio'*, isto é, de ser chamado e de ser recebido pela comunidade, em vista de um serviço eclesial determinado, é, na Idade Média, o ponto mais sensível do carácter, o que corresponde essencialmente à concepção ministerial da Igreja antiga.

1.2.5. A INFLUÊNCIA DO DIREITO ROMANO

Mas o fim do século XI e o princípio do século XII, significa também o renascimento do direito romano. A sua influência parece determinante sobretudo na eclesiologia, e conseqüentemente na concepção eclesial do ministério. É precisamente uma visão jurídica

no contexto jurídico feudal que dissocia o poder de direcção do conceito de territorialidade; no domínio religioso, do conceito de Igreja local⁵⁰. É o princípio da *'plenitudo potestatis'*. A autoridade aparece como um poder em si, separada da comunidade tanto na esfera civil como na eclesial.

São sobretudo factores não teológicos que tornaram possível esta reviravolta teológica da Idade Média. Até então era o baptismo que constituía para o cristão a fronteira entre *'Espírito de Cristo'* e *'espírito do mundo'*. Esta fronteira desloca-se para o segundo baptismo: o da vida monástica. Neste contexto, vai desenvolver-se a ideia de *'sacra potestas'*. A *'potestas'* é fruto de toda a questão das investiduras entre *'imperium'* et *'sacerdocium'*, o imperador e o papa e as suas competências em matéria de autoridade. Em eclesiologia, esta distinção entre o *'poder de ordem'* e o *'poder de jurisdição'* dá lugar a ordenações absolutas. Com efeito, se aquando da ordenação não se atribui uma comunidade cristã em termos jurídicos, o que é ordenado beneficia, no entanto, de maneira isolada e pessoal de todo o poder sacerdotal. É então que a *'ordinatio'* se torna plenamente ordenação: é-se presbítero independentemente de uma *ecclesia* determinada. Recorde-se, no entanto, que segundo a definição do Concílio de Calcedónia as ordenações absolutas são nulas ou inválidas.

No Ocidente, a partir do ressurgimento do direito romano, o velho princípio da *oikonomia'* encontra uma aplicação superabundante no *'princípio de dispensa'*. Inocêncio III maneja este princípio de tal forma que praticamente todas as ordenações absolutas são válidas. Desta forma, a antiga relação entre a comunidade e o ministério - *'ecclesia et ministerium'* - desloca-se para uma relação entre *'potestas et eucharistia'* - poder de ordem e eucaristia. Esta deslocação foi favorecida por uma inflexão semântica que não é certamente um acaso: a inversão de sentido, ocorrida no princípio da Idade Média, entre *'corpus verum Christi'* e *'corpus mysticum Christi'*⁵¹. Na concepção medieval um presbítero é ordenado para poder celebrar a eucaristia; enquanto que na concepção da Igreja antiga é instituído como ministro para poder agir como chefe da comunidade. A comunidade chama-o como animador da sua construção e por este motivo ele é também a pessoa designada para presidir à eucaristia.

1.2.6. A CONCEPÇÃO DO MINISTÉRIO A PARTIR DOS SÉCULOS XV E XVI

A concepção de Josse Clichthove (1472-1543) é paradigmática da visão moderna do ministério eclesial. Este teólogo ligou ideias bíblicas, patrísticas e medievais ao contexto da vida social do seu tempo. Em si a sua intenção é excelente, mas numa sociedade cristã hierarquizada, conduzida por um poder assente sobre o direito divino, o presbítero, em virtude do seu sacerdócio, torna-se alguém desligado deste mundo, mesmo do mundo dos leigos cristãos. A ideia de *'fuga do mundo'* vai definir plenamente a imagem sacerdotal de Clichthove. Tanto as leis sacerdotais do Antigo Testamento, nomeadamente do Levítico, como a tradição monástica ajudarão a precisar esta imagem. O presbítero será assim definido essencialmente como sacerdote, isto é, pela sua relação com o culto (e não com a comunidade). Um presbítero, mesmo um pároco, deverá ter o menos contacto possível com os seus paroquianos, à excepção do necessário para a administração dos sacramentos. É precisamente por esta relação com o culto que o presbítero é distinto do povo, e o celibato sacerdotal torna-se a expressão mais adequada desta separação essencial. Clichthove irá mesmo até ao ponto de afirmar que o celibato sacerdotal reenvia à lei natural ou ao direito divino e que a disciplina eclesiástica apenas pode sancionar este direito divino. Assim, nem o próprio papa pode dispensar da lei do celibato. Permitir o casamento aos presbíteros equivaleria a destruir a distinção entre leigos e presbíteros. Esta visão funda-se, ainda segundo Clichthove, sobre o santíssimo poder sacrificial do presbítero. A religião pertence, por excelência, à casta dos presbíteros e dos monges que são elevados acima do povo crente. É precisamente sobre a base deste poder sacrificial que o presbítero é o mediador entre Deus e o povo crente. A espiritualidade sacerdotal adquire cada vez mais traços monásticos, ainda que se apoie em bases diferentes das da vida religiosa. Esta espiritualidade assenta sobre o estado de graça sacerdotal, onde o presbítero não é tanto um ministério, mas um estado fundado sobre a actividade cultual.

Esta concepção moderna opera uma ruptura com a concepção de S. Tomás de Aquino que entende o celibato sacerdotal simplesmente como uma disposição disciplinar da Igreja, distinguindo claramente o celibato ministerial do celibato dos religiosos e dos monges.

Esta espiritualidade unilateral, característica da Idade Moderna, foi fortemente associada a formas jurídicas. De facto, a imagem medieval do presbítero apenas tinha colocado alguns fundamentos. É sobretudo sob a influência moderna que a imagem católica do presbítero é marcada por uma absolutização do direito. A imagem do presbítero como *'o que diz missas em privado'*, sem outra responsabilidade pastoral, recebe até uma certa auréola divina.

O Concílio de Trento, fiel ao seu princípio de não tomar posição nas controvérsias teológicas internas ao catolicismo, abster-se-á de sancionar as ideias fundamentais de Clichthove, mas estas encontram algum eco nos cânones estabelecidos em Trento. Segundo afirma, este Concílio só tem intenção de exprimir nas suas declarações conciliares finais aquilo que, segundo os seus pontos de vista e a sua própria interpretação, é negado pelos reformadores. Obviamente que este princípio também é válido para o problema do ministério eclesial. Não se pode procurar em Trento uma doutrina completa a propósito da concepção de ministério católico. Note-se que, nos seus cânones sobre o sacramento da ordem, este Concílio liga o ministério eclesial quase exclusivamente à presidência da eucaristia; enquanto que, por outro lado, nos decretos reformadores a direcção pastoral e a pregação são consideradas como a primeira tarefa do episcopado sacerdotal. Os cânones que determinam as funções sacerdotais colocam a tónica sobre a actividade cultural e não mencionam mesmo a tarefa de evangelização e de ensino, que é bastante sublinhada, quer pela Escritura, quer pela Igreja antiga, como tarefas dos ministros eclesiais. Para compreender esta doutrina conciliar importa ter presente a intenção estrita dos cânones: afirmar apenas o que a Reforma nega ou deixa na sombra relativamente às tradições cristãs primitivas a propósito do ministério eclesial. Assim, é injusto pretender que a posição anti-reformadora dos cânones tridentinos é responsável pelo facto de o sacerdote seja visto desde então exclusivamente sob o ângulo da presidência da eucaristia.

Por outro lado, o Concílio de Trento opôs-se, e com razão, às ingerências dos nobres leigos nas nomeações episcopais e sacerdotais. Este facto levou, porém, a que o papel do povo crente na designação dos ministros ficasse sem qualquer expressão. Contudo, recorde-se que também aqui se trata de uma reacção contra a Reforma que, na linha da Igreja Antiga, acentua o papel da comunidade na designação dos ministros.

1.3. CONTINUIDADE E RUPTURA ENTRE O PRIMEIRO E O SEGUNDO MILÉNIO

Tanto a Igreja antiga como a Igreja medieval e a moderna se opõem a uma celebração da eucaristia na ausência da *'communio ecclesialis'* universal. Por outro lado, tem-se sempre consciência que uma comunidade cristã não se pode considerar de maneira autónoma como fonte última dos seus próprios ministros. Verifica-se, contudo, que o primeiro milénio cristão, sobretudo no período pré-niceano, tematiza a sua concepção de ministério fundamentalmente de forma *'eclesio-pneumatológica'*, ou melhor, *'pneuma-cristológica'*. O segundo milénio cristão, pelo contrário, funda o ministério de forma *'directamente cristológica'* e relega para segundo plano a mediação eclesial.

Mesmo se S. Tomás fala ainda dos *'sacramenta Ecclesiae'* definirá mais tarde os sacramentos de forma técnica e abstracta como o *'signum efficax gratiae'*. Nesta definição a dimensão eclesial está inteiramente ausente.

O equilíbrio reencontrado no Concílio Vaticano II foi de novo alterado em 1976 pela declaração da *'Congregação da Doutrina da Fé'* relativamente ao ministério das mulheres. Este documento admite que o presbítero seja a *'figura de identificação da comunidade'*, mas acrescenta: *"é-o porque representa, à partida e antes de mais, o próprio Cristo, e é apenas através da representação de Cristo como cabeça da Igreja que ele representa também a Igreja"*⁵².

1.3.1. ESPECIFICIDADE DO MINISTÉRIO ENTRE OS SERVIÇOS DA E NA COMUNIDADE

Pouco depois do Novo Testamento, nomeadamente em Clemente. Surge já uma distinção entre *klerikos* e *laikos*, análoga à distinção judaica entre sumos-sacerdotes e povo⁵³, mas esta terminologia não exprime de modo algum uma distinção de estado entre leigos e clérigos. Alguém é um *klerikos* se cumpre um *kleros*, isto é um ministério. Trata-se de uma distinção de função, não num sentido civil, mas num sentido eclesial. Nesta perspectiva, a referência na Constituição Dogmática *'Lumen Gentium'* a uma encíclica de Pio XII, onde é dito que o sacerdócio ministerial difere do sacerdócio comum do povo crente deve também ser interpretado, segundo a

totalidade da tradição cristã, como uma afirmação de uma função específica sacramental, e não como um estado. O dilema entre, por um lado, uma concepção de ministério ontológica e sacerdotal, e por outro lado, uma concepção puramente funcional, deve ser ultrapassado abordando o ministério eclesial teologicamente, como um carisma ministerial, um serviço de direcção comunitária, como uma função eclesial no seio da comunidade e aceite por ela. É desta forma que é *'dom de Deus'*.

Actualmente todas as Igrejas cristãs que aceitam o ministério estão de acordo, sobre o que se considera como elementos essenciais da *'ordinatio'*, a saber:

- > vocação (aceitação) de um ministério pela comunidade e instituição na e para a comunidade;
- > imposição das mãos pelos outros ministros durante a oração de epiclese que é a forma concreta, normal e determinada, pela ordem eclesial efectiva, não somente na Igreja católica.

Assim, a validade da ordenação não está ligada a um agir sacramental isolado da Igreja, quer dizer, à imposição das mãos litúrgica, considerada como acto autónomo, mas antes ao agir da comunidade eclesial apostólica no seu conjunto.

1.3.2. O CARÁCTER SACRAMENTAL

O primeiro documento oficial da Igreja que menciona o *'carácter'* data de 1201⁵⁴. O *'carácter sacerdotal'* aparece oficialmente pela primeira vez em 1231 numa carta de Gregório IX ao arcebispo de Paris. A concepção sacerdotal e ontológica do ministério, que entretanto nasceu, foi ligada ao *'carácter'*, a ponto de, após alguns séculos, este transportar todo o peso da concepção ontologizante do ministério. Mas esta concepção ontologizante não se pode fundar sobre as declarações dos Concílios. O *'carácter'* parece ser apenas uma categoria medieval determinada, onde se exprime a concepção, já presente na Igreja antiga, de uma relação permanente entre o ministério e o dom do carisma ministerial pneumatológico da Igreja. Na Idade Média, opera-se então uma distinção neste carisma entre a competência ministerial (expressa cada vez mais em termos de *'potestas sacra'*) e a graça sacramental que arma o ministro para o exercício pessoal, santo e realmente cristão deste mandato. Esta distinção favorece claramente a sacerdotalização ontológica.

