

CADERNOS

N.º 35 - 2018 - Ano XXIII



Instituto São Tomás de Aquino

Provocações à Fé

Fr. Rui Manuel Grácio das Neves • Adriano Moreira

Fr. José Nunes • Eduardo Bento • Fr. Gonçalo Pereira Diniz


Ilse Everlien Berardo • Fr. José Manuel Correia Fernandes

CADERNOS

PROVOCAÇÕES À FÉ

EM TORNO DA ENCÍCLICA ECOLÓGICA DO PAPA FRANCISCO	5
<i>Fr. Rui Manuel Grácio das Neves, op</i>	
O ATUAL MAPA POLÍTICO-RELIGIOSO DA EUROPA	31
<i>Adriano Moreira</i>	
A PERSPECTIVA CRISTÃ SOBRE O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO	43
<i>Fr. José Nunes, op</i>	
DIFERENTES CULTURAS, DIFERENTES CREDOS: PODEMOS CAMINHAR JUNTOS?	59
<i>Eduardo Bento</i>	
500 ANOS DA REFORMA LUTERANA: ALCANCE ECUMÊNICO DA VISITA À SUÉCIA DO PAPA FRANCISCO	63
<i>Fr. Gonçalo Pereira Diniz, op</i>	
A SINGULARIDADE DA REFORMA LUTERANA: UMA REFLEXÃO CELEBRATIVA	73
<i>Ilse Everlien Berardo</i>	
PROVOCAÇÕES À FÉ	81
<i>Fr. José Manuel Correia Fernandes, op</i>	
ESPIRITUALIDADE DOMINICANA	93
<i>Fr. José Manuel Correia Fernandes, op</i>	

CADERNOS ISTA

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

Impressão: Indugráfica, Lda. - Fátima

Depósito legal: 101412/96

ISSN: 0873-4585

Direcção: *fr. José Manuel Fernandes, op*

Pedidos para:

CADERNOS 

Convento de S. Domingos

Rua João de Freitas Branco, n.º 12

1500-359 Lisboa PORTUGAL

E-mail: istaop@gmail.com

Telefone: 217 228 370

www.ista.pt

EDITORIAL

Clemente de Alexandria, autor cristão de meados do séc. II, intitulou uma das suas obras de *Stromata*, ou seja, *Miscelânea*, por lidar nesse mesmo escrito com uma variedade de assuntos. O Caderno ISTA que tem nas suas mãos e há muito esperado é uma espécie de miscelânea pela diversidade de temas abordados.

Na abertura encontramos o desafio atual e urgente da ecologia a partir da encíclica “Laudato Si” do Papa Francisco analisada pelo Rui Manuel Grácio das Neves.

Quando falamos de Europa muitas questões se levantam e interrogamo-nos seriamente sobre o futuro desta Europa que habitamos. Adriano Moreira com o seu texto sobre o atual mapa político-religioso da Europa ajuda-nos nessa reflexão.

O tema da religião suscita sempre uma atenção redobrada e José Nunes oferece-nos a perspetiva cristã sobre o diálogo inter-religioso. Um diálogo que se impõem pelas diferentes culturas e diferentes credos que atravessam o mundo e que Eduardo Bento aborda no seu texto.

Em 2017 assinalaram-se os 500 anos da Reforma Luterana. O nosso Caderno oferece duas comunicações alusivas a esta data. A primeira do Gonçalo Pereira Diniz acerca do alcance ecuménico da visita à Suécia do Papa Francisco e a segunda de Ilse Everlien Berardo com a singularidade da Reforma Luterana: uma reflexão celebrativa.

Desta miscelânea de conteúdos inevitavelmente surgem provocações à fé e as provocações que aqui se levantam não devem ser encaradas em sentido negativo. São confrontações que pedem uma atitude dialogal e é o que José Manuel Correia Fernandes tenta mostrar no último artigo deste Caderno com Fé e Razão em Clemente de Alexandria.

José Manuel Fernandes
Presidente do ISTA

“Dado que tudo está intimamente relacionado e que os problemas atuais requerem um olhar que tenha em atenção todos os aspetos da crise mundial, proponho que nos detenhamos agora a refletir sobre os diferentes elementos de uma *ecologia integral*, que inclua claramente as dimensões humanas e sociais”.

PAPA FRANCISCO¹

EM TORNO DA ENCÍCLICA ECOLÓGICA DO PAPA FRANCISCO “LAUDATO SI’. SOBRE O CUIDADO DA CASA COMUM”. OS DESAFIOS DA ECO-ESPIRITUALIDADE PARA A VIDA RELIGIOSA (E CRISTÃ)

Fr. Rui Manuel Grácio das Neves, op

I. AS ANÁLISES E AS PROPOSTAS DO PAPA FRANCISCO

É esta a primeira Encíclica, o primeiro documento do Magistério Ordinário da Igreja Católica sobre o tema específico da Ecologia. Chegou tarde, mas chegou em ótimas condições. É algo fruto de um Papa jesuíta, mas de coração franciscano, e que toma as palavras

1 PAPA FRANCISCO, *Laudato Si’*. *Sobre o cuidado da casa comum* (Paulus, Lisboa 2015), número 137, p. 105. Usamos aqui a nova ortografia portuguesa segundo o Acordo Ortográfico e utilizamos também a linguagem de género, por meio da “arroba”. A Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* aparecerá com as iniciais EG e a Encíclica *Laudato Si’* com LS, seguido do número da página correspondente. A terminologia *Ibid.* significa aqui, neste nosso artigo, que a citação específica que fazemos aparece na mesma página da citação anterior.

de São Francisco de Assis do seu famoso *Cântico das Criaturas* ou *Cântico do Irmão Sol*, como é conhecido popularmente, como título da Encíclica. Nesse mesmo espírito franciscano, o Papa oferece-nos uma reflexão teológica de síntese sobre as questões que tratam da Natureza.

Vamos focalizar-nos principalmente nos seus aspetos espirituais e ver como podemos encontrar ao final alguma aplicação para a vida cristã. Porque se existe realmente uma temática verdadeiramente prática, é esta: a que trata da Casa Comum de todos os seres.

Porém, não devemos separar esta Encíclica de um outro escrito seu enquanto Papa, a exortação apostólica *Evangelii Gaudium. A alegria do Evangelho*².

1. Com efeito, neste último texto citado do Papa Francisco, a EG, colocam-se as bases da sua teologia (na nossa opinião, de influência latino-americana e libertadora), ao mesmo tempo que se realiza uma denúncia valente da atual situação mundial. O intuito é que o Evangelho seja uma oferta alegre, profunda e transformadora desta situação, que dê esperança ao ser humano de hoje. Noutras palavras: *que seja parte da solução e não parte do problema*.

O Evangelho vivido de uma maneira verdadeiramente evangélica, tem muito para contribuir ao mundo de hoje e aos seus problemas. Esta visão encaixa de uma maneira muito positiva na espiritualidade e evangelização de qualquer opção de vida cristã, sobretudo se ela quer ser vivenciada de modo *significativo*, ou seja, como um *sinal* para os seres humanos e as sociedades hodiernas, especialmente para aqueles/as mias marginalizad@s pelo assim denominado “Progresso”.

É então interessante que o próprio Papa faça um esboço analítico da realidade nesta Exortação Apostólica (na terminologia da Teologia latino-americana, uma “Mediação Socio-analítica”). Salienta mais os aspetos negativos (talvez tivesse que tê-los equilibrado mais com outros aspetos positivos), debaixo do título “Alguns desafios do mundo atual”. Com efeito, assinala aqui que a Humanidade vive uma mudança histórica:

2 (Paulus, Lisboa 2013).

“Estamos na era do conhecimento e da informação, fonte de novas formas de um poder muitas vezes anónimo” (EG, número 52)³.

Ou seja, aquilo que poderia ter sido gerado como aspeto positivo, pode degenerar em poderes anónimos que nos controlam e nos manipulam. O conhecimento não é neutro. Neste sentido, assinala de uma maneira muito oportuna a sua negativa a uma economia da exclusão e da iniquidade:

“Hoje, tudo entra no jogo da competitividade e da lei do mais forte, onde o poderoso engole o mais fraco. Em consequência desta situação, grandes massas da população veem-se excluídas e marginalizadas: sem trabalho, sem perspetivas, num beco sem saída. O ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois atirar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que aliás chega a ser promovida” (EG, número 53)⁴.

A conclusão que se segue daqui é bem clara: @s “excluíd@s” não são simplesmente “explorad@s”, mas sim são “escória, sobresselentes, descartáveis”. E eis o que ainda é pior: o Sistema (capitalista) já nem sequer poder explorar a todos e todas. Muito pelo contrário, há gente que nem sequer tem acesso a condição de “explorável”. É descartável.

Outro “não” do Papa é à nova idolatria do dinheiro, que está unido ao ponto anterior. Com efeito, uma das causas da situação atual é a nossa aceitação pacífica do seu domínio (o do dinheiro) sobre nós mesmos/as e a nossa sociedade. Escreve o Papa:

“Criámos novos ídolos. A adoração do antigo bezerro de ouro (cf. Ex 32, 1-35) encontrou uma nova e cruel versão no fetichismo do dinheiro e na ditadura de uma economia sem rosto e sem um objetivo verdadeiramente humano. A crise mundial, que acomete as finanças e a economia, põe a descoberto os seus próprios desequilíbrios e sobretudo a grave carência de uma orientação antropológica que

3 P. 45.

4 P. 45.

reduz o ser humano a uma das suas necessidades: o consumo” (EG, número 55)⁵.

O que está realmente no fundo da problemática é uma *profunda crise antropológica*, que é a negação da primazia do ser humano. O ser humano é relativizado e o Capital é absolutizado. Digamos que há aqui uma *inversão*: o sujeito (humano) passa a ser objeto (objetualizado) e o objeto (Capital) passa a ser sujeito (subjativado). É esta a essência do fetichismo económico que o mesmo Carlos Marx mostrou tão bem na sua obra cimeira *O Capital*.

Pela sua parte, o Papa Francisco escreve:

“Tal desequilíbrio provém de ideologias que defendem a autonomia absoluta dos mercados e a especulação financeira” (EG, número 56)⁶.

Num estudo que realizámos nós próprios já faz um certo tempo, chamámos ao mercado “o reino de deus”, quer dizer, o lugar privilegiado onde o Capital exerce a sua potencialidade e se realiza⁷.

Hoje haveria que dizer que é o mesmo mercado financeiro o que se autonomiza a nível económico (ou que pretende fazê-lo) a tal grau que vai procurando ser auto-suficiente. À custa do ser humano, que é em definitivo aquele (enquanto trabalhador/a) que cria toda a riqueza. Mas eis aqui o supremo paradoxo do sistema capitalista que nos (des)governa: quem trabalha empobrece, quem não trabalha enriquece. E tudo isto dada a organização específica da economia que temos, onde o lucro (privado) é posto como absoluto. Digamos, noutras palavras mais teológicas, que o lucro converte-se hoje no “espírito santo” do próprio sistema.

Por isso não devemos obviar que já nesta sua comunicação (Exortação Apostólica), o Papa diz algo, escrito só um pouco mais

5 Ps. 46-47.

6 P. 47.

7 Cfr. Rui Manuel Grácio das Neves, *Dios resucita en la periferia. Hablar de Dios desde América Latina* (San Esteban, Salamanca 1991). Este livro (originalmente uma tese de doutoramento em Teologia) inscreve-se numa peculiar tradição latino-americana de diálogo entre a Teologia e as Ciências Sociais, na linha do que vem sendo realizado desde há já décadas por Franz Hinkelammert e o seu grupo do D.E.I., em San José de Costa Rica.

adiante, que desenvolverá mais amplamente na Encíclica sobre a Ecologia, que analizaremos depois:

“Neste sistema que tende a devorar tudo para aumentar os benefícios, qualquer realidade que seja frágil, como o meio ambiente, fica indefesa perante aos interesses do mercado divinizado, transformados em regra absoluta” (EG, número 56)⁸.

Noutras palavras, a própria Natureza é uma vítima inocente de este perverso sistema divinizado, que avassala e destrói tudo o que “fagocita”, absolutizando-se os benefícios de uma minoria planetária, de uma maneira cada vez mais impessoal e anónima.

Por isso, conclui o Papa com outras duas negações: não a um dinheiro que governa em lugar de servir e não à iniquidade que gera violência. Haveria outras “negações” mais, mas estas que assinalámos teriam um acento mais “objetivo”, ou seja, que manifestam melhor a estrutura e dinâmica do próprio Sistema.

Sem dúvida, esta Exortação Apostólica teria outras pérolas mais, tanto do ponto de vista teológico, como sociológico e pastoral, mas não é este o nosso objetivo de analisá-lo agora, mas que possa servir melhor para centrar a análise que o Papa Francisco faz na sua Encíclica ecológica. Porque para fazer uma reflexão ecológica era preciso antes formular esta Mediação Socio-Analítica ou Análise da Realidade.

2. É interessante ter presente o subtítulo da Encíclica ‘Laudato Si’, e que é: “Sobre o cuidado da casa comum”. Há aqui, portanto, duas palavras-chave: *cuidado* e *casa comum*. O Papa fundamenta aqui uma *teologia do cuidado* e, sobretudo, uma *pastoral do cuidado e da ternura*, na linha do grande São Francisco de Assis. E *casa comum* porque o Planeta inteiro é a nossa *casa comum*. Nós próprios/as somos parte dessa casa comum, somos essa mesma casa comum.

Inspirado, pois, no canto de São Francisco de Assis a todas as criaturas, e, ainda mais, na sua própria figura, que, entre outras coisas, pretendeu mostrar-nos, a partir de uma profunda vivência cristológica, a Natureza como uma revelação e Deus, o Papa Francisco realiza um rápido, mas não por isso menos importante,

8 *Ibid.*

análise da realidade ecológica contemporânea (sob o título: “O que está a acontecer à nossa casa”).

A conclusão de tudo isto é a enunciação de várias “desgraças” do nosso Planeta atualmente: contaminação e mudança climática, a questão da escassez da água, a perda da biodiversidade, a deterioração da qualidade de vida e a degradação social, a iniquidade planetária e a debilidade das reações. São estes problemas de tipo estrutural e não meros acidentes do Planeta enquanto tal. O Papa identifica a causa no modelo tecnocrático, expressão da *tecnociência* como ideologia. Isto afeta tanto o Planeta, tanto como algo físico e biológico, como à espécie humana em particular. Ou, dito noutras palavras, trata-se de uma só questão, que afeta tanto o nível biológico como o nível social.

De aqui que o Papa resulte redundante ao assinalar que procura uma *ecologia integral*, ou seja, uma ecologia que integre igualmente o ser humano. A destruição da Natureza vai juntamente unida à destruição das e dos pobres.

A subordinação tirânica da Natureza em benefício dos interesses económicos de lucro privado, reproduz o mesmo esquema mental que a exclusão de milhões de seres humanos de umas condições dignas de vida. Não se trata, portanto, de dois problemas, mas de um só: a exclusão.

Ainda que ele não o exprime como estas mesmas palavras, trata-se de uma crítica radical do sistema capitalista e do seu paradigma mental, que é insensível à finitude dos recursos naturais (principalmente agora, o de origem fóssil) e a confiança fáustica de que a ciência e a tecnologia haverão de resolver todos os problemas que apareçam pela frente. Isto é denominado pelo Papa o “paradigma techno-económico”, onde a tecnociência vai unida às finanças.

Digamos que assim o benefício não é para toda a Humanidade como um todo, mas para uma minoria privilegiada. E isto porque o lucro individual (não coletivo) está na base deste sistema de exploração económica:

“... os poderes económicos continuam a justificar o sistema mundial atual, onde predomina uma especulação e uma busca de

receitas financeiras que tendem a ignorar todo o contexto e os efeitos sobre a dignidade humana e sobre o meio ambiente. Assim se manifesta como estão intimamente ligadas a degradação ambiental e a degradação humana e ética” (LS, número 56)⁹.

O Papa Francisco vê *tudo interrelacionado*: a degradação ambiental, a degradação humana e a ética. E observa tudo isto a partir de uma perspectiva *teológica*: O abandono do Deus da Vida em proveito de um ídolo da morte, concentrado no Capital e no lucro, e que se realiza no anti-reino do Mercado. Isto não teria que ser necessariamente assim, mas, de facto, é assim. Procurar somente paliativos provisórios e imediatistas, por muito necessário e urgente que isto possa ser em determinados momentos, é simplesmente agir sobre os *efeitos* e não sobre as *causas* da injustiça estrutural e, em definitivo, não resolver em definitivo o problema na sua raiz.

3. Portanto, o Papa não quer ficar somente em mostrar os *sintomas* da degradação ecológica, mas quer aprofundar nisso e encontra a raiz humana da/na degradação ecológica. Aprofunda aqui o que denomina o paradigma tecnocrático dominante e no lugar e ação (práxis) do ser humano no mundo. É todo o desenvolvimento do capítulo terceiro.

Refere-se, mais recentemente, à revolução digital, a robótica, as biotecnologias e a nanotecnologia (cfr. LS, número 96?). Mas Francisco não é só negativo com respeito a estes desenvolvimentos técnicos, especialmente na área da medicina, da engenharia e das comunicações. Desta maneira, a tecnociência, *bem orientada*, poderia produzir coisas realmente valiosas para melhorar a qualidade de vida do ser humano.

Não se trata, portanto, de um discurso catastrofista sobre o avanço científico e tecnológico. Mas é aqui onde aparece uma tremenda ambiguidade: poderia servir, por uma parte, para melhorar a vida humana sobre o Planeta Terra, e, porém, por outra parte concede, a quem tem o domínio do conhecimento e do poder económico, um poder impressionante sobre o conjunto da Humanidade e do mundo inteiro. Eis aqui uma questão à qual o ser humano, que não

9 Ps. 44-45.

é plenamente autónomo, está exposto frente ao seu próprio poder, e falta-lhe uma ética sólida, uma cultura e uma espiritualidade que o confrontem frente aos seus próprios limites.

Foi já Francis Bacon, um defensor acérrimo da revolução científica no século XVII, quem dizia que “saber é poder” e com uma certa ingenuidade na sua imagem da Natureza pensava que ela era *neutra* e que seria lícito “torturá-la para arrancar-lhe os seus mistérios mais escondidos”. É a isto o que podemos chamar o *imperialismo noético*, sem conteúdos éticos, que levará a tantos desastres naturais.

Na nossa opinião, há, no fundo, uma imagem dualista da realidade, onde se opõe sujeito (humano, todo-poderoso e dotado de legitimidade imperialista sobre a Natureza) e objeto (uma Natureza supostamente neutra, ilimitada nos seus recursos e sempre suscetível de ser explorada por uma das suas espécies: a humana). Francis Bacon não tinha captado a inter-relação que se dá entre o ser humano e a Natureza, ou melhor, o não-dualismo ou holismo existente entre um ser humano e o seu contexto ecológico. Não há ser humano “e” Natureza, mas um ser humano “na” Natureza. Ou melhor, um ser humano que é também “a” Natureza.

Dito noutras palavras, este paradigma dualista não é um paradigma inocente: é o resultado de compreender o poder económico e tecnocientífico como *omnímodo*, que foi o projeto da burguesia. Num sistema como o capitalista que provoca o conflito de classes, isto implica que uma minoria de privilegiados domina uma maioria de despossuídos/as dos seus recursos e dos seus direitos, e a exploração permanente dos recursos ecológicos (sobretudo, os de carácter energético) que não são infinitos.

O Papa Francisco atribui duas características centrais a este paradigma tecnocientífico: é homogéneo e unidimensional. O seu sujeito é um sujeito dominador e exerce isto com uma técnica de possessão, domínio e transformação.

Por isso:

“... o ser humano e as coisas deixaram de dar amigavelmente a mão, tornando-se contendentes. Daqui passa-se facilmente à ideia de um crescimento infinito ou ilimitado, que tanto entusiasmou os economistas, os teóricos da finança e da tecnologia. Isto supõe a

mentira da disponibilidade infinita dos bens do Planeta, que leva a “espremê-lo” até ao limite e para além do mesmo” (LS, número 106)¹⁰.

Eis o falso pressuposto de que, citando o Conselho Pontifício de *Justiça e Paz*, “existe uma quantidade ilimitada de energia e de recursos a serem utilizados, que a sua regeneração é possível de imediato e que os efeitos negativos das manipulações da ordem natural podem ser facilmente absorvidos” (LS, *ibid.*)¹¹.

E é que o paradigma tecnocrático e a sua metodologia são *reducionistas*, e, desta maneira, afetam a vida humana y a própria sociedade em todas as suas dimensões. Esse paradigma tecnocrático tornou-se hoje em dia tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos. E, o que é mais difícil ainda, utilizá-lo sem ser sermos dominados pela sua lógica intrínseca. Ou seja, os meios não são neutros. Não é possível separar o paradigma tecnocrático de uma maneira de pensar, como se tratasse somente de uma metodologia. Pois essa metodologia está dentro de um determinado universo mental (paradigma), que está presente em tudo.

Sem dúvida, isto não impediria, na nossa opinião, defender uma ciência humanista, mas teria que inserir-se dentro de um paradigma humanista. Além disso, continuamos nós a pensar, não basta já o mero paradigma humanista, pelos perigos, já assinalados, de um antropocentrismo imperialista, consciente ou inconsciente. Deve ser realmente um paradigma ecológico (ou melhor, na nossa reflexão pessoal e opção intelectual, um *paradigma holístico*, que integraria os seres humanos e as restantes espécies da flora e da fauna, assim como simplesmente o contexto material do Planeta, num todo harmónico. E é que necessitamos desenvolver urgentemente este paradigma epistemológico. Porque da maneira de pensar originam-se umas determinadas ações).

4. A proposta então do Papa é a de uma *ecologia integral*. Isto é algo coerente com tudo aquilo que tem vindo a refletir ao longo da sua Encíclica e da qual salientámos os pontos que nos

10 P. 81.

11 *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, número 462.

pareceram mais importantes do seu discurso. O Papa é consciente de que tudo está intimamente relacionado. Assim, para ele, todos os problemas atuais estariam inter-conectados e precisaríamos para isso de um olhar que tenha em conta todos os fatores da crise mundial. De aqui a necessidade de uma ecologia *integral*.

Se a ecologia estuda, como tal, as relações entre os organismos vivos e o ambiente onde se desenvolvem, o importante seria ter em conta aqui que, ao falarmos de *meio ambiente*, estaríamos a falar de uma *relação* (ou até diríamos melhor, de uma *inter-relação*), que é a que existe entre a Natureza e a sociedade que nela habita.

Se a ecologia estuda as relações entre os organismos vivos e o ambiente onde se desenvolvem, o importante é ter em conta que, ao falar de *meio ambiente*, estamos a referir-nos a uma *relação* (ou, melhor ainda, a uma *inter-relação*), que é aquela que existe entre a Natureza e a sociedade que a habita. Nada seria então mais erróneo do que entender a Natureza com algo separado de nós ou meramente como um enquadramento ou uma moldura da vida humana: “Estamos incluídos nela, somos parte dela e compenetramo-nos” (LS, número 139)¹². Esta mesma ideia é repetida abundantemente ao longo da Encíclica do Papa. Já não é possível, portanto, encontrar uma resposta específica e independente (ou seja, separada) para cada parte do problema. Segue-se de aqui uma crítica radical do *reduccionismo*.