1.3.3. COMUNIDADE CRISTÃ E CELEBRAÇÃO DA EUCARISTIA

Tanto a Igreja antiga como a Igreja contemporânea não podem conceber uma comunidade cristã sem a celebração da eucaristia. Existe um laço essencial entre Igreja local e eucaristia. A Igreja pré-niceana estimava, provavelmente sobre a base de modelos judaicos, que uma comunidade ou, pelo menos, doze pais de família, tinham direito a um presbítero ou a um chefe de comunidade e, portanto, a uma eucaristia por ele presidida. Segundo a concepção da Igreja antiga uma *'falta de presbíteros'* é eclesiologicamente impossível. Aquilo a que actualmente se chama *'falta de presbíteros'* encontra-se, à partida, submetido à crítica da concepção antiga da Igreja e do ministério, nomeadamente das condições a que o ministério se encontra submetido por motivos que não são especificamente eclesiológicos. Além do mais, existem actualmente um número crescente de cristãos, homens e mulheres, que eclesiologicamente e ministerialmente são portadores de carisma, em particular, muitos catequistas africanos e assistentes pastorais (nomeadamente na Europa). Existem também outros que estão dispostos a uma inserção ministerial, desde que, como temem, esta não os clericalize ou não os ponha ao serviço de um sistema. De facto, correspondem a todas as normas da Igreja antiga.

1.3.4. IGREJA LOCAL E IGREJA UNIVERSAL

Na Igreja antiga, a Igreja universal não é uma grandeza sobreposta às Igrejas locais. A *Sedes Romana* patriarcal foi, ao longo dos cinco primeiros séculos, reconhecida cada vez mais pelo primado de congregar na caridade, incluindo também os outros grandes patriarcados. O Concílio Vaticano II retomou a concepção antiga da Igreja universal. O Concílio falou de comunidades, de Igrejas particulares (locais), nas quais e a partir das quais existe a Igreja católica una e única. Assim, pertence-se à Igreja universal porque se pertence à Igreja local. Todas as confissões reconhecem um ministério supraparoquial e supradiocesano, num sentido sinodal, numa *'episkope'* pessoal, nas conferências episcopais, nos Sínodos e Concílios e, finalmente, no ministério petrino.

1.4. TENSÃO ENTRE A ORGANIZAÇÃO ECLESIAL EFECTIVA E AS PRÁTICAS MINISTERIAIS ALTERNATIVAS

1.4.1. A ORGANIZAÇÃO ECLESIAL COMO MEIO DE SALVAÇÃO HISTORICAMENTE CONDICIONADO

Sob uma ou outra forma, esta organização eclesial pertence à manifestação cristã essencial e concreta das '*comunidades de Deus*': a Igreja. Mas esta organização não existe para si mesma. Como o ministério, ela está também ao serviço das comunidades apostólicas e não se pode erigir em fim, nem ser absolutizada, tanto mais que se encontra sempre inserida numa história concreta e condicionada. Certas formas de organização da Igreja, assim como os critérios de aceitação de ministros suscitados por situações eclesiais e sociais anteriores, atingem, contudo, os seus limites num dado momento histórico. Com efeito, com a mudança da imagem dominante do mundo e do Homem, com mudanças socio-económicas e com a emergência de uma nova sensibilidade sócio-cultural, determinada organização da Igreja, nascida na história, pode efectivamente contradizer e impedir o que ela precisamente quer preservar - a construção de uma comunidade cristã.

A forma como se pode agir de outra maneira e como se deve fazê-lo concretamente só aparece através do ensaio de novos modelos, apreciando o seu sucesso ou o seu fracasso. É por isso mesmo que se trata de experiências: o fracasso não é para censurar, é apenas uma fase na procura de uma descoberta cristã. Progressivamente, manifesta-se nessas tentativas pluriformes o carácter imperativo de possibilidades de vida eclesial e cristã desejadas, mas ainda não completamente concretizadas. Esta abordagem também é válida para o ministério.

Nesta abordagem importa também considerar um dado sociológico que aponta para o facto de numa época de mudança, ser grande o perigo de fixação ideológica da ordem eclesial existente, sobretudo por causa da inércia do sistema estabelecido, muitas vezes preocupado com a sua própria sobrevivência.

1.4.2. A "ILEGALIDADE" DAS PRÁTICAS MINISTERIAIS ALTERNATIVAS

A organização eclesial actualmente válida constitui o pano de fundo sobre o qual novas alternativas, urgentes, muitas vezes só são possíveis pela mediação do que se deve provisoriamente chamar '*ilegalidade*'. Não é um fenómeno novo na Igreja; foi sempre assim. A escolástica antiga e medieval, ao contrário da escolástica ulterior que cala este dado, por vezes elevou a '*ilegalidade*' provisória ao lugar de princípio teológico, principalmente na sua teoria da '*ho acceptatio legis*'. Qualquer que seja o valor da lei, ela está de facto inadequada, se é recusada por uma grande maioria. Assim, sob o ponto de vista da história da Igreja, existe também um caminho em que cristãos da base podem desenvolver uma praxis eclesial que entra provisoriamente em concorrência com a prática eclesial oficialmente em uso. Esta praxis concorrencial na sua oposição cristã e na sua ilegalidade pode, todavia, tornar-se finalmente na prática dominante da Igreja, e acabar por ser reconhecida pela Igreja oficial. Na realidade, sempre assim foi!

A alternativa, no sentido do novo pelo novo, não tem qualquer valor. Numa comunidade cristã, uma determinada praxis - quer seja nova ou antiga - tem sempre autoridade pelo facto de ser habitada pelo *logos* cristão, isto é, daquilo a que foi definido como apostolicidade cristã. Para julgar da autoridade de uma praxis alternativa pode-se partir de experiências contemporâneas da existência: de exigências de humanidade, dos direitos humanos, etc. Isto constitui uma via legítima. Contudo, em função de experiências anteriores e do registo de linguagem próprio de todo o sistema, do ponto de vista estratégico, parece preferível tomar uma outra via. Partir daquilo que é reconhecido e defendido como eclesial por ambas as partes - tanto pelos representantes da estruturação oficial em uso, como pelos defensores de uma praxis crítica, alternativa. Este *consensus* comporta o direito da comunidade cristã poder fazer tudo o que lhe é necessário para ser efectivamente uma '*Igreja de Jesus Cristo*' e poder prosseguir intensamente a sua edificação, ainda que em ligação com as outras comunidades cristãs. Comporta, de uma forma ainda mais precisa, o direito da comunidade à eucaristia como coração da comunidade. Ou ainda, o direito apostólico da comunidade de dispor de chefes: um(a) dirigente ou um '*outro significativo*' que aclara os

valores do grupo, o dinamiza e é também capaz de criticar a comunidade, submetendo-se também à crítica desta. Fundamentalmente, a Igreja oficial reconhece estas afirmações apostólicas, mas, ao mesmo tempo, parte de preconceitos já estabelecidos (nomeadamente respeitantes aos critérios de admissão ao ministério), quando estes podem, num contexto eclesial e histórico diferente, bloquear de facto o direito original da comunidade.

Ao lado de uma multiplicidade autêntica de serviços eclesiais mais diferenciados que se tornam necessários na Igreja actual, pode nascer também uma *'falsa'* multiplicidade que se funda apenas na manutenção da *'ordenação'* tal como existe actualmente.

A longa série de relatos de experiências negativas, vividas num contexto funcional do tipo *'presbítero de serviço'*, numa concepção sacral do ministério, salienta como esta imagem do presbítero ridiculariza fundamentalmente o sentido cristão e eclesial da comunidade e da eucaristia. Estas experiências negativas indicam que a organização eclesial se fixou em ideologia e impede precisamente o que se visava na origem da Igreja. A única base desta aporia sacramental reside nisto: a ausência de um presbítero celibatário do sexo masculino. Ora, este não é um conceito teológico!

Na verdade, para muitos cristãos torna-se evidente que a prática alternativa exprime já claramente todo o dado neotestamentário da primazia da comunidade sobre o ministério, e *a fortiori* sobre os critérios de admissão a este que não são necessários em si. É um facto sociologicamente verificado que as regulamentações em uso numa determinada sociedade - e inclusive na eclesial - não são contrariadas enquanto elas convencem interiormente, em termos eclesiais, o seu *logos* cristão ou a sua razão não é colocada em dúvida. Se, num dado momento, na Igreja, através do mundo inteiro, se desenvolve um conjunto de comportamentos alternativos, isto indica já por si que a organização eclesial existente perdeu a sua estrutura de credibilidade e deve ser reformada. Se, apesar disso, a Igreja prefere manter a sua organização tal como está, só o pode fazer por via de autoridade (porque falta junto de muitos a força de convicção). Esta circunstância só agrava a situação, pois o exercício autoritário da autoridade reprime as emoções fundamentais das experiências vitais de hoje, inclusivamente as dos cristãos.

Por outro lado, esta praxis alternativa também tem um efeito dinamizador. De facto, muitos cristãos reconhecem progressivamente

a nova estrutura de credibilidade e vão identificar-se cada vez mais com ela. Não é o *'facto bruto'* duma prática ministerial alternativa que tem esta força dinamizante, mas o facto de que, em virtude da sua lógica cristã, os cristãos a reconheçam quase infalivelmente como uma forma moderna de apostolicidade. É precisamente porque uma tal praxis nova se torna convincente que ela adquire autoridade e força comprometedora. Não se pode pretender que esta convicção vivida, que anima e determina já a vida de muitas das comunidades, mesmo se não é ainda reconhecida publicamente pela Igreja oficial, não está habitada por uma apostolicidade cristã e que só a recebe de uma sanção posterior da Igreja.

1.4.3. O ACOLHIMENTO PELA TRADIÇÃO DE PRÁTICAS QUE DIVERGEM DA ORGANIZAÇÃO ECLESIAL

Existe, à partida, o princípio do ministério extraordinário que sanciona uma prática originariamente ilegal. Segundo o Concílio anti-donatista de Arles (314), os diáconos podem presidir à eucaristia na ausência de um presbítero. Durante a perseguição de Diocleciano (303-311) os diáconos substituíram tanto presbíteros como bispos. Por outro lado, é bem conhecido que, durante mais de um século, os abades, com dispensa pontifical, ordenaram presbíteros. Pode dizer-se que para a administração de praticamente todos os sacramentos, sempre houve paralelamente a ministros ordinários conformes à organização da Igreja, ministérios extraordinários na sequência de práticas por vezes ilegais na origem.

O *'supplet Ecclesia'* constitui um outro princípio da Igreja ocidental. Trata-se, na maioria dos casos, de vícios de forma onde o sacramento não é administrado segundo as regras prescritas pela Igreja e onde esta supre o defeito.

Existe também o princípio *'intentio faciendi quod facit Ecclesia'*: qualquer pessoa pode ter a intenção de fazer o que faz a Igreja, mesmo se de facto não coincide plenamente com a forma prescrita pela Igreja. Da mesma forma, neste caso a sua acção exerce o seu poder cristão e eclesial.