Devemos então procurar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Escreve Francisco:

“Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza” (LS, *ibid.*)¹³.

(Ao fim e ao cabo, *eco-logia* e *eco-nomia* fazem ambas referência a *oïkos* ou casa).

12 P. 106.

13 *Ibid.*

Por isso, se tudo está relacionado, a saúde das instituições sociais tem consequências no ambiente e na qualidade de vida humana. Igualmente, ao lado do património natural há toda uma ecologia cultural (que tem a ver com o património histórico, artístico e cultural) que pode estar ameaçada. Aparece como uma parte da identidade, que pode estar ameaçada. Aparece aqui como uma parte da identidade comum de um lugar e uma base para construir uma cidade habitável e humana.

E o que é também muito interessante nesta visão de Francisco é que é necessária uma ecologia da vida quotidiana. Uma *ecologia do quotidiano*. O que é que isto quer dizer? Isto implica tratar do tema da qualidade de vida no dia-a-dia e isto tem também como consequência tratar da temática do *espaço* onde se desenvolve a vida dos homens e das mulheres. O ambiente serve para exprimir a nossa identidade. Como escreve o Papa Francisco:

“É louvável a ecologia humana que os pobres conseguem desenvolver no meio de tantas limitações. A sensação de sufocamento, produzida pelos aglomerados residenciais e pelos espaços com alta densidade populacional, é contrastada se se desenvolvem calorosas relações humanas de vizinhança, se se criam comunidades, se as limitações ambientais são compensadas na interioridade de cada pessoa que se sente inserida numa rede de comunhão e pertença. Deste modo, qualquer lugar deixa de ser um inferno e se torna o contexto de uma vida digna” (LS, número 148)¹⁴.

São aqui, portanto, muito significativas as categorias de ‘pertença’ e de ‘enraizamento’, em contraposição ao anonimato social, ao des-enraizamento, à carência de identidade social e humana, que provocam a ausência de sentido da vida humana.

Aqui conecta o Papa Francisco com o famoso princípio do Bem Comum, de longa tradição na teologia moral católica. Assim, a categoria de Bem Comum significa:

- (1) O respeito pela pessoa humana em tanto que tal, que possui direitos básicos e inalienáveis, orientados ao seu desenvolvimento integral.

14 Ps. 112-113.

- (2) O Bem Estar social e o desenvolvimento dos diversos grupos intermédios, ao aplicar-se aqui o princípio de *subsidiariedade*. Um lugar notável nestes grupos intermédios é o da família, que foi sempre considerado na teologia moral católica como a célula básica da sociedade.
- (3) A paz social, que se produz sem uma atenção particular à justiça distributiva (a sua violação gera violência). O Estado teria a obrigação de defender e promover este Bem Comum.

(Nada de novo haveria aqui nesta conceção tradicional da moral católica. Haveria que pesquisar se é verdade isso mesmo de que a família é realmente a célula da sociedade e de que modelo de família estamos a falar, e de que se é realmente o Estado quem promove o deveria promover o Bem Comum, ou então é o contrário, ele é parte do problema e não parte da solução. Mas, de todas as formas achamos interessante trabalhar com esta noção de Bem Comum, ainda que seja um tanto difícil precisarmos agora algo de mais concreto).

Finalmente, o que parece bastante interessante neste capítulo é o seu apelo à *justiça intergeracional*. Citando os Bispos de Portugal que diziam: “O ambiente situa-se na lógica da receção. É um empréstimo que cada geração recebe e deve transmitir à geração seguinte” (LS, 159)¹⁵, o Papa Francisco interroga-se: “Que tipo de mundo queremos deixar a quem nos vai suceder, às crianças que estão a crescer?” (LS, 160)¹⁶. Trata-se de uma grande responsabilidade para cada geração e não deve ser um resultado de um *egoísmo geracional*: desfrutar ao máximo o que possamos e deixar para as gerações seguintes um planeta doente.

Mas a pergunta sobre que mundo em geral queremos deixar é uma pergunta de fundo, não somente de interesse ambiental. Temos que formular esta pergunta de uma maneira não fragmentária, e, por isso mesmo, na opinião do Papa, formulá-la conjuntamente com outras perguntas que vão unidas à anterior: Para quê passamos por este mundo? Para quê viemos a esta vida? Para quê trabalhamos

15 P. 119.

16 P. 120.

e lutamos? Para quê é que nos precisa esta terra? São realmente perguntas de fundo, que estão todas elas mutuamente implicadas e isso mostra-nos uma vez mais a orientação holística do Papa Francisco.

De todas as formas, a *solidariedade intergeracional* transforma-se hoje num princípio chave do Bem Comum.

5. E quais seriam as linhas de ação?

Francisco enuncia vários tratados internacionais recentes sobre política. Baseiam-se no critério de que a interdependência obriga-nos a pensar num mundo único, num projeto comum (cfr. LS, 164). São as famosas *cimeiras mundiais* (Cimeira da Terra, Rio de Janeiro, 1992), e vários documentos a este respeito (Declaração de Estocolmo de 1972 Convenção de Basileia sobre resíduos perigosos, Convenção vinculante sobre o comércio internacional das espécies da fauna e da flora selvagens ameaçadas de extinção; Convenção de Viena para a proteção da camada de ozono e da sua respetiva implementação no âmbito do Protocolo de Montreal e as suas emendas, a Conferência das Nações Unidas sobre o desenvolvimento sustentável, Rio + 20, no Rio de Janeiro, 2012) que às vezes todos eles têm a grande fraqueza de não estabelecer depois mecanismos eficientes verificáveis e uma formulação legal que permita “punir infratores ecológicos”. É interessante notar que tudo isto tem sido o resultado de um movimento ecológico global que tem vindo a ser reforçado nos últimos tempos, onde a sociedade civil coloca pressão sobre a sociedade política ou Estados e a opinião pública está cada vez mais sensível a estas questões.

Mas o Papa Francisco acha que um bom trabalho pode ser feito no nível ecológico também na base da pressão sobre as instituições internacionais. Ele acredita que há todo um diálogo para novas políticas nacionais e locais. E observa, muito realisticamente:

“O drama de uma política focalizada nos resultados imediatos, apoiada também por populações consumistas, trona necessário produzir crescimento a curto prazo. Respondendo a interesses eleitorais, os governos não se aventuram facilmente a irritar a população com medidas que possam afetar o nível de consumo ou pôr em risco investimentos estrangeiros. A construção míope do

poder trava a inserção de uma agenda ambiental com visão ampla na agenda pública dos governos” (LS, 178)¹⁷

Pelo contrário, ele pensa que:

“A grandeza política mostra-se quando, em momentos difíceis, se trabalha com base em grandes princípios e pensando no bem comum a longo prazo” (LS, *ibid.*)¹⁸.

Francisco parece mais moderadamente otimista quando se trata do nível local, onde podem ser tomadas iniciativas diferentes e alternativas:

“... aqui (na instância local) é possível gerar uma maior responsabilidade, um forte sentido de comunidade, uma especial capacidade de solicitude e uma criatividade mais generosa, um amor apaixonado pela própria terra, tal como e pensa naquilo que se deixa aos filhos e netos. Estes valores têm um enraizamento muito profundo nas populações aborígenes” (LS, 179)¹⁹.

Além disso, o diálogo e a transparência nos processos decisórios são muito importantes, buscando chegar a um consenso entre os diferentes atores sociais que podem fornecer diferentes perspectivas, soluções e alternativas. E aqui o Papa lança uma série de questões fundamentais para obter um verdadeiro desenvolvimento integral: Para quê? Por quê? Onde? Quando? De que maneira? Para quem? Quais são os riscos? A que custo? Quem paga os custos e como fará isso?

Igualmente transcendental é o diálogo da política e da economia para a realização humana. Ou seja, colocar os valores humanos acima dos dogmas do paradigma da eficiência tecnocrática, o absolutismo das finanças e a crença na magia do mercado. O meio ambiente é precisamente um dos bens que os mecanismos de mercado são incapazes de defender ou promover adequadamente. Portanto, devemos *redefinir o progresso*.

Precisamente o critério de Francisco é que o desenvolvimento tecnológico e económico que não deixa um mundo melhor e

17 P. 132.

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

uma maior qualidade de vida realmente superior não pode ser realmente considerado como progresso (cfr. LS, 194). Há aqui, sem mencionar diretamente a Max Weber, uma crítica da absolutização da *racionalidade instrumental* deste sistema (capitalista), a dos meios, frente aquilo que o sociólogo chama *racionalidade substantiva* ou valores (cfr. LS 195)²⁰.

E para concluir este capítulo, o Papa Francisco também considera um diálogo frutífero, realista e prático o que existe entre religiões e ciências. Se a maioria das pessoas no planeta Terra se declara como crente, isto deveria levar a um diálogo entre elas enfrentando problemas fundamentais como o cuidar da natureza, a defesa dos pobres e a construção de redes de respeito e fraternidade.

6. Finalmente, a proposta de Francisco é por uma *educação e espiritualidade ecológicas*. É esta uma aposta fundamental, que visa ir além dos imediatismos da ação social e política. Pretende entrar nas consciências humanas, porque é aí onde temos que começar a mudar atitudes e hábitos em relação à vivência ecológica, tanto individualmente quanto em grupo. E é algo importante para a Vida Religiosa.

O Papa Francisco está comprometido com outro estilo de vida, um estilo de vida alternativo ao mercado de consumo, no qual somos todos doutrinados e “formatados”. Além disso, a situação atual da sociedade mundial provoca uma situação de instabilidade e insegurança, que por sua vez favorece formas de egoísmo coletivo.

Por isso:

“Quanto mais vazio está o coração da pessoa, tanto mais necessita de objetos para comprar, possuir e consumir” (LS, 204)²¹.

Os desastres não são apenas climáticos e naturais, mas também sociais. No entanto, nem tudo está perdido. Os seres humanos sempre têm a capacidade de refletir, reconsiderar e iniciar novos caminhos para a verdadeira liberdade:

20 Já no início do século passado este visionário sociólogo alemão falava do «desencantamento do mundo», como algo típico da Modernidade.

21 P. 150.

“Não há sistemas que anulem, por completo, a abertura ao bem, à verdade e à beleza, nem a capacidade de reagir que Deus continua a estimular no mais fundo dos nossos corações” (LS, 205)²².

Desta forma, uma mudança de estilos de vida (ou, poderíamos dizer, de *formas* de vida) poderia implicar uma pressão saudável sobre aqueles que têm o poder político, económico e social. Daí a importância, para o Papa Francisco, dos movimentos de consumidores. Porque a compra não é simplesmente um ato económico, mas um ato moral também (cfr. LS 206)²³. O nosso tempo deveria ser lembrado: (1) pelo despertar de uma nova reverência pela vida; (2) pela firme resolução de alcançar a sustentabilidade; (3) pela aceleração na luta pela justiça e pela paz; e (4) pela alegre celebração da vida²⁴.

O importante, então, é superar o individualismo, desenvolvendo um estilo/modo de vida alternativo, que possibilite uma mudança significativa na sociedade. Diante dos “mitos” da modernidade (individualismo, progresso indefinido, competição, consumismo, mercado sem regras) devemos recuperar os diferentes níveis de equilíbrio ecológico: o *interno*, consigo mesmo; o *solidário*, com @s outr@s; o *natural*, com todos os seres vivos; o *espiritual*, com Deus. Tudo isso, claro, inter-relacionado. Tudo isto toca profundamente o tema da espiritualidade.