Tudo isto significa que os traços da Igreja sacramental estão presentes fora do terreno regido pela instituição eclesial. O apelo a uma *'sanatio in radice'* e, sobretudo, à capacidade de dispensa da autoridade eclesiástica diz respeito fundamentalmente à teoria da

'*plena potestas*' desenvolvida na Idade Média, ou seja, aos plenos poderes que o papa possuiria, permitindo-lhe definitivamente afastar-se de toda a disciplina eclesial em vigor. O papa pode declarar válida *a posteriori*, qualquer acção, independentemente da sua ilegalidade face a uma ordem em vigor na Igreja. Mas para já, relativamente a este princípio, as comunidades de base alternativas não podem esperar grande coisa.

Resta finalmente a velha doutrina da '*non receptio legis*', segundo a qual uma lei eclesiástica, embora sempre em vigor, pode vir a tornar-se não pertinente uma vez que, por exemplo, a grande maioria do povo crente não a aceita de facto. As leis não tem uma força efectiva senão quando são assumidas pela comunidade e dispõem de uma estrutura de credibilidade.

Pode fazer-se apelo ao conjunto destes princípios a propósito de uma prática '*ilegal*' moderna que entende respeitar a tradição da grande Igreja. Todavia, há que respeitar uma condição formulada pelo Concílio de Trento '*salva eorum substantia*', isto é, desde que a substância sacramental seja preservada. Mas o que está precisamente em questão relativamente ao sacramento da ordem, é aquilo que pertence à substância do ministério eclesial e o que não lhe pertence. Ora, como se mostrou, destaca-se da teologia ministerial do primeiro milénio que a substância ou o núcleo da *ordinatio*, a investidura no ministério, se encontra no efectivo reconhecimento de um crente como ministro, na sua aceitação pela Igreja (a comunidade local e os seus chefes) e no seu chamamento a um serviço ministerial numa e para uma comunidade concreta.

É ao guardar o espírito destes princípios que se pode chegar a avaliar as práticas ministeriais alternativas de hoje.

1.4.4. AVALIAÇÃO DAS PRÁTICAS MINISTERIAIS ALTERNATIVAS ACTUAIS

A praxis alternativa de comunidades críticas que se deixam inspirar em Jesus como Cristo é dogmática e apostolicamente possível. Ela é uma possibilidade de vida legitimamente cristã, eclesial e apostólica, suscitada pela urgência do tempo. Falar de heréticos ou de '*estar já fora da Igreja*' (por causa de uma praxis alternativa) parece insensato do ponto de vista eclesial. Tanto mais que, considerando uma organização canónica efectiva da Igreja,

esta praxis não é mesmo 'contra', mas sim 'praeter ordinem', o que significa que ela não é segundo a letra da organização de facto da Igreja (é apenas contra esta letra), mas ordena-se segundo o que esta instituição quis preservar em situações anteriores. Que uma tal situação não seja agradável para os representantes da ordem em vigor na Igreja é compreensível. Mas também eles devem entender as experiências negativas que fazem os cristãos nesta organização eclesial, e sobretudo, estar inquietos do mal que assim é feito à formação da comunidade, à eucaristia e ao ministério. Se assim não for, em vez de defenderem a comunidade cristã, o seu coração e o seu centro eucarísticos, defendem um sistema estabelecido, o que se torna muito mais fácil.

Por outro lado, ninguém pode levar a cabo uma praxis alternativa num espírito triunfalista; tal não seria verdadeiramente apostólico. Essa praxis permanece uma situação provisoriamente anormal na vida das igrejas. Deveria existir algo como uma estratégia de 'economia de conflitos'. Onde não existe manifestamente nenhuma necessidade urgente de instaurar uma praxis alternativa, em função de uma necessidade pastoral das comunidades cristãs, os ministros não devem pôr em prática tudo o que é possível, tanto apostólica como dogmaticamente, só porque é possível. Não se faça um mito das formas alternativas da praxis ministerial. Um certo realismo, uma certa ponderação impõem-se. Os renovamentos começam, sem dúvida, muitas vezes na Igreja por desvios ilegais; raramente existem renovamentos vindos 'de cima' e frequentemente são muito perigosos. O Vaticano II é exemplar para estas situações. Na constituição sobre a Liturgia, o Concílio sancionou fundamentalmente a prática litúrgica ilegal que tinha surgido bem antes do Concílio, sobretudo em França, na Bélgica e na Alemanha. Por outro lado, depois do Concílio, a concretização ulterior do renovamento do Concílio Vaticano II, vinda geralmente de cima, deparou-se com muitas pessoas que não estavam preparadas, o que provocou curtos-circuitos em muitas comunidades.

Na verdade, a ordem eclesial existente não é legítima em razão do peso da sua própria existência de facto. Ela também pode ser suspeita de decadência, quando muda a imagem do Homem e do mundo, na medida em que se constitui como um obstáculo efectivo à vida cristã e eclesial autêntica. Mesmo a antiguidade,

seguramente digna de respeito, não tem 'prae' pelo simples facto da sua antiguidade e venerabilidade.

Poder-se-á objectar que estas considerações encaram a Igreja unilateralmente de um ponto de vista horizontal, exclusivamente segundo o modelo de uma realidade social, sociológica e não como um dado carismático 'do Alto'. É precisamente este dualismo eclesial que aqui se recusa em nome do próprio Novo Testamento. Obviamente não se pode falar da Igreja senão numa linguagem descritiva, empírica. Deve também haver lugar para a expressão numa linguagem crente, por exemplo, afirmando que a Igreja é 'Igreja de Jesus Cristo', 'corpo de Cristo', 'templo do Espírito', etc. Este discurso crente exprime uma dimensão efectiva da Igreja, mas em ambos os casos falamos de uma única e mesma realidade.

1.4.5. MINISTÉRIO E CELIBATO

Na época bíblica pós-apostólica, exprime-se com insistência a ideia de que os ministros devem ser '*homem de uma só mulher*'⁵⁵, o que quer dizer amar unicamente a sua mulher. Não se trata de uma questão de possibilidade de voltar casar. Na época, esta expressão - '*homem de uma só mulher*' - aparecia frequentemente em documentos onde se comunicava o falecimento de alguém, significando que o defunto amava a sua mulher.

Até há poucos anos, situava-se geralmente o início da lei do celibato pelo princípio do século IV, atribuindo-o ao Concílio de Elvira, ao Concílio de Niceia e a alguns *Canones Synodum Romanorum ad Gallos*. Recentemente, a crítica histórica demonstrou que o cânone 33 do Concílio hispânico de Elvira, assim como outras partes desta colecção, não pertencem a este Concílio. Este cânone emerge de uma colecção do fim do século IV. A origem da '*lei de continência*' para os presbíteros casados encontra-se assim em Roma, no fim do século IV. Ora, é precisamente nestes documentos oficiais que se destaca a pureza ritual como motivo para a instauração de uma '*lei de continência*'. A Igreja antiga, tanto oriental como ocidental, nunca pensou durante os dez primeiros séculos fazer do celibato uma condição de admissão ao ministério: tanto casados como não casados eram bem-vindos como ministros. Nos finais do século IV, trata-se de uma legislação eclesiástica nova. É uma '*lex continentiae*' considerada ainda como lei litúrgica,

prescrevendo a interdição de relações sexuais na noite que precede a comunhão eucarística. Este uso estava já desde há muito em vigor. Contudo, quando a partir do fim do século IV, na Igreja do Ocidente, se começa a celebrar a eucaristia quotidianamente, esta prática teve como consequência para os presbíteros casados que a sua continência se tornasse praticamente permanente. Não se trata de celibato, mas de uma lei de continência em nome de uma pureza ritual por referência à eucaristia. Porém, apesar desta obrigação de continência, está interdito aos presbíteros casados repudiar a sua mulher.

Perante isto, em nome do Novo Testamento, a questão que se coloca é a seguinte: como podem os cristãos colocar em vigor leis de pureza antigas quando Jesus e os autores do Novo Testamento tinham abolido as prescrições rituais do Antigo Testamento e as tinham declarado caducas?

É um facto que todos os documentos eclesiásticos relativos ao celibato dos presbíteros, até e incluindo a encíclica *'Sacra Virginitas'*, publicada por Pio XII em 1954, fazem sempre referência às leis de pureza do Levítico. Referiu-se anteriormente como ao longo dos primeiros séculos o ministério eclesial foi comparado ao sacerdócio vetero-testamentário, a ponto de o vocabulário eclesial do ministério eclesiástico ter sido sacerdotalizado. Este facto pode dar uma certa actualidade às leis da pureza vetero-testamentárias, mas não é suficiente para as tornar aceitáveis aos olhos dos cristãos.

Na verdade, são uma antropologia antiga e uma concepção antiquada da sexualidade que estão historicamente na origem da lei da continência e da ulterior lei do celibato. Reveladora da mundividência, comum tanto a pagãos como cristãos, em que estas prescrições nasceram, é a forma como S. Jerónimo exprime de forma lapidar o seu entendimento neste domínio: *'Omnis coitus immundus'*.

A lei da continência como forma de pureza ritual, permanece, inclusivamente depois do II Concílio da Latrão, como motivo determinante e único do celibato obrigatório dos presbíteros. Não se trata aqui do *'celibato religioso em vista do reino dos Deus'*; *'não se toca no altar e nos vasos sagrados com as mãos sujas'* - esta é a concepção pagã retomada pelos cristãos.

Os outros motivos conexos que intervêm nesta lei do celibato medieval parecem historicamente muito secundários, apesar de o celibato dos presbíteros contribuir para aumentar o poder da Igreja. Assim, é injusto historicamente ver a lei do celibato como um meio de conquistar poder para a Igreja, tanto na Antiguidade como na Idade Média. Numa época ulterior, esta lei pode ter funcionado num contexto de conquista de poder, mas tal não tem nada a ver com os motivos do seu aparecimento.

Por outro lado, a nova motivação do Vaticano II para o celibato ministerial também coloca novas questões: que significa com precisão *'celibato religioso por causa do Reino de Deus'*?

É realmente legítimo não casar para estar plenamente livre para o serviço eclesial e para o próximo, tal como outros não se casam para se dedicarem totalmente a uma causa, à ciência, à arte... Todavia, a decisão de permanecer celibatário não aparece geralmente como objecto de uma escolha pessoal, mas é a escolha de *'outra coisa'* que empenha de tal forma as pessoas que elas renunciam ao matrimónio. Contudo, se a motivação do celibato é pastoral e religiosa, importa poder verificar nos factos a verdade desta afirmação. A história dos presidentes de comunidades casados, na tradição da Reforma, mostra que, na maior parte dos casos, este não é obstáculo a um empenhamento pleno pela comunidade. Por outro lado, o perigo de egoísmo dos celibatários, a sua indisponibilidade e mesmo da sua grosseria é também muito contestável. Na verdade, depende muito das pessoas, pelo que o motivo pastoral, incluindo a sua dimensão política, de combate pelos oprimidos, não pode constituir um motivo e um argumento decisivo para uma lei geral do celibato.

Resta apenas o elemento místico do celibato em vista do Reino de Deus, o serviço evangélico dos homens, que se distingue com dificuldade do elemento pastoral. Por este motivo, o único argumento decisivo para continuar a defender a dissociação entre ministério e celibato é, por um lado, a credibilidade do carisma do celibato livremente escolhido aos olhos do mundo e da própria comunidade eclesial (actualmente os presbíteros celibatários são sempre suspeitos de quererem, mas não poderem casar-se); e por outro lado, o argumento eclesiológico do *'direito de graça'* da comunidade cristã de dispor de presidentes para celebrar a eucaristia.

Com efeito, por causa da ligação actual entre celibato e ministério, pelo menos na Igreja do Ocidente, a vitalidade apostólica de comunidades e a celebração da eucaristia são postas em dificuldade.

Nenhum cristão negará o valor e a força da oração, nomeadamente pelas vocações, mas se a falta de presbíteros é devida a uma disciplina eclesiástica modificável e susceptível de ser modificada por motivos pastorais ao longo do tempo, neste caso um apelo à oração pode funcionar simplesmente como um alibi, isto é, como uma forma de manter a lei sem a modificar.

Que comporta então precisamente o elemento místico e pastoral do celibato religioso?

Antropologicamente, o que está em jogo é a relação entre a sexualidade e o amor. É precisamente esta questão que permanece sem resposta em toda a legislação eclesiástica, conduzindo a um novo dilema: ou se trata unicamente de uma lei de continência e, nesse caso, coloca-se a questão de saber se a continência física como tal, alguma vez constitui por si um valor religioso, o que dificilmente se poderá afirmar sem cair na velha concepção anti-sexual; ou então trata-se duma certa concorrência entre o amor de Deus e o amor do próximo - entendido aqui unicamente como uma mulher, o que também não é justificável teologicamente. Do ponto de vista antropológico, é impossível separar os dois problemas se não se quer desumanizar a sexualidade, reduzindo-a a um acontecimento físico. Trata-se de um *'amor concorrente'* ou de *'físicismo'*? Com efeito, não se pode justificar teologicamente a primeira posição e a segunda é injustificável na perspectiva cristã. Mesmo recusando as antigas concepções anti-sexuais, importa reconhecer a *'ambiguidade'* subjacente à sexualidade humana. No hipersexualizado mundo contemporâneo, o sexo tornou-se produto de consumo e meio de poder. Neste contexto, o celibato religioso pode ter uma função crítica da sociedade e a continência pode tornar-se uma forma de protesto contra uma *'coisificação'* escravizante e redutora. No entanto, importa reconhecer, à luz das ciências humanas e da experiência, que o celibato por motivos místicos e religiosos não está reservado à maioria, mesmo dos ministros. Deve-se mesmo ter em conta aqueles que por razões não directamente apostólicas permanecem celibatários e que podem também ser chamados ao ministério.

1.4.6. A MULHER NO MINISTÉRIO

As diversas *'impurezas'* da mulher desempenharam culturalmente um papel considerável em numerosas culturas, na legislação levítica e na história da Igreja. Disposições originalmente higiénicas foram posteriormente ritualizadas, não constituindo de forma alguma uma *'especificidade cristã'*.

Assim, porque é que o facto de que Jesus tenha escolhido apenas doze apóstolos do sexo masculino, tendo em atenção a natureza própria da cultura da época, deve ter uma significação teológica? Ao mesmo tempo, Jesus chama para a sua missão homens casados e Paulo defende o direito dos apóstolos prosseguirem o seu trabalho apostólico com a esposa⁵⁶. Porque será que estes dois factos não podem ter nenhuma significação teológica e são interpretados em sentido contrário pela lei do celibato? Julgam-se em função do interesse. Esta hermenêutica bíblica, contradizendo-se a si mesma, é voluntariamente selectiva e revela o papel determinante desempenhado por factores não teológicos inconscientes, professados em nome da autoridade da Bíblia. É certo que as declarações magisteriais podem ser correctas mesmo se os argumentos utilizados não têm valor. Porém, neste caso, todos os argumentos conduzem mais a pensar que se trata de um dado meramente cultural, historicamente condicionado. E todos os argumentos a favor de uma bela tarefa reservada à mulher na Igreja em nome de instituições e especificidades *'propriamente femininas'* podem parecer sedutores, mas não fornecem nenhum argumento para a exclusão da mulher da direcção eclesial; é mesmo o inverso que é verdade.

O obstáculo, tanto para a questão do celibato sacerdotal como a do ministério feminino, parece assim ser antes de mais de natureza pseudo-doutrinal. Permanece, na concepção ontológica e sacerdotalizada do ministério cultural eclesial, na Igreja latina do Ocidente, uma sacralidade a que, em muitas religiões, e também na antiguidade da Igreja cristã, estavam ligados determinados *'tabus'*.

1.4.7. BREVE SÍNTESE

Nestas questões não se pode atirar com todas as culpas para Roma. A direcção ou a autoridade não pode geralmente exercer uma acção significativa e intervir, se não existe uma

consciencialização suficiente tanto do povo crente como dos ministros, incluindo os bispos. Dificilmente se pode pedir à mais alta autoridade da Igreja universal para mudar a organização da Igreja, se esta modificação não está aprovada pela maior parte das comunidades cristãs. Por este motivo o fenómeno das *'comunidades de base'* constitui um fermento de consciencialização geral, um estimulante para a Igreja oficial. É uma posição excepcional efectivamente necessária a título provisório, no seio da grande e única comunhão das Igrejas apostólicas pela qual esta consciência é estimulada de tal maneira que a grande Igreja amadureça na perspectiva da instauração de uma melhor organização pastoral da Igreja contemporânea, que assegure uma concretização conforme aos dias de hoje e à apostolicidade da comunhão cristã.

1.5. BREVES REFERÊNCIAS DE CARÁCTER HERMENÊUTICO

Mesmo numa perspectiva histórica, abordam-se sempre os documentos a partir de questões, conjecturas e hipóteses contemporâneas, independentemente da consciência que disso se tenha. O que se torna relevante, do ponto de vista crítico, é saber se se procura na história unicamente uma confirmação das opiniões já fixadas ou se estas são submetidas à *'prova da História'*.

Nesta perspectiva, as práticas ministeriais alternativas de diversas comunidades cristãs não determinam de forma alguma a leitura de textos anteriores. Tratar-se-ia de um puro pragmatismo. Mesmo a eficácia pastoral não é um critério de verdade. Neste sentido, há que recusar o *'princípio da ortopraxis'* como princípio de verdade⁵⁷. A praxis efectiva das comunidades cristãs - legal ou ilegal segundo as normas da legislação canónica da Igreja - é o *'interpretandum'*, isto é, aquilo que deve ser justificado teoricamente e que pode ser criticado. Para um teólogo, o que se chama a *'praxis dos cristãos'* não constitui nunca uma norma imediata, mas aquilo que deve iluminar *'secundum Scripturas'*, à luz da grande Tradição cristã. Por seu lado, a praxis não pode nunca esperar a permissão dos teólogos para existir. A praxis segue a fé pessoal (a teoria espontânea ou implícita). Assim, a praxis não precede a fé, mas a teologia. O teólogo situa-se sempre como um retardatário em relação à praxis cristã que o precede. Contudo, este retardamento é necessário e insubstituível, para elucidar de maneira razoável a

conformidade desta praxis: será ela '*secundum Scripturas*'? Uma certeza intuitiva é insuficiente e conduziria à arbitrariedade. Para o teólogo, à partida, a praxis efectiva dos cristãos e das comunidades cristãs constituem apenas um sinal possível da fé; cabe-lhe examinar em que medida se trata de um sinal real da fé. Só a teoria (teologia) pode determinar de forma responsável se a direcção da praxis é 'orthos', à luz da inspiração e da orientação da grande tradição cristã, mesmo se essa prática se revela totalmente nova. Não se muda o mundo com ideias e mudar o mundo e a Igreja não constitui em si a salvação, a verdade, a felicidade. Desta forma, a praxis da comunidade cristã constitui o espaço onde nasce a teologia, e a teoria constitui-se como uma função da praxis.

Os cristãos tornaram-se conscientes de que só através de mediações humanas podemos aceder à vontade de Deus. Contudo, há maneiras perigosas de falar da vontade de Deus! Se esta vontade só é conhecida pela mediação de experiências profanas e eclesiais, assim como por directivas de autoridade pastoral da Igreja, tal significa que nos confrontamos sempre com a vontade de Deus de uma forma ambígua. Apenas se pode estar persuadido de que se cumpre a vontade de Deus. Ora, são precisamente as mediações históricas da vontade de Deus que instauram uma dialéctica na obediência cristã. Neste sentido, a ilegalidade, do ponto de vista cristão, constitui em certos casos uma forma superior de fidelidade ao Espírito de Deus. Existe uma fidelidade a Deus que não pode ser remetida à obediência à autoridade da Igreja. A obediência cristã é assim um pôr-se à escuta do *kairos*, escuta obediente do sofrimento dos homens e das necessidades de uma comunidade cristã, acção concreta conforme com essa voz de Deus. Isto constitui uma encarnação fundamental da obediência cristã fundada sobre a autoridade daquele que sofre. Assim, pode nascer um conflito entre a obediência à vontade de Deus, enquanto mediatizada pelos acontecimentos do mundo e da Igreja, e enquanto mediatizada pela autoridade eclesiástica. O conflito não vem da vontade de Deus como tal, mas é provocado por estas mediações que dão lugar a interpretações divergentes. Estas considerações não minimizam de forma alguma a autoridade eclesial; apenas advertem para o facto de que a obediência cristã não se pode reduzir à obediência à mediação eclesial da vontade de Deus. Na realidade, há também uma obediência cristã aos sinais dos tempos como *kairos* de Deus para a humanidade.

1.6. ALGUMAS PERSPECTIVAS DE FUTURO: A VIVÊNCIA MINISTERIAL NO CONTEXTO DE COMUNIDADES VIVAS

1.6.1. O SÍNODO DE 1971

Importa perspectivar o futuro a partir do presente, e reavivar a memória de alguns acontecimentos recentes importantes, embora, aparentemente esquecidos, nomeadamente o Sínodo de 1971. Neste Sínodo, encarregado de reflectir sobre a justiça no mundo e sobre o ministério presbiteral, verifica-se que a maioria do episcopado universal católico está aberto uma prática ministerial nova, enquanto que outra parte, os órgãos oficiais, travam fortemente esse desejo e essas novas concepções.

Deve situar-se o Sínodo de 1971 num contexto composto por dois extremismos opostos: de um lado, sobrenaturalismo e fideísmo; e doutro lado, horizontalismo. O Sínodo não ofereceu nenhuma perspectiva de solução, por não se ter querido assumir um ponto de vista eclesiológico global, recusando o dualismo. Assim, não pôde dar uma correcção significativa nem às concepções sobrenaturalistas nem às concepções de pura profissionalização do ministério, onde a dimensão religiosa profunda e específica não aparece explicitamente.

Os factores intra-ecclesiais de mal-estar entre os presbíteros são subestimados e afirma-se, de forma um pouco sobrenaturalista, o quase desaparecimento de oração e o compromisso parcial dos presbíteros nos assuntos sócio-políticos, sem se analisar este *'retraimento'* do sentido da transcendência. Dá impressão que revitalizando a oração tudo ficará resolvido. Mas esta posição não constituirá apenas um alibi para não mudar nada no *'status quo'* eclesial? Esta atitude não dissimulará um certo sobrenaturalismo?

É necessário dizer que, no Sínodo, reina um certo mal estar numa parte dos bispos relativamente à distinção estabelecida entre uma *'parte doutrinal'* e uma *'parte pastoral'*. Sobretudo os bispos franceses consideram que esta distinção é desajustada e defendem que não se pode dar uma perspectiva pastoral ao ministério, fiel ao Evangelho e à tradição apostólica, sem partir dos *'sinais dos tempos'* contemporâneos, das questões concretas e dos problemas dos presbíteros, e de uma reflexão sobre a sua praxis. Esta perspectiva

parece constituir mesmo uma necessidade hermenêutica: não se pode dar uma definição *'a priori'* do que um presbítero deve ser em si - a relação ao hoje da história pertence à essência mesma do prebiterado. Claro que a reflexão sobre o passado também é necessária, pois impede que a Igreja se deixe hipnotizar pelo presente.

No entanto, sem uma decisão a favor do presente, a recordação do passado permanece como uma repetição do modo como os presbíteros na sua época (o nosso passado) se comprometeram pela causa do Evangelho - não convida a reencontrar as necessidades de hoje. Sem a experiência da experiência histórica, não se pode dizer o que deve significar hoje o ministério eclesial.