Esta espiritualidade, para Francisco, não fica nos pronunciamentos abstratos, mas desce até o concreto, encorajando educativamente a responsabilidade ambiental na vida quotidiana: evitar o uso de plástico e papel, reduzir o consumo de água, separação dos resíduos, cozinhar somente o que puder razoavelmente ser comido, tratar os outros seres vivos com cuidado, usar o transporte público (ou compartilhar o mesmo veículo entre várias pessoas), plantar árvores, apagar luzes desnecessárias. Tudo isso dentro de uma grande criatividade. E o Papa afirma:

“E não se pense que estes esforços são incapazes de mudar o mundo. Estas ações espalham, na sociedade, um bem que frutifica

22 P. 151.

23 P. 151.

24 Cfr. *Carta da Terra*, Haia, 29 de junho de 2000 (cfr. LS 207, p. 152).

sempre para além do que é possível constatar; provocam, no seio desta Terra, um bem que se tende a difundir sempre, por vezes invisivelmente. Além disso, o exercício destes comportamentos restitui-nos o sentimento da nossa dignidade, leva-nos a uma maior profundidade existencial, permite-nos experimentar que vale a pena a nossa passagem por este mundo” (LS, 212)²⁵.

(Curiosamente, estas palavras do Papa são perfeitamente adequadas à teoria da “campos mórficos”, desenvolvido por Rupert Sheldrake no campo estritamente científico da Biologia²⁶. É um texto, o do Papa, profundamente holístico).

E Francisco aponta para tudo isso nas diversas áreas educacionais: escola, família, mídia, catequese e um longo etc. Deveria também ser uma prioridade no campo da política, das várias associações sociais e das próprias igrejas. O Papa Francisco também espera que:

“... nos nossos seminários e casas religiosas de formação, se eduque para uma austeridade responsável, a grata contemplação do mundo, o cuidado da fragilidade dos pobres e do meio ambiente” (LS, 214)²⁷.

Sem esquecer também a relação entre uma educação estética adequada e a preservação de um ambiente sadio!

Tudo isso aponta, na mente do Papa Francisco, para uma verdadeira *conversão ecológica*. Porque a verdadeira espiritualidade cristã não está desconectada do corpo, da natureza ou das realidades deste mundo, mas vive com elas, delas e nelas, e em comunhão (comum + união) com tudo o que nos rodeia.

25 P. 155.

26 De um modo muito sucinto, podemos dizer que um “campo mórfico ou morfogénético” é uma teoria biológica que defende que toda ação gera um padrão ou modelo de comportamento futuro, com mais probabilidades de voltar a acontecer novamente, do que qualquer outro que nunca tenha sido dado. Isto é, gera um “hábito natural”, se assim se puder dizer. Ou, de outro modo, dada uma certa “massa crítica” de casos, é possível que um evento biológico ocorrido seja transmitido e reproduzido no espaço/tempo no futuro, *sem contato físico* ou espacial. Possivelmente, a física quântica poderia fornecer uma base para essa teoria biológica. Cfr., entre outras obras, *Una nueva ciencia de la vida. La hipótesis de la causación formativa*. Kairós, Barcelona, 4^a.ed., 2011.

27 P. 156.

Portanto, a crise ecológica é um apelo à conversão ecológica. O nosso modelo deveria ser o de Francisco de Assis. Esta conversão envolve diferentes atitudes: gratidão e gratuidade, a consciência amorosa de não estar desconectado doutras criaturas, para formar com outros seres do Universo uma “estupenda comunhão universal” (cfr. LS 220)²⁸, o desenvolvimento da criatividade e o entusiasmo para resolver os dramas do mundo, bem como uma grande capacidade de responsabilidade (diríamos “responsabilidade ecológica”).

É que, teologicamente, cada criatura reflete algo de Deus e tem uma mensagem para nos ensinar. Cristologicamente, com a sua encarnação, Jesus Cristo tomou sobre si mesmo este mundo, e ressuscitado, vive nas profundezas de cada ser, rodeando tudo com seu carinho e penetrando com a sua luz. E se Deus é um criador, isso significa que ele infundiu em toda a sua criação uma ordem e um dinamismo que o ser humano não deve ignorar.

Por essa razão, a espiritualidade cristã propõe um modo alternativo de entender o que é *qualidade de vida*. Também incentiva um estilo de vida profético e contemplativo, capaz de desfrutar profundamente, sem ficar obcecado com o consumo:

“A espiritualidade cristã propõe um crescimento na sobriedade e uma capacidade de se alegrar com pouco. É um regresso à simplicidade que nos permite parar a saborear as pequenas coisas, agradecer as possibilidades que a vida oferece sem nos apegarmos ao que temos nem entristecermos por aquilo que não possuímos. Isto exige evitar a dinâmica do domínio e da mera acumulação de prazeres “ (LS, 222)²⁹.

Não há que confundir, então, a felicidade com a soma dos prazeres. A felicidade é qualitativamente diferente e superior à soma quantitativa dos prazeres. Aqui surge a virtude da *sobriedade*, que ajuda a valorizar cada pessoa e cada coisa, aprender a fazer contato e a saber desfrutar com o mais simples. Mas há também outros prazeres que deveriam ser desenvolvidos: a satisfação nos encontros fraternos, no serviço, na desabrochar dos carismas, na música e na

28 P. 160.

29 Ps. 161-162.

arte, no contato com a Natureza, na oração. Podemos chamar esses prazeres que o Papa enumera “prazeres espirituais”.

Relacionado com isto é a *paz interior*. A paz é muito mais que a simples ausência de guerra. Precisamente a paz interior tem muito que ver, pensa o Papa, com o cuidado da ecologia e do bem comum. Assim, uma ecologia integral implica dedicar tempo “para recuperar a harmonia serena com a criação, refletir sobre nosso estilo de vida e os nossos ideais, contemplar o Criador, que vive entre nós e naquilo que nos rodeia” (LS, 225)³⁰. Esta presença divina não deve ser fabricada, mas descoberta (cfr. *ibid.*)³¹.

Uma parte importante desta espiritualidade integral (nós a chamamos ‘holística’) é o amor civil e político. O amor à sociedade e o compromisso pelo bem comum são uma excelente forma de amor, que não ocorre apenas entre os indivíduos, mas afeta também os “macro-relacionamentos, como as relações sociais, económicas e políticas” (citando a Bento XVI, na sua Carta Encíclica *Caritas in veritate*, de 29 de junho de 2009)³².

De um modo poético, místico, num *pan-en-teísmo* de grande significado, o Papa Francisco dirá que o Universo se desenvolve em Deus, que preenche ou plenifica tudo. Assim, pode haver “misticismo a contemplar uma folha, um caminho, num orvalho, no rosto dos pobres”. Assim, o ideal não é apenas ir do exterior para o interior para descobrir a ação de Deus na alma, mas também para encontrá-la em todas as coisas³³.

30 Ps. 163-164.

31 P. 164.

32 A citação do Papa encontra-se numa nota a pé de página, a 156, da página 166 (LS, 231).

33 O Papa cita aqui, na página 168, a São Boaventura: “A contemplação é tanto mais elevada quanto mais o homem sente em si mesmo o efeito da graça divina ou quanto mais sabe reconhecer Deus nas outras criaturas”. Também se refere a São João da Cruz, quando ele afirma que tudo o que de bom existe nas coisas, assim como as experiências do mundo, estão eminentemente em Deus de maneira infinita, ou melhor, cada uma destas grandezas que se dizem é Deus. Falando da Eucaristia com um sentido cósmico, o Papa Francisco refere-se, mas não cita explicitamente (embora sim a João Paulo II), a Teilhard de Chardin. E, numa perspectiva ecuménica, refere-se também Francisco a um mestre espiritual sufi, Ali Al-Kawwas, poeta e místico sufi do século IX, quando ele afirmava a necessidade

Finalmente, o Papa Francisco encontra uma *fundamentação trinitária* (assim como uma mariana) para a eco-espiritualidade. Apoiando-se no santo, teólogo e místico franciscano São Boaventura, descobre que toda criatura leva dentro de si uma estrutura propriamente trinitária. E isto porque as Pessoas divinas são relações subsistentes, e o mundo, que foi criado de acordo com o modelo divino, é também uma rede de relações.

As criaturas tendem para Deus. Mas também é característico de todo ser vivo tender para outra coisa. Portanto, no coração do Universo pode-se encontrar incontáveis relações constantes que estão secretamente interligadas³⁴. Isto convida-nos a não apenas admirar as múltiplas conexões que existem entre as criaturas, mas também permite-nos descobrir uma chave para nossa própria realização:

“Na verdade, a pessoa humana cresce, amadurece e santifica-se tanto mais quanto mais se relaciona, sai de si mesma para viver em comunhão com Deus, com os outros e com todas as criaturas. Assim, assume na própria existência aquele dinamismo trinitário que Deus imprimiu nela desde a criação. Tudo está interligado, e isto convida-nos a maturar uma espiritualidade da solidariedade global que brota do mistério da Trindade” (LS, 240)³⁵.

de não separar muito as criaturas do mundo da experiência de Deus no interior (ver nota 159 das páginas 167-168 da LS). Não resistimos à tentação de citar este mestre Sufi: “Não é preciso criticar preconceituosamente aqueles que procuram o êxtase na música ou na poesia. Há um ‘segredo subtil’ em cada um dos movimentos e dos sons deste mundo. Os iniciados chegam a captar o que dizem o vento que sopra, as árvores que se curvam, a água que corre, as moscas que zunem, as portas que rangem, o canto dos pássaros, o dedilhar das cordas, o silvo da flauta, o suspiro dos enfermos, o gemido dos aflitos...”

34 O Papa Francisco apoia-se aqui no magistério de São Tomás de Aquino (*Summa Theologiae* I, q.11, art. 3; q. 21, art. 1, ad 3; q. 47, art. 3) (cfr. a nota a pé de página número 171, da LS 240, página 173).

35 Ps. 173-174.

II. OS DESAFIOS PROFÉTICOS DA ECOLOGIA PARA A VIDA RELIGIOSA

Chegamos aqui ao cerne da nossa reflexão, após a análise anterior (comentada) da Encíclica. Devemos agora tentar formular, num nível mais criativo e propositivo, quais são os desafios que consideramos mais significativos para @s religiosos@s e o seu projeto de vida no nível ecológico. Aqui estão algumas contribuições.

1. Como religiosos@s, devemos estar muito atentos à coerência entre o nosso discurso (evangélico) e a nossa vida (evangélica também). Não há nada mais anti-testemunho e anti-evangélico do que pregar uma coisa e viver outra, muitas vezes até mesmo opostas. Se algo fez sentido na vida religiosa durante séculos, é o seu caráter *profético*.

Quando o institucionalismo e a sua lógica (geralmente, poder, influência, prestígio e meios materiais) predominam nas nossas congregações e nas nossas vidas pessoais, em seguida, “o sal perde o seu sabor”, e nós perdemos o nosso caminho, o nosso Norte (ou o Oriente, segundo se veja). E quando o sal perde o sabor e a eficácia, é melhor atirá-lo fora. O problema da VR (Vida Religiosa) não é a diminuição significativa do número dos seus membros, mas a perda da qualidade de vida que deveria possuir. “Que os irmãos preguem com suas obras”, ou com suas vidas, disse São Francisco de Assis a seus irmãos e isso é válido para todos nós que dizemos que nos colocamos na perspectiva de Jesus. Este é o princípio geral que afeta toda a nossa evangelização, especialmente nas áreas de Justiça, Paz e Ecologia, mas também a nível do âmbito das nossas próprias comunidades e da sua experiência de fraternidade/sororidade.

2. O Papa Francisco chama a nossa atenção na sua Encíclica para uma situação social muito opressiva e discriminatória. Especialmente com @s mais pobres, marginais e excluíd@s da Sociedade. Não são suficientes a “caridade social” e as obras de misericórdia. Isso é trabalhar mais nos *efeitos* do que nas *causas*. Sem negar a extrema necessidade de um imediatismo na ajuda urgente, devemos nos mover mais para um trabalho que incida mais nas *causas* da pobreza, marginalização, exclusão.