Alguns bispos manifestam esta consciência, tendo afirmado que *"as vias da fidelidade são sempre e necessariamente vias de criatividade... Tenhamos bem presente que a crise actual do presbítero não pode ser resolvida simplesmente por esta teologia que transporta em si mesma a responsabilidade desta crise"*. Contudo, outros bispos pensam precisamente o contrário, defendendo que *"a crise actual é, pelo menos parcialmente, imputável à actividade incessante desses escritores teólogos que arruinam os enunciados dogmáticos com pouco respeito pela Igreja e a tradição mais antiga da Igreja"*.

É certo que uma resolução do Sínodo, se bem que consultiva, teria um tal efeito na opinião pública que o papa não se poderia demarcar dela facilmente. Uma grande unanimidade facilitaria realmente a aprovação pontifical de uma decisão sinodal. Porém, atendendo à polarização existente, conclui-se que a unanimidade só poderia ser obtida em detrimento de opções pastorais corajosas. Assim, o Sínodo torna-se particularmente insípido, reduzido ao *'máximo denominador comum'*. O Sínodo fracassa fundamentalmente porque quer chegar à unanimidade numa perspectiva centralista e uniforme, porque tenta dar uma resposta universal uniforme a problemas que diferem completamente duma Igreja local para outra. Só uma minoria sinodal apresentou a necessidade de reconhecer a competência pastoral das Igrejas locais e das suas Conferências Episcopais como a exigência pastoral mais urgente do nosso tempo. Recorde-se que esta possibilidade de uma solução pluriforme e de uma aplicação do princípio de subsidiariedade no plano pastoral já tinha sido preparada pelo Sínodo extraordinário anterior.

Apesar deste estreitamento de perspectiva, não se pode perder de vista a deslocação significativa do problema presbiteral operado pelo Sínodo em relação ao Vaticano II. No Concílio trata-se de uma revalorização do papel do presbítero como anunciador da Palavra e como animador, dirigente ou presidente da comunidade, como contraponto à tónica cultural e sacral, afirmada em Trento. No Sínodo de 1971, pelo contrário, esta actividade eclesial (anúncio, construção e direcção da comunidade) assim como o serviço sacramental foram denominadas '*actividade sacral do presbítero*', desta vez por oposição ao seu compromisso socio-político e à sua eventual profissão profana.

A distinção essencial entre presbítero e leigo tornou-se a questão central do Sínodo. Muitos dos membros do Sínodo procuram uma definição *a priori* e pensam resolver todos os problemas (compromisso político, celibato, profissão, etc.) a partir dela.

Cerca de 80 bispos participantes no Sínodo tinham pedido, com insistência, a dissociação entre ministério e celibato, defendendo o celibato facultativo ou a possibilidade de existirem dois tipos de presbíteros: os casados e os celibatários. Mas o receio de escândalo transformou a disposição inicial que previa a ordenação de homens casados nesses países onde uma tal medida correspondia a um imperativo pastoral eclesial, num '*hon possumus*' - isto não é possível nem permitido.

Alguns bispos defenderam que na situação actual o presbítero casado se deve encontrar ao lado do presbítero celibatário, para que o presbítero celibatário seja um sinal real aos olhos do mundo. Como já se referiu, apesar das subtilezas teóricas, a associação obrigatória entre presbiterado e celibato, revela aos olhos do mundo que o celibato não é livre. Perde assim toda a sua força significativa autêntica. Assim, enquanto, por um lado, bispos africanos defendiam que segundo as suas concepções culturais, o chefe (espiritual) de uma comunidade deve ser casado, porque o casamento é sinal de maturidade e de capacidade de direcção; por outro lado, bispos do Extremo Oriente manifestavam que segundo o seu modelo cultural, dada a valorização do celibato realizada pelo budismo, um chefe espiritual casado seria um absurdo. De tudo isto ressalta claramente como exigência pastoral uma solução pluralista do problema do celibato presbiteral. Todavia, a maioria dos participantes do Sínodo

não opta por esta posição. Analisando as intervenções no Sínodo podem apresentar-se quatro razões fundamentais:

- > O princípio do escândalo num duplo sentido: a ordenação de homens casados constituiria uma brecha na disciplina ocidental do celibato, constituindo um primeiro passo em direcção ao celibato facultativo ou livremente escolhido; e por outro lado, a aceitação de presbíteros casados em algumas províncias eclesásticas constituiria uma 'hódoa' para as outras.
- > O princípio segundo o qual não se pode fazer nenhuma mudança fundamental em tempo de crise.
- > A direcção da Igreja seria ridicularizada se, apenas cinco anos depois de ter unânime e solenemente aprovado pelo Concílio Vaticano II a obrigação de celibato, alterasse este princípio.
- > O princípio da disponibilidade moral do celibatário.

Em tudo isto, parece existir pouca confiança no que se chama o ideal da vida sacerdotal celibatária, se a forma de evitar o '*escândalo*' é apenas através de uma interdição legal. A persistência forçada da lei torna-se ainda menos credível porquanto não é acompanhada por uma disponibilidade evangélica na pobreza, uma renúncia aos poderes e aos títulos, e o dom de si ao próximo, comportamento este, realmente adequado ao ideal do presbítero. Qual o sentido do celibato numa Igreja que procura a honra, a posse e uma vida burguesa confortável? É óbvio que a Igreja oficial também não aprova estes comportamentos, mas tem para com eles uma indulgência que não as associa à renúncia ao ministério. Seriam os cuidados familiares mais perigosos para um presbítero que a preocupação com a riqueza ou com as honras? A que se deve esta curiosa indulgência para com a ambição, as honras e a riqueza contrastando com esta severidade para com o matrimónio, que acarreta a obrigação de renunciar ao ministério? Afinal, onde está o escândalo?

Curiosamente, alguns defensores da continuação de um celibato obrigatório reconhecem que os argumentos apontados para a manutenção do celibato não são assumidos convictamente por muitos jovens. Mesmo sendo favoráveis à manutenção de um celibato '*não motivado*', pedem aos teólogos que procurem novas e melhores motivações para o celibato.

1.6.2. CARÁCTER E MINISTÉRIO

À luz da tradição eclesial tanto do Oriente como do Ocidente, o carácter não é mais que o próprio *'carisma ministerial'*, invocado em nome da toda a comunidade eclesial (com a imposição das mãos) pela epiclesse sobre aquele que se consagra ao serviço ministerial da Igreja. Muitos presbíteros que se comprometem com uma comunidade de fé, sem se preocupar com a *'doutrina do carácter'* demonstram ter, na prática, uma consciência mais profunda do que a tradição da fé entende por *'carácter'*, relativamente a outros que, usufruindo de uma espécie de *'ordinatio absoluta'* e defendendo verbalmente o *'carácter ontológico'* como sendo a essência do sacerdócio, não sabem, de facto, o que ele comporta. O presbítero está ligado à comunidade cristã na sua missão no mundo, não apenas por uma vontade pessoal, mas também através da comunidade cristã e pelo dom carismático de Deus, que ultrapassam ambos o presbítero como pessoa.

1.6.3. A POSIÇÃO OFICIAL DA IGREJA

O documento do Sínodo dos bispos holandeses de Janeiro de 1980 não deixa qualquer dúvida sobre a recusa das instâncias centrais da autoridade da Igreja católica em aceitar um ministério eclesial paralelo. A animação de uma comunidade cristã fica assim nas mãos de uma equipa de leigos, com a colaboração de um presbítero vindo de fora, que de tempos a tempos vem celebrar a eucaristia. Desta forma o presbítero torna-se cada vez mais o *'servidor tipo'* dos assuntos culturais. O paradigma do *'presbítero cultural'* de Clichthove sai assim reforçado.

De um ponto de vista meramente dogmático, a distinção entre *'ordinatio'*, *'institutio'*, ou *'missio canonica'* é dificilmente sustentável. Por outro lado, é claro dogmaticamente que só são realmente ministros eclesiais aqueles que são reconhecidos como tais pela Igreja. A falta de clareza actual deve-se ao facto de que a mais alta autoridade da Igreja universal recusa reconhecer os *'agentes pastorais'* como ministros eclesiais, enquanto que as Igrejas locais, o povo crente e os seus presbíteros actuais consideram, na prática, estes *'pastores'* como *'ministros'* (o que antigamente constituía o

núcleo da *'ordinação'*). Mesmo se esta situação é clara do ponto de vista da jurisdição eclesiástica, ela não é clara do ponto de vista eclesiológico.

1.6.4. ALGUMAS PERSPECTIVAS DE FUTURO

O nosso tempo é caracterizado por uma situação paradoxal: por um lado, no seio da Igreja, a espiritualidade é ainda frequentemente proposta e praticada num sentido irrealista e desencarnado (de maneira puramente vertical, numa oração e numa contemplação sem mediações); por outro lado, no seio do mundo, o compromisso socio-político está presente como uma técnica de salvação, como se esta se operasse sem reflexão nem sabedoria, sem *'retiro'* nem oração. Este contexto confere à comunidade cristã e aos seus ministros a missão de realizar a dualidade na unidade que é característica da fé cristã. Em Jesus Cristo, esta dualidade manifesta-se na unidade de uma pessoa indivisível: se, por um lado, Jesus se identifica com a causa de Deus - essencialmente a comunidade existe para Deus; por outro, Jesus identifica-se com a causa do Homem - essencialmente a comunidade existe para o Homem e para a sua viabilidade humana. A espiritualidade está ao serviço da humanidade do Homem. E estas duas causas constituem apenas um único Jesus - a causa do Homem é a causa de Deus e a causa de Deus é também a do Homem.

Esta dinâmica da espiritualidade da *'Igreja de Deus'* nas suas dimensões religiosa, orante e política, caminhando no seguimento de Cristo, quer no horizonte concreto das situações locais, quer no horizonte mais largo do mundo, exige uma equipa de dirigentes ou de direcção ministerial adaptada e equipada para este fim. Em termos arcaicos, como acontecia na Igreja antiga, poder-se-ia falar de uma *'equipa presbiteral'*. Hoje, diz-se a mesma coisa com a expressão *'equipa pastoral'*, onde a questão ministerial permanece na sombra, talvez para se submeter ao Direito Canónico em vigor. De facto, os animadores das comunidades preenchem, no seio de muitas diferenciações e de especializações, um papel de direcção, de animação, de orientação e de inspiração. Eles são realmente *'outros significativos'* no seio da comunidade, *'figuras de identificação'* evangélica em quem a comunidade reconhece o melhor

de si mesma e de quem ela está pronta a receber um estímulo, mas também uma crítica, uma exortação e uma consolação evangélica. Por seu turno, eles também estão dispostos a ser estimulados e criticados pela comunidade e a ser objecto da sua misericórdia. Trata-se precisamente daquilo que na Igreja antiga era entendido por ministério. Esta '*equipa pastoral limitada*', chamada ou aprovada pela comunidade - depois de provada a sua acção - deveria receber a ordenação eclesial e, concretamente, no decorrer da celebração litúrgica da comunidade que a aceita: pela imposição das mãos da equipa de direcção já presente na sua comunidade e das comunidades vizinhas, enquanto que toda a comunidade reza a epiclese. A imposição das mãos como reconhecimento eclesial de um membro de direcção comunitária parece ser, em circunstâncias excepcionais, a inauguração litúrgica '*normal*' para presidir a uma comunidade - e portanto também à eucaristia - na linha dos dois primeiros milénios cristãos. Isto significa que, eclesialmente falando, a '*ordinatio*' ou instituição litúrgica seria conferida aos animadores da comunidade aceites por ela.

Em circunstâncias excepcionais, na ausência total de ministros, uma comunidade apostólica pode suscitar um ministro para assumir a sua presidência. Isto parece claro, do ponto de vista do Novo Testamento. Todavia, em nome de toda a história da eclesiologia, não é sustentável a concepção segundo a qual, mesmo na ausência de dirigentes da comunidade (presbíteros) qualquer leigo pode presidir à eucaristia. Isto não corresponde à concepção eclesial do ministério nem no Novo Testamento, nem à da Igreja antiga, medieval ou pós-tridentina.