Lembre-mo-nos aqui daquelas palavras de um profeta latino-americano, como foi o Monsenhor Hélder Câmara, do Brasil, quando disse: “Se eu digo que temos que alimentar os pobres, chamam-me de santo. Se eu disser que devemos eliminar as causas da pobreza, chamam-me de comunista”. Religiosos e religiosos deveriam ser os porta-estandartes da causa da Justiça, Paz e Ecologia (JPE), porque é a mesma causa do Evangelho e do seu Mestre, Jesus de Nazaré. Promover a igualdade, paz profunda (que começa a partir do interior) e o total respeito pela Natureza deveriam ser as nossas práticas quotidianas e o nosso testemunho no meio duma sociedade capitalista de esbanjamento, desigualdade e privilégio.

3. O Papa também nos chama a atenção para a mentalidade produtivista do paradigma tecnocrático, onde o que conta é a idolatria do dinheiro, do sucesso, do poder e não contam os valores humanos da dignidade de todos os seres humanos, de todos os seres vivos, flora e fauna. Podemos perguntar-nos: onde entra isto nas nossas escolas, na nossa missão como educadores, nas nossas paróquias, na nossa pregação, na nossa obra de caridade, nos nossos escritos e práxis quotidiana, incluindo aqui a experiência comunitária? Tudo isto não é um acessório, mas o cerne da mensagem que dizemos defender no Evangelho, através do carisma especial d@*s* noss@*s* fundadores/as. Portanto, o JPE é uma “pedra de toque” na verdade das nossas vidas apostólicas e comunitárias.

4. “A macieira não pode dar peras”. Como vamos promover os valores da defesa da Natureza se não temos isso ainda muito claro na nossa mentalidade de religios@*s*? Às vezes, o mais difícil é pregar estas coisas aos nossos próprios irmãos ou irmãs. Mas é por aí que se começa: *vivendo-as* nós propri@*s* e *contagiando-as* aos outr@*s*. A denúncia é importante, mas deve apoiar-se no anúncio de uma prática quotidiana ecológica, comunitária, fraterna e de defesa da justiça diante d@*sd*@*s* injustiça da História. Há que programar estas coisas e avaliá-las periodicamente. O Papa deixou-nos vários exemplos que, para um bom ouvinte, deveríamos implementar e até ir mais além.

5. Além dos vários aspetos práticos que são mencionados aqui e ali na Encíclica papal, seria bom, por exemplo, em relação à questão

ecológica, que nos nossos *Projetos Comunitários* entrassem perguntas como as seguintes (com critérios de avaliação e de monitoramento):

- * Temos maneiras alternativas de gerenciar a geração de energia da nossa comunidade, levando a uma maior economia de energia (em termos de economia/poupança de eletricidade, água, uso de plásticos, papel etc.)?
- * Temos a disciplina de separação de lixo?
- * Tentamos usar o transporte público sempre que possível ou compartilhar os veículos que temos, levando várias pessoas, especialmente ajudando pessoas pobres e necessitadas sempre que seja necessário (indo a médicos, viagens ou parte delas, etc.)? Que tal sobre o uso de bicicletas e outros meios não poluentes?
- * Existe a possibilidade de uma horta comunitária? E, acima de tudo, de promovê-la entre @s mais pobres? No nosso trabalho pastoral, promovemos cozinhas comunitárias, fogões solares populares, métodos de cultivo hidropônico, entre outros possíveis?
- * Incentivamos também nos nossos trabalhos pastorais, a medicina alternativa, especialmente a medicina popular, e o uso de fitoterapia curativa? Que tal promover hábitos mais saudáveis e uma alimentação mais saudável? Que tal a extensão da comida vegetariana ou semi-vegetariana? Promovemos também a alimentação saudável nas nossas comunidades, com base na maior introdução de vegetais, frutas, líquidos naturais, como sumos de frutas e água purificada em abundância, proteína vegetal? (Isto não deve ser um privilégio de alguns lugares, pois, se pesquisadas, também existem alternativas populares e baratas).
- * Promovemos nas nossas comunidades a prática de exercícios físicos em geral e de outras práticas alternativas, como *hatha-yoga*, tai chi, pilates ou equivalentes, que ajudem no equilíbrio psico-físico-espiritual? Fazemos também isto no nosso trabalho pastoral?
- * Promovemos o hábito de meditação ou atenção plena (*mindfulness*), que nos ajudem na observação profunda dos nossos pensamentos, emoções, bem como nos permitem viver

mais no aqui-e-agora, no Presente e, é claro, vivemos a Presença Divina, no aqui-e-agora?

- * Procuramos contato com a Natureza, sem sermos viciados em telemóveis, na Internet e afins, e sem sermos vítimas, em geral, do CEM (poluição eletromagnética)?
- * Promovem as nossas Congregações a formação de alguns irmãos e irmãs nas Ciências Sociais, com o propósito de oferecer *tecnicamente* modelos de economia alternativa ao sistema capitalista dominante (modelos de uma economia socialista autogestionária, por exemplo), bem como formular modelos políticos de democracia direta e participativa, que ajudem a superar o modelo vigente de democracia meramente representativa e formal?
- * Promovemos espaços e tempos de experiência comunitária da Arte em sua forma plural de manifestação? Não apenas em nossas comunidades, mas entre @s pobres e excluíd@s. Uma Arte de livre manifestação, onde se expressa o melhor de nós mesm@s, gerando criatividade, bom humor, positividade e hábitos alternativos de identidade.
- * Promovemos hábitos de vida simples e naturais, com uma mística de gratidão e gratuidade, regozijando-nos com todas as coisas simples da Natureza?
- * E, acima de tudo, observamos profundamente os nossos apegos e aversões de todos os tipos que nos fazem sofrer, e não ajudam a uma saudável experiência comunitária?
- * Por fim, promovemos uma vida em nossas comunidades que se preocupe com os direitos humanos d@s mais pobres, especialmente contra a desigualdade de gênero, o abuso infantil, os direitos d@s trabalhadores/as e d@s jovens? Em particular, encorajando as práticas de autogestão d@s pobres, que se auto-organizem e cresçam em consciência social?

São apenas algumas sugestões.

Nalguns casos, são bastante difíceis de executar devido à precariedade de meios, mas isso não pode ser visto com uma mente

negativa e pessimista, mas como um incentivo para trabalhar, embora com resultados momentaneamente muito insignificantes. Mais uma vez, o que é interessante aqui não são os grandes espetáculos nos resultados, mas aquele “gota a gota” que humildemente constrói algo qualitativamente diferente. Com resultados precários, provisórios e muito modestos, sem dúvida. Mas que são qualitativamente diferentes dos padrões dominantes.

Como o Papa Francisco diz nalgum momento, estas são atitudes importantes, embora os resultados não possam ser vistos. Eles resultarão noutros lugares, por transmissão no espaço-tempo (aplicando os princípios acima mencionados do que foi chamado anteriormente como “campos mórficos”, de Rupert Shelkdrake), embora não haja contato físico.

Se somos verdadeiramente mulheres e homens de fé evangélica, devemos acreditar que isso é possível. São questões de Espiritualidade, de “esperança contra toda a esperança”. É assim que uma revolução é construída, a partir de baixo, pacificamente, mas persistentemente. A revolução da não-violência evangélica!

Seremos então agentes dela ou meros consumidores/as pequeno-burgueses/as ... “religios@s”?

O ATUAL MAPA POLÍTICO-RELIGIOSO DA EUROPA

Adriano Moreira

I. AS RELIGIÕES NA MARCHA DO MUNDO

O principal problema na área das relações entre a religião e a política está no tema da legitimidade e relação entre cada um dos poderes, religioso e político. Sendo os reinos peninsulares, Portugal em primeiro lugar, e a Espanha a seguir, os primeiros responsáveis pelo que hoje chamamos globalismo, não devemos perder de vista que os principais conceitos e premissas desta temática são ocidentais, e orientando poderes que, até ao fim da guerra de 1939-1945, tinham hegemonia muito largamente colonial sobre o resto do mundo, que identificavam pela designação de “terceiro mundo”. Na informação do autorizado Francis Fukuyama, “na China, a religião não refletia um consenso social e cultural, mas tendia em vez disso a ser uma fonte de protesto social... A religião indiana erguia-se em torno da hierarquia quadripartida dos *varnas*, que colocava no topo os sacerdotes, e todos os governantes indianos tinham de recorrer aos brâmanes para obter a sua legitimidade e sancionamento social...

O Direito estava por isso profundamente enraizado na religião e não na política... Para além da Índia e da Europa, a outra civilização mundial na qual o primado do Direito tomou forma foi no Médio Oriente islâmico... Os ocidentais pensam frequentemente que a fusão entre a Igreja e o Estado é natural ao Islão e estranho à Europa cristã... Nada disso é rigoroso... A emergência de ditaduras muçulmanas modernas é o resultado dos acidentes provocados pelo confronto com o Ocidente e pela transição para a modernidade”¹.

1 Francis Fukuyama, *As Origens da Ordem Política*, Lisboa, Dom Quixote, pg. 417 e ss.

No Ocidente, que aqui tomaremos pela dimensão, e acidentada, do Império Romano, a Igreja Católica tem uma presença fundamental na evolução que fez aparecer o Estado Moderno, o que também implica, por método, começar por aceitar que aquilo que hoje conhecemos por Estado tem nela as raízes fundamentais do Estado de Direito. Isto diz sobretudo respeito à divisão do Império Romano pela invasão dos bárbaros, porque, antes de existirem verdadeiros Estados europeus ocidentais, já existia um Pontífice em Roma, cujas leis imperativas para a Igreja não eram subordinadas aos governantes, que, quando existiam, também recuperavam o pacifismo do convívio. Não aconteceu assim no oriente imperial romano, em que a ortodoxia ficou sempre subordinada ao poder político, e, se tivéssemos oportunidade, veríamos que a situação continua depois da queda do Muro de Berlim, que colocou um ponto final na guerra fria. No ocidente, a pulverização das autoridades políticas permitiu à Igreja Católica, com destaque para o Papa Gelásio (492-496), doutrinar que a sua autoridade legislativa era superior à autoridade régia². De facto, venceu o cesaropapismo, e declarou com êxito a independência, chegando a reclamar a supremacia sobre o Imperador, que tinha o direito de depor, e alcançou exclusiva autoridade de nomear os bispos, o que originou a saga do Imperador romano-germânico Henrique III. De facto, assumiu como principal a cristianização da sociedade civil e seus dirigentes, centralizou o poder da Igreja no Papa, instaurou um sistema jurídico específico, uma hierarquia, e uma burocracia transnacional, que a criação do Estado, embora com variadas formas, seguiu, cristianizando ao longo dos tempos o seu próprio direito, tendo sempre por inspirador o Direito Romano que a Igreja Católica repescara. Começando nesta Europa o movimento do globalismo, e não esquecendo a relação diferente com a importância do direito e a diferente legitimidade deste nos povos encontrados, talvez seja indicado começar pela importância que a Igreja Católica teve no aparecimento, pregação, e consagração do direito internacional, a que o globalismo, fielmente, subordina em geral os direitos locais. Parece-me que por aqui se deve começar,