Por último, refira-se que um teólogo não tem a possibilidade nem o direito de se colocar no lugar da direcção pastoral da Igreja. Todavia, tem um serviço crítico a prestar à Igreja, com o dever ingrato de por vezes perguntar à autoridade eclesiástica em que medida ela tem efectivamente em conta todos os dados de uma problemática muito complexa. O teólogo deve falar, mesmo se está persuadido que a autoridade eclesial tomará outras decisões.

2. EM DEFESA DO POVO DE DEUS

Per baptismum autem aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis: unde et accipit ius accendi ad mensam Domini.

S. Tomás de Aquino

A obra "*Le ministère dans l'Église*" foi alvo de inúmeras críticas. Muitas delas resultaram de uma leitura incorrecta e de mal-entendidos que atribuíam a Edward Schillebeeckx a defesa de certas posições que objectivamente ele não sustentara. Outros teólogos, no entanto, levantavam questões que o próprio autor reconheceu não estarem convenientemente explicitadas na sua obra⁵⁸. Em face disto, o dominicano flamengo resolveu reelaborar radicalmente (a partir da raiz) o seu trabalho, procurando eliminar os mal-entendidos, possivelmente devidos ao facto de o seu primeiro livro sobre o ministério eclesial resultar da conjugação de vários artigos autónomos já publicados. Nesta reelaboração E. Schillebeeckx não só responde às críticas que lhe foram feitas e refuta algumas que não se justificavam a partir da leitura da sua obra anterior, como também apresenta alguns novos desenvolvimentos de carácter sócio-histórico que reforçam a consistência da sua argumentação. No entanto, se é verdade que o fundamental da sua argumentação se mantém, a sua proposta pastoral é substancialmente diferente.

Este capítulo, sem se deter nos elementos que reforçam a argumentação deste teólogo dominicano, procurará apresentar a evolução patente em "*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*" relativamente à sua obra anterior. Ter-se-ão ainda em conta as objecções levantadas pela *Congregação para a Doutrina da Fé*.

2.1. A NOVA PROPOSTA PASTORAL DE EDWARD SCHILLEBEECKX

Neste segundo livro, depois de responder a algumas das críticas que lhe tinham sido feitas, nomeadamente por Pierre Grelot⁵⁹, ao longo da sua exposição, E. Schillebeeckx reconhece algumas das insuficiências⁶⁰ da sua obra anterior. Verifica-se também que um dos aspectos que fora desenvolvido em "*Le ministère dans l'Église*", não

é referido em *"Plaidoyer pour le peuple de Dieu"*, a saber: a possibilidade de, à luz da praxis eclesial ao longo da história da Igreja, as comunidades cristãs, em circunstâncias excepcionais, poderem, em virtude da sua apostolicidade, suscitar ministros que a eles presidissem, e por consequência presidissem à eucaristia a que a comunidade tem direito por graça.

Para apresentar a sua proposta pastoral E. Schillebeeckx parte do *'Relatório Ecuménico de Lima'* (1982), um documento de trabalho elaborado por uma equipa de teólogos, numa perspectiva ecuménica, ainda que possivelmente nenhuma Igreja reconheça plenamente nele os seus elementos enfáticos.

O relatório estabelece distinção entre o sacerdócio comum de todos os fiéis e o especial ou ministerial que desde os tempos antigos foi subdividido em supervisão ou vigilância (*episkope*), presbiterado e diaconado, embora tal não se encontre prescrito pelo Novo Testamento. Esta divisão tripartida é encarada como resultado histórico de um processo iniciado no século I. O *'Relatório de Lima'* parte da análise da Igreja antiga, antes dos grandes cismas (do Oriente e do Ocidente). Assim, a praxis actual (por exemplo, as novas formas de serviços prestados pelos agentes pastorais, os serviços ecuménicos, as práticas alternativas dos ministérios) não é tomada em consideração. Impõe-se perguntar:

Estas formas devem ser rejeitadas do ministério ou incluídas no interior da estrutura tripartida do episcopado, do presbiterado e do diaconado? Se é reconhecido um tal peso a esta estrutura antiga que se rejeitam estas novas formas, não se estará a travar a vitalidade evangélica das igrejas? Ou é a existência de facto de um quarto tipo de ministério, que agora está emergindo, a consequência dos bloqueios históricos que, sobretudo na Igreja católica romana, se acham ligados ao presbiterado e ao episcopado?

O ministério não é apenas uma necessidade sociológica e teológica, mas é também uma necessidade eclesial. No entanto, as suas formas são reguladas pela organização eclesial que muda com o tempo. Além disto, existe uma *"hierarquia das verdades da fé"*. E a celebração do baptismo e da eucaristia, como celebrações comunitárias, é mais essencial que o serviço ministerial que a provê. E, no entanto, o serviço ministerial é indispensável.

O princípio ministerial da unidade na Igreja é incarnado na função de Pedro, enquanto que o princípio ministerial da catolicidade, poliédrica e policêntrica, se expressa no colégio episcopal do mundo inteiro.

Sempre haverá, naturalmente, uma certa tensão nesta unidade estrutural entre o princípio da unidade e o da catolicidade. Todavia, se o papa se torna o centro de toda a Igreja a tal ponto que o episcopado local tem simplesmente que limitar-se a dar o seu assentimento (é o que de facto acontece), então eclesiologicamente algo está errado. Pelo contrário, também é eclesiologicamente insustentável que uma igreja local não tolere qualquer intervenção do papa. Infelizmente encontra-se difundida entre muitos crentes a ideia de que o papa é uma espécie de supra-ordinário de todas as dioceses. O princípio da catolicidade fica então em perigo. Cada vez que o equilíbrio entre os diferentes elementos complementares da continuidade da tradição apostólica através das gerações se encontra comprometido, é a unidade e a catolicidade poliédrica que estão em perigo.

O bloqueio e o impasse que marcam hoje a questão do ministério dá lugar a uma quantidade de fenómenos de desintegração, deploráveis do ponto de vista teológico: a *'Palavra'* é separada do *'Sacramento'*; o ensinamento bíblico torna-se uma ocupação secular; o liturgista é excluído da comunidade que celebra a liturgia: os que têm que assistir os moribundos, bruscamente devem confiar a liturgia da santa unção a um presbítero estranho vindo de outro lugar; e sobretudo a eucaristia, tão louvada pelo Concílio Vaticano II, onde o coração da comunidade pulsa, cede lugar a outras celebrações litúrgicas (que em si mesmas podem ser muito boas), por causa da falta de um presbítero. Desta forma, muitos fiéis vêem-se obrigados a contentar-se com o *"desejo de eucaristia"*. É difícil aceitar eclesiologicamente situações como as de muitas comunidades em África, onde catequistas comprometidos se dedicam uma vida inteira a animar uma comunidade cristã, e esta apenas pode celebrar a eucaristia algumas vezes por ano porque não dispõe de um presbítero (segundo o modelo oficial) ⁶¹.

Uma proposta de solução, segundo alguns, reside na consagração diaconal de agentes pastorais. Todavia, em muitas igrejas locais são precisamente esses agentes pastorais que se

recusam a ser ordenados diáconos. As razões são compreensíveis. O restabelecimento do diaconado feito após o Concílio Vaticano II redu-lo a uma actividade ministerial em '*part-time*' de pessoas com uma certa idade que durante a semana têm uma profissão secular. Note-se também que geralmente os diáconos não se acham tão bem preparados teologicamente como os agentes pastorais. A maior parte destes possui uma formação teológica completa, dedicando-se a '*full-time*' à vida das comunidades. Por outro lado, de acordo com a actual legislação canónica, em casos de necessidade, um leigo pode fazer exactamente o mesmo que um diácono em virtude do seu ministério. Neste contexto, porquê e para quê seriam ordenados diáconos os agentes pastorais?

Restam então duas possibilidades:

1. Ou *o ministério do diácono recebe um conteúdo completamente novo* que corresponda mais propriamente ao que fazem os agentes pastorais como animadores das comunidades;
2. ou então é necessário *criar um quarto ministério* a par do episcopado, do presbiterado e do diaconado, *conferido pela comunidade eclesial, pelos seus chefes aos agentes pastorais*. Tal deve fazer-se através da imposição das mãos durante uma epiclesse onde seja exactamente descrita a tarefa dos agentes pastorais. Estes tornar-se-ão, assim, pessoas designadas para intervir, em caso de necessidade, de tal forma que a comunidade eclesial possa em todas as circunstâncias ser e permanecer efectivamente comunidade eclesial, graças à presença permanente do seu ou dos seus ministros.

Dever-se-á concluir que toda esta problemática pastoral é consequência unicamente da recusa em abrir o presbiterado a homens casados?

Se é verdade que esta recusa desempenha, de facto, um papel importante, ele não parece ser decisivo. De facto, a vida das igrejas, na sociedade contemporânea, pede que a comunidade de fé disponha de uma variedade mais diferenciada de tarefas ministeriais que permitam a um número maior de membros da comunidade trabalhar na sua edificação.

Deste modo, a vitalidade evangélica das comunidades cristãs seria então servida por uma maior confiança da parte dos dirigentes no Espírito de Deus, que desempenha um papel que nos escapa, não só ao nível da hierarquia, mas também em toda a comunidade eclesial, e mesmo, nos acontecimentos da história mundial. Neste enquadramento, o ministério pastoral do Magistério eclesial continuaria a exercer o seu papel de *'episkope'*.

2.2. INTERVENÇÃO DA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

Como já referimos, as posições defendidas por E. Schillebeeckx suscitaram bastante polémica entre os teólogos e objecções da *Congregação para a Doutrina da Fé*. A pedido desta, o Mestre Geral da Ordem dos Pregadores, nomeou uma comissão de teólogos com a incumbência de averiguar eventuais desvios doutrinários na obra *"Le ministère dans l'Église"*. Segundo o parecer dos teólogos não existe neste livro qualquer erro doutrinário.

Apesar disso, em 1982, por carta, o cardeal Ratzinger interrogou E. Schillebeeckx sobre o ministério eclesial. O teólogo flamengo responde fundamentando a possibilidade de um ministério de excepção, que não invalida nem subvaloriza o ministério ordenado, e muito menos pretende dar lugar ao aparecimento de *"free churches"*.

Depois de tudo isto, a 8 de Setembro de 1983, a *Congregação para a Doutrina de Fé* publica uma carta - *Sacerdotium ministeriale* - dirigida aos bispos. Estes são convidados a estar atentos, para que na catequese e no ensino da teologia não se continuem a difundir opiniões erróneas sobre o ministério sacerdotal. Evocando a proliferação de algumas opiniões que negam o ensinamento do magistério, esta carta visa lembrar alguns aspectos essenciais da doutrina da Igreja sobre o ministro da eucaristia. Não se refere particularmente o nome de nenhum teólogo. No entanto, na formulação das opiniões erróneas que é apresentada pela *Congregação*⁶², são referidas explicitamente algumas das teses defendidas por E. Schillebeeckx, a partir da análise sócio-histórica abundantemente documentada que elaborou. Contudo, a sua

argumentação não é refutada - relativamente aos argumentos históricos só os argumentos da mesma natureza podem ser contrapostos⁶³ - e assim não se chega a perceber porque estão erradas, nem se implicitamente a *Congregação para a Doutrina da Fé* considera errónea a prática eclesial das comunidades da Igreja antiga. É interessante observar que as referências bibliográficas apresentadas em *Sacerdotium ministeriale* dizem todas respeito a documentos do segundo milénio cristão, alguns dos quais tinham sido comentados por E. Schillebeeckx tanto no seu livro como na carta em que respondera ao cardeal Ratzinger. A sua hermenêutica nunca é refutada; é apenas ignorada (talvez por ser incómoda para o que se pretende afirmar).