2 Normam F. Cantor, *The Civilization of the Middle Ages*, N. Y., Harper, 1933, pg. 86.

por evidenciar a importância que teve a Igreja Católica ao pregar a *palavra* que devia estar no princípio do encontro das diferentes sociedades, mas compostas todas por seres iguais perante Deus. Lembrarei por isso o valioso trabalho, organizado por Pedro Calafate e Romeu Emílio Mandata Gutierrez, intitulado *Escuela Ibérica de La Paz*, que consagra o papel das Universidades Peninsulares Ibéricas, que alimentaram, com o seu saber, a intervenção de missionários, pastores, e mártires, no globo para onde foram pregar a palavra: das Universidades de Espanha e americanas, Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Diego de Covarrubios, Melchior Carmo, Afonso de Vera Cruz, Luís de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos, Juan de la Peña, Serafim de Freitas; e são das Universidades Portuguesas Martin de Azpilcueta, Martin de Ledesma, Fernando Pérez, Luís de Molina, Pedro Simões, António de São Domingos, Fernão Rebelo, Francisco Suárez; acrescentemos os missionários que exerceram o seu ministério nas Américas portuguesas e espanholas, Bartolomeu de las Casas, Manuel de Nóbrega, José de Acosta, Juan Zapata y Sandoval, e, para finalizar, Francisco Xavier no longínquo Oriente, incluindo os mártires do Japão, e o inesquecível Padre António Vieira. A sua doutrina está presente não apenas no direito internacional, património comum da humanidade, mas também nas Declarações de Direitos Humanos. Não podemos esquecer as cisões, dando relevo ao primeiro Brexit do Reino Unido levado a cabo por Henrique VIII, nem as formações que se independentizaram da Unidade Católica obediente ao Papa, mas foram fundamentais pela presença dos seus efeitos no globalismo em que vivemos: primeiro a intervenção, pelos motivos, de Lutero, e o seu discurso de 1512, e depois o pensamento de que é exemplo e vaticínio o livro de Esnest Renan, *L'Avenir de la science* (1848), no qual escreveu: “é sobretudo sob a forma religiosa que o Estado velou até agora pelos interesses supranacionais da Humanidade. Mas a partir do momento em que a religiosidade do Homem se venha exercer sob a forma científica e racional, tudo o que o Estado dava antes ao exercício religioso pertencerá de direito à ciência, única religião definitiva. Não haverá mais orçamento dos cultos, haverá orçamento da ciência, orçamento das artes”. O globalismo fez-me nesta data reconhecer pelo menos

estas coisas: tendência para esquecer a presença da doutrina nos textos internacionais, incluindo a Carta da ONU e as Declarações de Direitos, desde a Americana à do Conselho Europeu; que a queda do Muro de Berlim, facto que ficará inscrito na intervenção de João Paulo II, exigiu de Putin desenvolver o seu discurso definidor da função da Rússia como Império do Meio, com a sua crítica posterior à violação de valores cristãos que alastram na Europa ocidental, parecendo que relembrando a Declaração da Igreja Ortodoxa Russa de que a primeira Roma caiu, e a terceira Roma não cairá. Não é certo que o discurso seja reintegrador da unidade da cristandade, de que Luís de Camões considerou Portugal cabeça toda, ou apenas busca do fortalecimento interno do poder que se associa à unidade civil cristã ortodoxa. De qualquer modo, acrescentamos que o Estado laico é o modelo em vigor, que a Igreja Católica não tem qualquer dependência do poder político, mas que se multiplicaram os motivos para reler Lutero, e agir repondo a autoridade da Igreja, e não deixar apagar a fonte da legitimidade adotada pela ordem internacional com expressão na ONU, e que assenta em dois princípios: a terra casa comum dos homens, de modo que, disse Paulo VI, o desenvolvimento sustentado seja o novo nome da paz, e o “mundo único”, isto é, sem guerras. O facto é que o primeiro está sendo violado pelo que os especialistas chamam “guerra em toda a parte”, e o segundo defronta-se com o alargamento até agora imparável de “maioria deserdada”, como lhe chamou Charles Derber. Se a cristandade europeia está alargada depois da queda do Muro de Berlim, a Igreja não tem envolvimento político nos governos, mas os seus valores inspiraram a finalmente Organização da União Europeia, anunciada na primeira forma por Schuman (França) e depois com o Ato Fundador da União Europeia pelo Tratado de Roma em 25 de Março de 1957. Os primeiros-ministros da França, da Alemanha, e da Itália, eram todos democratas cristãos, tinham vivido duas guerras mundiais com a culpa na mesma origem, mas não tiveram um gesto de retaliação, quiseram opor um “nunca mais” à quebrada paz, estavam tocados de uma santidade rara. Vejamos agora algumas considerações sobre a modesta interferência da democracia cristã

portuguesa, quando a sociedade civil largamente cristã é católica, intervindo no constitucionalismo português após a descolonização.

II. A PRESENÇA NO DIREITO

Vou tentar avaliar a relação entre a Doutrina Social da Igreja e o Portugal de hoje, considerando a Revolução de 1974 como ponto de partida da realidade que vivemos, porque implicou o fim da vigência da Constituição de 1933, e com ele o do modelo da vida habitual. Não parece arbitrário reconhecer que esta dimensão temporal deu nova atualidade ao problema da relação entre o poder espiritual e o poder temporal, como que fazendo renascer, com nova forma, as questões das Duas Espadas, definida na Bula *Unam Sanctam* do Papa Gelásio, dada em Latrão no oitavo ano do seu pontificado. Lembramos que, como é regra nas Religiões monoteístas, Judaísmo, Cristianismo, Islamismo – cujo princípio guia da vida terrena dos fiéis é a salvação –, instituíram tribunais, e este facto é talvez o que mais pesa na história das relações entre o poder político e o poder religioso. Devendo-se à Igreja Católica a definição progressiva do modelo que seria o do Estado Ocidental – poder unificador, sistema jurídico, sociedade civil –, a relação de ambas as espadas tendeu para a separação, e muitas vezes para o conflito, sendo talvez Marsílio de Pádua (1275-1343) o primeiro teórico do Estado laico com a sua obra *Defensor Pacis*. Todavia, dos encontros e desencontros das Duas Espadas nasceu a consciência de um valor, que a evolução para o globalismo tendeu para tornar imperativo mundial, que foi o da igual dignidade dos homens. Foi uma atividade “tanto da Igreja Apostólica, como posteriormente da patrística, que se destacaram em implantar processos mais humanitários nas relações sociais”, como acentuou Bugallo, lembrando as palavras de Gregório Niseno (a.335-399), que são as seguintes: “Condenas à servidão o homem cuja natureza é livre e independente, e te opões à lei de Deus, invertendo a lei que ele estabeleceu sobre a Natureza. Desta forma, a quem foi criado para ser dono da terra e destinado por seu criador para mandar, o submetes sob o jugo da servidão, como se quisesses transgredir e impugnar a ordenação

de Deus. Esqueceste os círculos limites da tua autoridade, que não se estendem além do domínio dos irracionais”³. Esta breve lembrança destina-se a recordar que tal princípio exige, para o colocar em evidência, ser necessário referir todas as brutalidades da evolução que, entre guerras internas ocidentais e expansionismo europeu no sentido de dominar os que vieram a ser chamados *terceiro mundo* e até povos dispensáveis, levaria a esta proclamação, que serve de resumo a um pensamento que cresceu, de Ernest Renan: “É sobretudo sob a forma religiosa que o Estado procurou velar até ao presente pelos interesses supranacionais da humanidade. Mas desde que a *religiosidade* do homem venha a exercer-se sob a forma puramente científica e racional, tudo o que o Estado concedia antes ao exercício religioso será de Direito dado à ciência, única religião definitiva”⁴. Esta doutrina e o desenvolvimento da industrialização levaram o Papa Pio IX à publicação da Encíclica *Quanto Cura*, denunciando os erros do mundo moderno, no documento *Syllabus* (1864), avaliando os consequencialismos não aceitáveis da Revolução Francesa de 1789. Todavia, essa Revolução foi antecedida pela Declaração de Independência dos EUA, redigida por Thomas Jefferson (1743-1826), que igualmente redigiu a sua Declaração de Direitos (1776), e nesta se proclama que todos os homens nascem iguais e com igual direito à felicidade, proclamação que também inspira a Constituição que, segundo a leitura francesa do seu texto nacional, “implanta o pensamento das luzes”. Tudo parecia ser inspirado pela igualdade dos homens, mas havia várias exceções: todos iguais, mas a mulher não, mas os nativos não, mas os negros não, mas os trabalhadores não, e assim por adiante. Este princípio do *igual direito à felicidade* harmoniza-se como a exigência de *igual dignidade dos homens*, e por isso, se a sociedade europeia dominadora, incluindo o imperialismo, modificou as estruturas

3 In *Legado Político do Ocidente – O Homem e o Estado*, coordenação de Adriano Moreira, Alexandre Bugalho, e Celso Albuquerque, *Secularização das Estruturas da Igreja e Sacralização do poder*, Estratégia, Lisboa, 1995, pg. 83.

4 Ernest Renan, *L'avenir de la science, pensées de 1848*, Paris, 1849. Jean Baptiste Duroselle, *L'Europe de 1815 à nos jours*, Paris, PUF, 1987.
Eric J. Hobsbawm, *L'ère du capital (1848-1875)*, Paris, Ervard, 1978.

sociais, também viu nascer o sentimento de classes opostas, os conflitos sociais, as intervenções revolucionárias com o pensamento de Marx a dominar os partidarismos e o sentimento das largas camadas ressentidas. Quando em 1905 se deu a cissão entre *bolchevistas e menchevistas*, o Partido Comunista Russo viria a perfilhar a violência revolucionária, e as correntes filiadas no pensamento socialista, que advoga a mudança pela reforma, generalizou-se a intervenção que também se chamou social-democrata, nome primeiro usado pelo Partido Social Democrata Alemão que em 1959 definitivamente rompeu com o marxismo. Acontece porém que o Cristianismo foi geralmente considerado a força com mais influência na constituição dos Estados Europeus, o que em Portugal era expresso na própria Carta Constitucional que vigorou até à implantação da República em 1910. Na doutrina da Igreja Católica, a Caridade é uma virtude fundamental, que aponta para o *direito de todos à felicidade*, e por isso o dever moral de socorrer os desfavorecidos é imperativo dos que seguem a doutrina. No interior da Igreja Americana, por influência de Carlyle, apareceu um Partido Socialista Cristão, sem êxito operacional juntos dos trabalhadores. Todavia, as guerras frequentes, e sobretudo no desastre mundial que foi a guerra de 1939-1945, implicou que o modelo partidário que a democracia generalizava e firmava na Europa tenha feito renascer a consciência dos males, mais graves que os previstos por Pio X, de modo que foram os partidos de matriz da Democracia Cristã que pensaram e decidiram levar a cabo o projeto da União Europeia, largamente sonhada por homens como Émeric Crucé (1623), pelo Grand Dessein de Henrique IV, por William Penn (1643), por Leibnitz (1693), por Saint Pierre (1713), finalmente por Kant (1796), e muito antes pelo Rei Jorge da Boémia (1464), e sem esquecer Luís de Camões, pouco antes da Aventura de Alcácer Quibir, que no seu *Os Lusíadas* cantava a unidade espiritual cristã da Europa, e via Portugal como cabeça dela toda. No fim da citada tremenda guerra de 1939-1945, que produziu milhões de mortos, cidades destruídas, crimes contra a humanidade, recordou-se que tal pensamento fora defendido por homens como Coudenhove-Kalergi, fundador do Movimento Pan-Europe de 1923,

mas sobretudo assumido por Robert Schuman pela França, Adenauer pela Alemanha, e Alcides de Gasperi pela Itália, que se mostraram estadistas, foram chefes dos governos dos seus países, tocados pela santidade, e que, pondo de lado qualquer sentimento de Retaliação, resolveram, pela União Europeia, conseguir que tal calamidade não pudesse repetir-se. Quando hoje assistimos à crise de circunstância que atinge a União Europeia, e à que desaba sobre o Ocidente com as eleições deste ano de 2016 para a Presidência dos EUA, não podemos deixar de notar, e lamentar, a falta de estadistas com aquela dimensão. O regime da Constituição Portuguesa Corporativa, não obstante esforços contrários como os herdados de Afonso Costa, tinha um pensamento orientado pela convicção de que a sociedade portuguesa era em maioria expressão da religião católica, considerada um dos fundamentos essenciais da sua identidade como Nação, mas não o tinha expresso no seu texto. Todavia, lá estava inscrito que o Estado respeitaria a moral tradicional do país, e as autoridades, tradicionalmente respeitadas, não sobretudo centrais, mas regionais, eram, ou legalmente, ou socialmente, o professor primário, o pároco, o regedor, em regra católicos praticantes. Por outro lado, a missão evangelizadora dos territórios coloniais tinha presença essencial na prática, e na tradição portuguesa. O convívio entre o Vaticano, a Hierarquia Católica, e o Governo Português, tinha por isso uma cordialidade sem grandes dificuldades ocasionais, e tudo isto ligava a imagem da elite política e social dominante à Igreja Católica. A visão corrente da Revolução de 74 entendeu este facto como cumplicidade política. De facto, e irremediavelmente, as lideranças que pudessem assumir, na nova estrutura, uma atitude identificada como democrata-cristã, eram lideranças afastadas, e não era difícil, no combate imediato, apagar as oportunidades de também oferecer uma formação com essa definição cristã democrática, que combatesse a crítica demolidora dos princípios democratas-cristãos. Isto não impediu a intervenção imediata e corajosa do Cardeal António Ribeiro, antigo professor no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas, nos casos em que o seu dever episcopal o exigiu. Mas teve importância a intervenção do único Bispo acolhido, pela razão de ter sido politicamente punido quando o Presidente do Governo

não apreciou uma sua intervenção crítica, o ilustre Bispo do Porto D. António Ferreira Gomes, cujos fiéis honravam a sua memória e ensino, e se acolheram no chamado Partido Social Democrata, para onde, algumas vezes, emigraram membros do que finalmente foi, por impulso tardio do General Spínola, e aceitação, em condições difíceis, do Doutor Freitas do Amaral, o Centro Democrático e Social, democrata cristão, mais tarde chamado, de acrescento, Popular. Embora fosse apenas reconhecida a palavra do Bispo do Porto, como referimos, no sentido de europeizar as relações do Portugal Corporativo com o movimento da União Europeia, só depois da Revolução de Abril de 1974 é que Portugal pôde assinar nos Jerónimos, no governo sob a presidência de Mário Soares, a adesão à União Europeia. A explicação que é procurada para a pequena dimensão que a democracia cristã teve aqui neste esforço de unidade europeia, por intermédio de um partido daquela inspiração, não é fácil. Mas pode em todo o caso meditar-se no facto de o regime da Constituição de 1933 não admitir partidos legais, mas existentes na realidade, sem que nenhum fosse de orientação cristã. Mas se isto é suficiente para explicar a não intervenção imediatamente relevante de uma força portuguesa dessa inspiração no projeto europeu, então tão carregado de esperança, não explica a pequena dimensão que alcançou e manteve até hoje na estrutura do regime democrático e parlamentar em vigor. Tenho-me inclinado para o facto de o ataque à Constituição de 1933 ter provocado que fosse inteiramente ignorada, ou apagada, a ação acompanhante dos novos tempos, erguendo o poder da voz, a própria e da Igreja, na área da responsabilidade do Estado, que era o Ultramar, e no qual se mantiveram firmes, na palavra e na ação, os Bispos D. Sebastião de Rezende (Beira), D. Manuel Vieira Pinto (Nampula) e finalmente D. Eurico, que seria arcebispo de Braga, mas saiu de Moçambique para Angola, porque o Papa não atendeu o pedido dos muçulmanos no sentido de que não o transferisse, porque lhes fazia muita falta. A Constituição Democrática, seguindo a síntese do enquadramento dos herdados princípios de *igual dignidade* e o *igual direito à felicidade*, não podia todavia, na circunstância da época, deixar de incluir a definição do *Estado Social*, conjugação dos esforços

internacionais da doutrina social da Igreja com os do socialismo democrático. Infelizmente, a crise financeira e económica mundial levou a atingir o conceito e a pôr em causa a sua manutenção, ou integral ou parcial, confundindo tais políticas, patrocinadas pela governança da União Europeia, o *mau governo* com os *princípios*. No dizer de Micklethwait e Wooldridge, “o maior problema que os governos defrontam é a explosão dos direitos sociais, que têm crescido sem cessar desde a Segunda Guerra Mundial e vão crescer ainda mais incessantemente nos próximos anos, graças ao envelhecimento da população. Resolver a crise dos direitos sociais não se limitará a salvar o Estado da insolvência. Também servirá para preservar o contrato social que está na crise do Estado-Providência”⁵. Quanto ao excesso da despesa, que obriga a poupanças, grande parte dos excessos enumerados diz respeito ao mau governo; a falta de recursos não implica a omissão de princípios. Mais uma vez a Igreja tem de assumir, para as lacunas irregulares, a virtude da caridade.

III. PROJEÇÃO

Vejam os finalmente a projeção do Pew Research Center Washington D. C. como previsão do futuro: Em 1910, a Cristandade era a maior religião monoteísta com uns estimados 2,2 biliões de aderentes, cerca de 31% dos 6,9 biliões de habitantes da terra, e o Islão a segunda com 1,6 biliões de aderentes, isto é, 23% da população global. Entre 2010 e 2050, é previsto que a população mundial chegue a 9,3 biliões, isto é, 35% de crescimento. Os muçulmanos comparativamente crescerão 73% e os cristãos 35%. A previsão é que para 2050, os muçulmanos serão 2,8 biliões e os cristãos 2,9 biliões. Os budistas, espera-se que não cresçam, pela fraca natalidade, os Hindus crescerão 34% de um bilião até 1,4 biliões, os judeus crescerão 16%, isto é, de 14 milhões em 2010 para 16,1 milhões no mundo.

5 Micklethwait e Wooldridge, *A Quarta Revolução*, Dom Quixote, Lisboa, 2015, pg. 265.

A Europa é única região onde o total da população é esperado diminuir. De modo que, até 2050, cairá 100 milhões de pessoas nas próximas décadas, caindo de 533 milhões para 454 milhões. A religião cristã manter-se-á como o maior grupo na Europa, baixando de três quartos da população mundial para menos de dois terços. Calcula-se que por essa data os cerca de um quarto dos europeus (23%) não terá filiação religiosa, e que os muçulmanos crescerão cerca de 10% da população regional, partindo dos 5,9 de 2010. Os Hindus pouco passarão da duplicação, chegando a 2,7 milhões, resultante sobretudo da emigração, e os Budistas de 1,4 para 2,5 milhões.

A PERSPECTIVA CRISTÃ SOBRE O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Fr. José Nunes, op

Nos dois mil anos de existência da religião cristã, podemos dizer que a Europa foi, na maior parte desse tempo, um continente esmagadoramente cristão. No último quartel do século passado, assistimos à chegada e influência de muitas espiritualidades orientais neste território e, mais recentemente, reapareceu entre nós a temática da pluralidade religiosa, por via da presença cada vez mais significativa do islão.

É claro que esta situação não é exclusiva do continente europeu, nem sequer na sua vertente mais intolerante e de atentados sangrentos. O que se passa no Iraque, na Arábia Saudita ou na Síria é prova disso mesmo. E também de África nos têm chegado notícias como estas: radicais islâmicos do movimento Boko-Haram perseguem cristãos na Nigéria; milícias cristãs perseguem, expulsam e matam muçulmanos na República Centro-Africana; cristãos coptas são perseguidos no Egipto... O que fez com que o Papa Francisco tivesse estas palavras, numa Mesquita, em Bangui, na República Centro-Africana¹: «Cristãos e muçulmanos são irmãos e irmãs»; juntos devem repudiar «o ódio, a vingança e a violência, particularmente aquela que é feita em nome de uma religião ou do próprio Deus».

Nestas «guerras religiosas» que pululam por todo o mundo, será sempre importante não esquecer que, embora haja, de facto, fanatismos em todas as religiões (com consequentes actos

1 Discurso em 30 de Novembro de 2015. Eu próprio reflecti recentemente sobre esta matéria no decurso da Semana Teológica Internacional de Luanda (Angola), de 1 a 4 de Fevereiro 2017, com uma conferência intitulada: «A relevância do diálogo inter-religioso na África actual».

extremistas), a verdade é que, a maior parte das vezes, outras causas mais profundas estão na sua origem: questões económicas, políticas, culturais, étnicas, históricas, etc. Aqui mesmo na Europa, as controvérsias religiosas não estão tão misturadas, por exemplo, com políticas demográficas e de migração ou com hábitos culturais como o uso de um determinado véu...?

1. A PERSPECTIVA CRISTÃ-CATÓLICA SOBRE O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

Diante de toda esta realidade, como poderíamos encarar, pela parte que nos toca, o diálogo inter-religioso? Como manter a unicidade e a universalidade salvífica de Jesus Cristo sem desprezar e até valorizar as religiões não-cristãs? E aqui, colocamo-nos num patamar prévio ao das relações concretas e quotidianas de crentes de diferentes religiões: cremos que a perspectiva cristã-católica sobre a matéria é já, em si mesma, bem interessante, correcta, e merece ser mais conhecida².

Durante muitos séculos, a posição da Igreja ancorou-se no famoso axioma *extra ecclesiam nulla salus*. Quando S. Cipriano, bispo de Cartago (em meados do séc. III), inventou tal fórmula, tinha em mente uma exortação aos cristãos da sua diocese para que não apostatassem, isto é, que não renegassem a fé, diante das perseguições, e não abandonassem a Igreja, pois fora dela não encontrariam salvação. Não se tratava, pois, de uma declaração dogmática dizendo que quem não fosse baptizado ou estivesse afastado da Igreja estaria condenado para sempre... Mas com o andar do tempo, e quando o cristianismo se torna religião oficial do Império e se crê que todo o mundo conhecido já é cristão, então tal axioma ganha um carácter condenatório e excluyente, marginalizador

2 Um bom material e relativamente acessível para aferir o «da questão», nesta matéria, pode ser encontrado em *Communio* 3/2007, dedicado a «Jesus Cristo e as religiões»; J. Dupuis, *O cristianismo e as religiões*, Loyola, S. Paulo 2004; *Além-Mar* 566/2008, sobre «As religiões e a paz»; J. Esquerda Biffet, *El cristianismo y las religiones de los pueblos*, BAC, Madrid 1997; M. Gelabert, *Teología dialógica*, San Esteban, Salamanca 2004; J. Antunes da Silva, *Diálogo profético*, Ed. Verbo Divino, Fátima 2014; A. Torres Queiruga, *Diálogo das relixións e autocomprensión cristiá*, Xeira Nova (SEPT), Vigo 2005.

de todo o que renega a fé, a ortodoxia ou quer professar outra religião. E foi assim que surgiu esta interpretação de Fulgêncio de Ruspa (+ 527), recuperada séculos depois pelo Concílio de Florença (1442): «Podes estar seguro, sem qualquer dúvida, que não só todos os pagãos, mas também todos os hereges e cismáticos, que morram fora da Igreja actual, irão passar ao fogo eterno, preparado para o diabo e seus emissários».