Em 1984, numa postura autoritária, o prefeito da *Congregação* comunica, através de uma carta pessoal, ao teólogo dominicano que “*A ‘última palavra’ fora dita!*” (refere-se à *Sacerdotium ministeriale*).

Ao reelaborar o seu estudo sobre os ministérios, a concepção eclesiológica subjacente à carta *Sacerdotium ministeriale* mereceu de E. Schillebeeckx o seguinte comentário:

*“É impressionante verificar que uma carta assinada pelo prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, publicada com a aprovação do papa, coloque ênfase quase exclusivamente sobre um único aspecto do que todas as igrejas cristãs chamam apostolicidade, não sobre o que se poderia chamar a apostolicidade horizontal das próprias comunidades eclesiais, que em função da sua maneira apostólica de viver e de ensinar, acolhem a herança da Igreja apostólica das origens, mas sobre aquilo que se chama a apostolicidade horizontal da sucessão ministerial (ou seja, todo o colégio dos bispos).”*⁶⁴

E. Schillebeeckx chamara a atenção para os quatro elementos que a constituem, a saber:

a) *A dimensão fundamental da apostolicidade radica no facto de que as igrejas foram fundadas pelos ‘apóstolos e profetas’ que as organizaram (Ef. 2,20; 4,7-16).*

b) *Trata-se antes de mais do carácter apostólico do ‘depósito’ transmitido, da ‘paratheke’ ou ‘depósito confiado’, em outras*

palavras, da tradição apostólica. Os escritos neotestamentários fazem parte dele como documento testemunha das origens.

c) Há também a apostolicidade da própria comunidade cristã, enquanto chamada à vida pelos apóstolos e profetas e enquanto regulada pelo conteúdo da fé apostólica, o 'depósito confiado' (cf. a) e b)). A 'sequela Jesu' ou a praxis do Reino de Deus - seguir o exemplo de Jesus na sua mensagem, sua doutrina e seu comportamento - constituem parte essencial [desta apostolicidade].

d) Há finalmente a apostolicidade dos ministérios eclesiais, denominada 'sucessio apostolica'.

[...] Para mim, 'apostolicidade' é um conceito muito matizado, que não pode, de forma alguma, ser reduzido a uma das quatro dimensões. [...] Não se pode reduzir a apostolicidade da Igreja só à dimensão da 'sucessão apostólica'. As quatro dimensões da apostolicidade estão, aliás, em interacção constante.⁶⁵

A tendência de *Sacerdotium ministeriale* dá à sucessão apostólica um peso a tal ponto dominante, que os outros três elementos (na sua particularidade própria) tornam-se totalmente dependentes. Não é correcto conceber a apostolicidade da comunidade eclesial apenas a um nível vertical, enquanto instrumento da presença eficaz do Espírito de Cristo na Igreja, ao passo que unicamente a sucessão ministerial assegura a relação horizontal com a Igreja apostólica das Escrituras. É errado opor um modo *pneumacristológico* a um modo *directamente cristológico* de fundar a Igreja e o ministério.

O primeiro modelo, acolhendo a presença do Espírito de Cristo na Igreja, abre-se a novas possibilidades pastorais; o segundo modelo (directamente cristológico), pelo contrário, fecha-se definitivamente numa concepção eclesiológica que reduz a apostolicidade, *de facto*, exclusivamente à sucessão apostólica hierárquica. Ora este é o ponto de vista oficial da Cúria Romana⁶⁶.

A reelaboração do seu livro sobre os ministérios, onde silencia o ponto mais aceso da polémica - o ministério extraordinário - e reelabora mais sistematicamente toda a fundamentação socio-histórica, exegética e teológica parece não ter sido suficientemente clara para a *Congregação para a Doutrina da Fé*. Assim, em 15

Setembro de 1986, o prefeito da Congregação faz publicar, com a aprovação do papa, uma *Notificatio* onde, a partir da análise de “*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*”, acusa E. Schillebeeckx de:

1. Não declarar explicitamente a recusa da possibilidade do ministério de excepção e a sua adesão à carta *Sacerdotium ministeriale*, tendo-a submetido a uma análise crítica.
2. Conceber a apostolicidade da Igreja de tal modo que a sucessão apostólica, através da ordenação sacramental representa um dado não-essencial para o exercício do ministério.

Num último ponto, remete este teólogo para o ensinamento do concílio Vaticano II:

*“não menos atenção se deve dar, na investigação do recto sentido dos textos sagrados, ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura, tendo em conta a Tradição viva de toda a Igreja e a analogia da fé. Cabe aos exegetas trabalhar de harmonia com estas regras por entender e expor mais profundamente o sentido da Escritura, para que, mercê deste estudo preparatório, amadureça o juízo da Igreja. Com efeito, tudo quanto diz respeito à interpretação da Escritura, está sujeito ao juízo último da Igreja, que tem o divino mandato e o ministério de guardar e interpretar a palavra de Deus.”*⁶⁷

Curiosamente sobre a nova proposta pastoral de E. Schillebeeckx, nem uma palavra. Esta postura autoritária revela uma insensibilidade à contribuição de outras vozes que contrasta claramente com a posição assumida pelo teólogo flamengo.

Quanto a estas acusações parece-me estranho censurar a um teólogo o facto de submeter a uma análise crítica uma carta da *Congregação para a Doutrina da Fé*, quando lhe é exigido, em razão do seu ofício, que, à luz da fé, submeta a uma análise crítica os textos da Sagrada Escritura.

Relativamente à noção de ‘apostolicidade’, como acima se expôs, a acusação não é procedente, e não se compreende, a partir da leitura do segundo livro, onde se fundamenta a insistência neste ponto.

Finalmente, em relação ao último ponto, E. Schillebeeckx, manifesta a sua adesão ao ensinamento conciliar, colocando, todavia, uma questão bem importante:

Qual o valor teológico de uma declaração como esta? Até que ponto um dignatário da corte pontifical é capaz, mesmo com a aprovação do papa, de interpretar autenticamente os concílios de maneira obrigatória para todos os cristãos?

CONCLUSÃO

Procuramos apresentar a problemática dos ministérios eclesiais seguindo a reflexão teológica de Edward Schillebeeckx. Detivemo-nos particularmente na obra que despertou inúmeras reacções no meio teológico. Este facto, em si, é já de assinalar. Na nossa perspectiva, o debate foi conduzido de uma forma exemplar por parte deste teólogo: atendeu às críticas, procurando desfazer mal entendidos e refutando as que não resistiam à argumentação que apresentava, continuou a estudar a problemática e reelaborou o seu estudo. Face às objecções de *Congregação para a Doutrina da Fé* agiu com uma transparência, uma sobriedade e uma correcção admiráveis.

O estudo das propostas de Edward Schillebeeckx abre, de forma rigorosa e documentada, perspectivas eclesiológicas muito interessantes, desmitifica um discurso que tende a sacralizar-se em detrimento da edificação das igrejas locais e, por isso mesmo, vem ao encontro das necessidades de muitas comunidades cristãs.

A partir da pesquisa histórica, este teólogo demonstra que, com base na realidade sacramental da *'comunidade de Deus'*, o exercício do ministério assumiu na Igreja formas diversas ao longo da sua história. Simultaneamente apresenta de forma clara que, segundo as leis sociológicas, numa Igreja oficial que precisa de uma ordem eclesial, as várias formas, e também o ministério, desenvolvem uma estrutura rígida e que, com o decorrer do tempo, estas deixam de ser adequadas às diversas situações. As mudanças nas formas de ministério nunca parecem, à partida, deliberadas, mas apresentam-se apenas como uma consequência de mudanças sociais na Igreja e no mundo: o nascimento de uma nova espiritualidade, de ideias diferentes sobre a Igreja, a sociedade e o mundo. Através desta aproximação teológica aos *"factos socio-históricos"* e, sobretudo, evidenciando o pluralismo neles existente, demonstra também que hoje, as mudanças na praxis do ministério podem ser absolutamente

legítimas à luz do Novo Testamento e que, dentro de uma perspectiva pastoral, se tornam necessárias para que a Boa Nova adquira uma nova vitalidade nas comunidades cristãs.

Relativamente a esta problemática pode-se concordar, ou não, com a necessidade pastoral, mas não se pode negar a possibilidade eclesial.

Por mais declarações que se façam, enquanto as questões que suscitam e alimentam o debate não se encontrarem satisfatoriamente respondidas, este continua em aberto. A reflexão teológica de E. Schillebeeckx aqui apresentada é certamente incontornável para quem hoje estude esta questão. Penso que, toda a Igreja ganharia se as autoridades eclesiásticas a tomassem mais a sério, independentemente de todas as polémicas passadas. Como o próprio Schillebeeckx afirma:

*“Um teólogo não tem nem a possibilidade nem o direito de se colocar no lugar da direcção pastoral da Igreja. Tem contudo um serviço crítico a prestar à Igreja, precisamente em função da sua missão de teólogo, com o dever ingrato de, por vezes, perguntar à autoridade eclesial em que medida ela tem efectivamente em conta todos os dados de uma problemática muito complexa. [...] Deve falar, mesmo se está persuadido de que esta autoridade eclesial tomará, apesar de tudo, outras decisões. Cada um tem aqui a responsabilidade particular de agir segundo a sua consciência, consciente das “consequências” eclesiais possíveis, mesmo para si próprio.”*⁶⁸

Por último, fiquemos com a conclusão avalizada de Yves Congar, um dos maiores eclesiólogos do nosso século, recentemente feito cardeal:

“O novo livro de Edward Schillebeeckx⁶⁹ é uma obra importante não só pelo assunto, pelo seu autor, mas também pelo facto de fazer um investimento muito considerável em exegese e história. Com efeito, segue o destino da noção de povo sacerdotal e de ministério (sacerdotal) desde as origens até aos nossos dias. A visão do P. E. Schillebeeckx não é puramente científica ou académica, mas também pastoral.

[...] Por outro lado, revendo a posição do seu livro precedente (que eu tinha criticado) o P. Schillebeeckx escreve estas linhas que posso subscrever:

‘ Neste novo livro, eu já não faço menção da possibilidade de um ministério de excepção, mas procuro uma solução para um problema pungente, pois a ausência estrutural de presbíteros priva muitas comunidades crentes da celebração da eucaristia. Verificando que esta penúria de ministros é uma situação eclesialmente impossível, que não tem direito a existir, peço que se imponham as mãos a membros crentes comprometidos no serviço das Igrejas, ao longo de uma epiclese adequadamente formulada, criando assim uma nova diferenciação dos ministérios qualificados. Há muitos candidatos. O obstáculo está portanto noutro lado.’”⁷⁰

Mário Rui Marçal

BIBLIOGRAFIA

- Bíblia de Jerusalém*, ed. Paulinas (S. Paulo 1986).
Concílio Ecuménico Vaticano II, ed. Secretariado Nacional do Apostolado da Oração (Braga 1966).
Yves CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie - Ministères* in *R. Sc. Ph. Th.* 66 (1982) 101-104.
Yves CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie - Théologie de l'Église* in *R. Sc. Ph. Th.* 72 (1988) 111-114.
CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Le ministère de l'Eucharistie (Sacerdotium ministeriale)*, (6 Ago 1983) in *La Documentation Catholique*, n° 1859 (2 Out 1983) 885-887.
CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Critique des positions du professeur Schillebeeckx sur le ministère* (15 Set 1986) in *La Documentation Catholique*, n° 1928 (16 Nov 1986) 1034-1035.
Pierre GRELOT, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, ed. Cerf (Paris 1983).
Pierre GRELOT, *Les ministères dans le peuple de Dieu. Lettre à un théologien*, ed. Cerf (Paris 1988).
Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus Christ*, ed. Cerf (Paris 1981).
Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et Théologie des ministères dans l'Église*, ed. Cerf (Paris 1987).

NOTAS

- ¹ Recordem-se, por exemplo as definições conciliares de Niceia (325), Constantinopla I (381), Éfeso (430) e Calcedónia (451).
- ² Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'église. Service de présidence de la communauté de Jésus-Christ*, ed. Cerf (Paris 1981) 211 p..
- ³ Pierre GRELOT, *Église et ministères. Pour un dialogue critique avec Edward Schillebeeckx*, ed. Cerf (Paris 1983) 282 p..

- ⁴ Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, ed. Cerf (Paris 1987) 322 p.
- ⁵ Pierre GRELOT, *Les ministères dans le peuple de Dieu. Lettre à un théologien*, ed. Cerf (Paris 1988) 166 p.
- ⁶ Vide: nota 2.
- ⁷ Exceção feita para a obra E. SCHILLEBEECKX, *Por uma Igreja mais humana (identidade cristã dos ministérios)*, ed. Paulinas (S. Paulo 1989) 383 p., que por ter sido elaborada a partir da tradução italiana, e não do texto original, oferece em princípio, menos garantias de fidelidade ao pensamento do autor.
- ⁸ Cf. *Bíblia de Jerusalém*, ed. Paulinas (S. Paulo 1986).
- ⁹ Cf. I Tes. 2,14; I Cor. 1,2; 10,32; 11,16; 11,22; 15,9; II Tes. 1,4; Act. 20,28.
- ¹⁰ Cf. Rom. 16,16.
- ¹¹ Cf. I Cor. 3,16; 6,19.
- ¹² Cf. Ef. 4,8-11; I Tm. 4,14; II Tm. 1,6.
- ¹³ Cf. II Cor. 5,17-21; Mt. 18,15-18; Jo. 20,21 s.
- ¹⁴ Cf. I Tes. 5,12; Rm. 12,8-9.
- ¹⁵ Cf. I Cor. 14,6; 12,28; Rm. 12,6-8.
- ¹⁶ Veja-se: Act. 13,1 - "*Havia em Antioquia, na Igreja local, profetas e doutores: Barnabé, Simeão cognominado Níger, Lúcio de Cirene, e ainda Manaém, companheiros de infância do tetrarca Herodes, e Saulo*"; II Ped. 3,2 - "*a fim de vos trazer à memória as palavras preditas pelos santos profetas e o mandamento dos vossos apóstolos, a eles confiado pelo Senhor e Salvador*"; Ef. 2,20 - "*estais edificados sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas, do qual é Cristo Jesus a pedra angular*"; Ef. 4,11 - "*Ele é que 'concedeu' a uns ser apóstolos, a outros profetas, a outros evangelistas, a outros pastores e mestres*"; e também em Didaké 15,1-2 - "*Constituí, portanto, bispos e diáconos, dignos do Senhor, homens humildes, não ambiciosos de dinheiro, verdadeiros e experimentados, porque também eles exercem, junto de vós, o ministério dos profetas e doutores. Não os desprezeis, porque eles devem ser honrados por vós como os profetas e doutores*" (cf. Jean-Paul AUDET, *La Didachè*, ed. Gabalda (Paris 1958).
- ¹⁷ Compare-se, por exemplo: I Tes. 5,12 - "*nós vos rogamos irmãos que tenhais consideração por aqueles que se afadigam no meio de vós, e vos são superiores e guias no Senhor*"; I Cor. 12,28 - "*E aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo lugar, profetas; em terceiro lugar, doutores ... Vêm a seguir, os dons dos milagres, das curas, da assistência, do governo e o de falar diversas línguas*"; e Fil. 1,1 - "*Paulo e Timóteo, servos de Cristo Jesus, a todos os santos em Cristo Jesus que estão em Filipos, com os seus episcopos e diáconos*".
- ¹⁸ Cf. Fil. 2,19-24.
- ¹⁹ Cf. I Tm. 5,17 - "*os presbíteros que exercem bem a presidência são dignos de dupla remuneração, sobretudo os que trabalham no ministério da palavra e da instrução*".
- ²⁰ Cf. *Didaké* 13,1-2; 15,2.
- ²¹ Cf. *Didaké* 11,3-6.
- ²² Cf. *Didaké* 10,7-11,1.
- ²³ Cf. *Didaké* 13,4.

- ²⁴ Cf. I Tim. 4,13-14; II Tim. 1,6-14.
- ²⁵ Veja-se, por exemplo, Act. 20,17 - *“de Mileto mandou emissários a Éfeso para chamarem os anciãos (presbyteroi) daquela igreja”* - em relação a Act. 20,28 - *“estai atentos a vós mesmos e a todo o rebanho: nele o Espírito Santo vos constituiu guardiães (episkopoi), para apascentardes a Igreja de Deus ...”*; e ainda I Ped. 5,1 - *“Aos presbíteros (presbyterous) que estão entre vós, exorto eu, que sou presbítero (sunpresbyteros) como eles e testemunha dos sofrimentos de Cristo e participante da glória que há-de ser revelada”* - em relação a I Ped. 5,2 - *“Apascentai o rebanho de Deus que vos foi confiado, cuidando dele (episkopountes), não como por coacção, mas de livre vontade, como Deus quer, nem por torpe ganância, mas com devoção”*.
- ²⁶ Cf. Tit 1,5-9.
- ²⁷ Cf. Carta de S. Clemente Romano aos Coríntios, 44,1 - *“Também os nossos apóstolos sabiam, por nosso Senhor Jesus Cristo, que haveria contestações a respeito da dignidade episcopal”* - em relação com 44,5 - *“Felizes os presbíteros que nos precederam na caminhada e tiveram um fim carregado de frutos e de perfeição. Não têm a temer que alguém os remova do lugar para eles preparado”*.
- ²⁸ Cf. Jo. 13,23-26; 18,15-16; 20,2-10; 21,20-23; 19,26-27.
- ²⁹ Cf. I Jo. 2,27.
- ³⁰ Cf. I Cor. 11,23.
- ³¹ Talvez, num certo sentido, Act. 13,1-2: *“Havia em Antioquia, na Igreja local, profetas e doutores: Barnabé, Simeão, cognominado Níger, Lúcio de Cirene e ainda Manaém, companheiros de infância do tetrarca Herodes, e Saulo. Celebrando eles a liturgia em honra do Senhor e jejuando, disse-lhes o Espírito Santo: ‘Separai para mim Barnabé e Saulo, para a obra à qual os destinei’”*.
- ³² Cf. Act. 20,17-38.
- ³³ Cf. Act. 20,28.
- ³⁴ Cf. Act. 20,24.
- ³⁵ Cf. Act. 20,25.
- ³⁶ Cf. I Ped. 5,1-2.
- ³⁷ Cf. Act. 5,1; 5,40.
- ³⁸ A carta aos Hebreus tematizou esta concepção no sacerdócio pessoal e único de Cristo. Mesmo se, em termos judaicos, Jesus é um leigo, pela sua solidariedade sofredora com o seu povo ele é também sumo-sacerdote.
- ³⁹ Cf. Mt. 20,25-26; Mc. 10,42-43; Lc. 22,25.
- ⁴⁰ Cf. Ef. 4,11.
- ⁴¹ Cf. I Tim. 3,1-13.
- ⁴² Cemitério onde um mártir é venerado.
- ⁴³ Cf. LEÃO MAGNO, *Ad Anast.*, PL 54, 634.
- ⁴⁴ Cf. Heb. 7,25; 9,24.
- ⁴⁵ Cf. Mt. 9,6; Jo. 20,23.
- ⁴⁶ Cf. Mt. 18,18.
- ⁴⁷ Cf. TERTULIANO, *De corona militi*, 3.
- ⁴⁸ Y. Congar, D. Droste, R. Schultze, K. J. Becker, R. Berger e muitos outros.
- ⁴⁹ Cf. TERTULIANO, *De Exhortatione Castitatis*, VII, 3.

- ⁵⁰ Note-se que então territorialidade e Igreja local são vistas sobretudo como espaço humano, não simplesmente como espaço geográfico.
- ⁵¹ Na Igreja antiga a expressão '*corpus verum Christi*' designa a '*ecclesia*', enquanto que '*corpus mysticum Christi*' designa o corpo eucarístico de Cristo. No entanto, vários debates teológicos provocam uma deslocação de sentido de tal modo que, na Idade Média, as mesmas expressões têm o significado inverso, ou seja, '*corpus verum Christi*' designa a presença eucarística e '*corpus mysticum Christi*' designa a Igreja.
- ⁵² Cf. AAS 69 (1977) 98-116, sobretudo 109-113.
- ⁵³ Cf. Is. 24,2; Os. 4,9.
- ⁵⁴ O carácter baptismal é referido numa carta do papa Inocêncio III.
- ⁵⁵ Cf. I Tim. 3,2; 3,12; II Tim. 2,24; Tit. 1,6.
- ⁵⁶ Cf. I Cor. 9,5.
- ⁵⁷ Se assim fosse, a ortopraxia de um nazi coerente confirmaria a ortodoxia do nazismo como verdade, o que se afigura insustentável.
- ⁵⁸ Refira-se a título de exemplo o seguinte trecho: "*La seule remarque que je tiens à coeur, c'est la distinction entre 'réception par et pour et dans l'Église' et 'imposition des mains', quoique sur le moment les articles de Vogel m'aient semblé convaincants. Je l'étudierai à nouveau.*" [Cf. carta de E. Schillebeeckx citada em: Yves CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie - Ministères* in *R. Sc. Ph. Th.* 66 (1982) 104].
- ⁵⁹ Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et Théologie des ministères dans l'Église*, ed. Cerf (Paris 1987) 9-20 (sobretudo 14-20) e também 127-128.
- ⁶⁰ Refiram-se apenas a título de exemplo: a descrição do ministério no século II sem se atender às particularidades das Igrejas da Ásia menor ou da Síria, do Egipto, da África latina ou de Roma (cf. *Ibidem*, 137); ou o reconhecimento de que as prescrições dos concílios de Latrão (citadas em "*Le ministère dans l'Église*"), por si mesmas, não contribuem para captar a concepção medieval do presbítero (cf. *Ibidem*, 212).
- ⁶¹ Eu próprio tive ocasião de testemunhar isto mesmo nas comunidades cristãs de Waku Kungo, com as quais partilhei a vida e a fé em 1988-89. A eclesiologia destas comunidades, os seus problemas e as suas virtualidades, foi objecto de um estudo notável, que se encontra publicado entre nós: José NUNES, *Pequenas Comunidades cristãs. O ondjango e a inculturação em África - Angola*, = Biblioteca Humanística e Teologia 3, ed. Universidade Católica Portuguesa / Fundação Eng^o António de Almeida (Porto 1991) 381 p..
- ⁶² O conjunto das teses enunciadas, tem uma base teológica muito diferente, e penso que a associação entre elas não favorece o esclarecimento da fé. De facto, a par de algumas teses de E. Schillebeeckx (que não vi fundamentadamente refutadas) aparecem outras proposições que ele não defende que me parecem muito mais difíceis de sustentar. Esta forma genérica e indiferenciada de colocar as "*opiniões erróneas*" não me parece muito correcta, pois pode induzir a pensar que as diferentes proposições se equivalem, o que não corresponde à verdade.
- ⁶³ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, ed Cerf (Paris 1981) 9.
- ⁶⁴ Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, ed Cerf (Paris 1987) 292.
- ⁶⁵ Cf. *Ibidem*, 128-130.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, 292.

⁶⁷ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constituição Dogmática "*Dei Verbum*", 12 § 3.

⁶⁸ Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église. Service de présidence de la communauté de Jésus Christ*, ed. Cerf (Paris 1981) 206-207.

⁶⁹ Yves Congar refere-se à obra "*Plaidoyer pour le peuple de Dieu*".

⁷⁰ Cf. Yves CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie - Théologie de l'Église* in *R. Sc. Ph. Th.* 72 (1988) 111 e 113.