Entretanto, e recentemente, a renovação teológica pré-conciliar também chegou a este campo. Fruto disso, os documentos do Concílio Vaticano II e do magistério posterior são inequivocamente portadores de uma abertura e de um espírito de reconhecimento e inclusão do «outro» que merecem, de facto, toda a nossa atenção e admiração. Basta, para tal, ter em consideração textos como os que aqui relembro: *Ecclesiam Suam*, de Paulo VI, 1964; *Nostra Aetate* (Vat.II), 1965; *Evangelii Nuntiandi* (n.53), de Paulo VI, 1975; *Diálogo e Missão* (Secretariado para os não-cristãos), 1984 (que aqui citaremos por DM); *Diálogo e Anúncio* (Conselho Pontifício para o Diálogo Inter-Religioso), 1991 (que aqui citaremos por DA); *O cristianismo e as religiões* (Comissão teológica Internacional), 1996; *Redemptoris Missio* (nn.55-57), de João Paulo II, 1990; *Dominus Iesus* (Congregação para a Doutrina da Fé), 2000; *Verbum Domini* (nn.117-120), de Bento XVI, 2010; *Evangelii Gaudium* (nn.250-254), de Francisco, 2013.

Além disso, entre muitas iniciativas importantes nesta matéria, seria imprescindível não esquecer a criação do Parlamento Mundial das Religiões (1993) e os encontros anuais de oração de crentes de várias religiões (o primeiro em Assis, 1986).

Toda esta renovação, cheia de admiração e respeito da Igreja Católica para com as várias tradições religiosas da humanidade, está bem patente e sintetizada nesta afirmação do n° 26 do documento *Diálogo e Missão*, e onde se recuperam palavras centrais do próprio Concílio Vaticano II em vários das suas constituições e decretos: «esta visão levou os Padres do Concílio Vaticano II a afirmar que nas tradições religiosas não-cristãs existem “coisas verdadeiras e boas”(OT 16), “coisas preciosas, religiosas e humanas” (GS 92), “gérmenes de contemplação” (LG 18), “elementos de verdade e

de graça”(AG 9), “sementes do Verbo”(AG 11 e 15), “raios da verdade que ilumina a todos os homens” (NA 2). Segundo explícitas indicações conciliares, estes valores encontram-se condensados nas grandes tradições religiosas da humanidade. Por isso, estas merecem a atenção e a estima dos cristãos, e o seu património espiritual é um convite eficaz ao diálogo (NA 2 e 3; AG 11), não só acerca dos elementos convergentes, mas especialmente sobre aqueles em que diferem».

2. CONDIÇÕES IMPRESCINDÍVEIS PARA O DIÁLOGO

O diálogo inter-religioso apresenta algumas exigências, condições e atitudes para se poder realizar com verdade e eficácia. Vamos deter-nos, brevemente, em algumas delas.

a) Disposições preliminares para o diálogo

Segundo os nn. 47 a 49 do documento *Diálogo e Anúncio*, o diálogo exige, primeiro que tudo, *equilíbrio*: nem optimismo ou ingenuidade infantis nem tão pouco espírito hipercrítico acerca do outro; requiere-se, também, *convicção religiosa*, ou seja, ninguém é obrigado ou convidado a prescindir do zelo, paixão e conteúdos da sua própria crença; mas também não pode haver diálogo consequente sem uma *abertura à verdade* por parte de todos os credos, isto é, a dinâmica do próprio diálogo reclama uma atitude de busca em comum da verdade, onde todos podem e devem dar e receber uns dos outros sem juízos imobilistas pré-estabelecidos.

Assim, poderíamos falar de uma atitude fundamental para este diálogo: o **aceitar a própria conversão** por parte de cada uma das religiões. De facto, «o diálogo inter-religioso, para ter sentido, deve ajudar a conversão das religiões a partir daquilo que é essencial em cada uma delas»³, e se o diálogo não «levar a um processo de crítica e de reforma de cada uma das religiões, não serve para nada»⁴.

Só assim se poderá ultrapassar qualquer forma de fundamentalismo, caracterizado por M. Gelabert como «corrupção

3 Fr. Bento Domingues, *Jornal Público* de 26-6-2016

4 Fr. Bento Domingues, *Jornal Público* de 2-10-2016

de toda a religião» **e denunciado** com estas palavras: «o fundamentalismo está para a religião como o caos está para o cosmos»⁵.

b) Consciência de obstáculos ao diálogo

O n.º 52 do documento *Diálogo e Anúncio* elenca alguns obstáculos objectivos que podem impedir ou dificultar o diálogo. Há que estar consciente disso para não os absolutizar e saber ultrapassar. Eis os principais: falta de profundidade na sua própria fé; conhecimento e compreensão insuficientes das outras religiões, seus credos e práticas; diferenças culturais e socio-políticas (e um passado histórico pesado); falta de abertura, que conduz a posições defensivas e agressivas; desconfiança da sinceridade do outro; desconfiança da eficácia do próprio diálogo.

c) Dois princípios básicos do diálogo

Poderíamos e deveríamos considerar dois princípios básicos para o diálogo que, aliás, se combinam perfeitamente entre si:

- **recusa de toda a violência:** «Não se pode fazer a guerra em nome da religião, de Deus: é uma blasfémia, é satânico (...). O fenómeno religioso é transcendente e tem a ver com a verdade, a beleza, a bondade e a unidade. Sem esta abertura, se não há transcendência, não há verdadeira religião»⁶;
- **o primado da ética:** «A mudança de paradigma das religiões monoteístas implica colocar no primeiro plano das suas actividades não os ritos desligados da vida, mas sim a ética. Atrevo-me a afirmar que a ética é também a teologia primeira em todas as religiões»⁷; «A verdade das religiões afirma-se na prática, no combate pela dignidade, justiça, direitos humanos»⁸.

5 M. Gelabert, o.c., pp. 79 e 116.

6 Papa Francisco, Entrevista à *Civiltà Cattolica*, 28-10-2016.

7 J. J. Tamayo, Jornal *El PAÍS* de 10-10-2010).

8 Anselmo Borges, Jornal *DN* de 12-10-2015.

3. OS VÁRIOS NÍVEIS DO DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO

A partir dos documentos *Diálogo e Missão* e *Diálogo e Anúncio*, creio ser legítimo falar de três grandes níveis do diálogo inter-religioso: diálogo espiritual (comunhão de vida e oração); diálogo de colaboração; diálogo doutrinal⁹. E a exigência de tal diálogo é clara: «Estas tradições religiosas devem ser consideradas com grande respeito, por causa dos grandes valores espirituais e humanos, que contêm. Elas requerem a nossa consideração porque, através dos séculos, elas testemunharam dos esforços para encontrar respostas aos enigmas escondidos da condição humana (NA 1) e foram o lugar de expressão da experiência religiosa e das mais profundas aspirações de milhões dos seus membros: elas continuam a fazê-lo e a sê-lo hoje em dia» (DA 14)¹⁰.

- a) Diálogo espiritual (comunhão de vida e oração) - DM 3 afirma que «o diálogo inter-religioso indica não só o colóquio, mas também o conjunto das relações inter-religiosas, positivas e construtivas, com pessoas e comunidades de outras crenças, para um mútuo conhecimento e um recíproco enriquecimento». Se é certo que o colóquio de especialistas é importante (DM 33), o nível mais profundo dá-se no campo do espiritual (DM 35). O diálogo espiritual é, pois, fundamental: «os homens arreigados nas suas próprias tradições religiosas podem partilhar entre si experiências de oração, de contemplação, de fé e de esforço, assim como manifestações e caminhos de busca do absoluto» (DA 35). E este diálogo espiritual, a que todos são convidados, pela parte dos cristãos tem um fundamento verdadeiramente teológico: o Espírito Santo não habita apenas dentro dos muros da Igreja e até se antecipa à acção apostólica

9 J. Antunes da Silva, in *Diálogo Profético*, o.c., p.179, referindo-se àqueles dois documentos, desdobra os três níveis do diálogo aqui destacados em quatro. E M. Amaladoss fala essencialmente em dois: nível cívico e o nível religioso propriamente dito – cfr *The challenges and opportunities of dialogue with other religions*, in L. Stanislaus-A.D'Souza (eds), *Prophetic Dialogue*, Ishvani Kendra, Pune 2003, p.104.

10 A partir daqui sigo de perto o meu texto em *Teologia da Missão*, Ed.OMP, Lisboa 2008, pp. 63-71, embora enriquecido com novas reflexões pessoais e diversos contributos de outros autores.

e missionária¹¹. Neste sentido, tem razão de ser a aposta num diálogo de vida, onde as relações interpessoais são de respeito entre os membros de confissões religiosas diferentes, com espírito de abertura e compreensão, e partilha das alegrias e tristezas, dos problemas e preocupações humanas (DA 42). De facto, «o diálogo é, antes mais, um estilo de acção, uma atitude e um espírito que guia a conduta. Implica atenção, respeito e acolhimento do outro, a quem se concede espaço para a sua identidade pessoal, para as suas expressões e seus valores» (DM 29). E é também do máximo interesse o diálogo da experiência religiosa onde se faz acto a partilha da oração e contemplação. Desde há algum tempo, aliás, que tem havido um intercâmbio entre monges cristãos da Europa e monges da Tailândia e Japão, acolhendo-se reciprocamente e fazendo a partilha contemplativa – isto para além, claro, dos encontros de oração mais mediáticos e universais ou mais recatados e locais que, felizmente, vão acontecendo com regularidade. Para os cristãos, a fé monoteísta no Deus Pai de Jesus Cristo e Pai de todos os homens leva à convicção de que todos são filhos de Deus e, embora em diferentes estruturas e credos religiosos, a seu modo adoram o único Deus (ES 80). O objectivo deste diálogo é, assim, o de um «conhecimento e enriquecimento mútuo» (DM 3) e não um fim proselitista: de resto, os crentes de outras religiões estão bem «arreigados nas suas tradições» e devem ser respeitados. A Encíclica *Ecclesiam suam* diz a este respeito duas coisas magníficas para os católicos: devem ter em conta «a lenta maturação psicológica e histórica» (n.º 54) dos seus interlocutores e, no diálogo, por si só, não devem tratar «de conseguir de imediato a conversão do interlocutor» (n.º 57). A Igreja, também ela arreigada nas suas crenças e tradições, tratará no diálogo de deixar-se trabalhar pelo Espírito e confiar que Ele também trabalhará no coração e na mente dos outros crentes não-cristãos.

11 Cfr AG 9 e 15; LG 4, 16 e 22; DM 24.

b) O diálogo da colaboração - O cristianismo, talvez mais do que todas as outras religiões (... em virtude do mistério da encarnação), desde sempre teve uma preocupação com as necessidades dos homens. A religião cristã não é só uma relação espiritual com Deus, mas um compromisso de amor aos homens e na defesa dos homens: «amar a Deus e ao próximo». A verdade é que também as outras grandes religiões tem uma ética. O VI Congresso da Federação das Religiões para a Paz (Nagasaki, Outubro 1975) dizia: «todo o crente tem a responsabilidade de empenhar-se pela salvação do género humano, se verdadeiramente ama a humanidade». O judaísmo tem uma componente social muito forte, o budismo fala da benevolência ou compaixão pelo outro, o confucionismo advoga o total respeito por si e pelos outros, o islamismo¹² fala da necessária assistência ao órfão e ao pobre e tal prática servirá até de critério de julgamento de todo o homem (perspectiva semelhante à de Mt. 25, 31-46). A Igreja dá muita importância ao trabalho caritativo e social de promoção em colaboração com todos os crentes. Isso é claro em muitos textos: - o objectivo do diálogo é «o empenho concreto pelo serviço aos homens e toda a actividade de promoção social e luta contra a pobreza e as estruturas que a provocam» (DM 13); - o documento conciliar *Nostra Aetate* (n.º 3) fala de «defender e promover unidos – para o bem de todos os homens – a justiça social, os valores morais, a paz e a liberdade»; - a Igreja deseja um diálogo com todas as religiões «para promover e defender com elas os ideais que podem ser comuns no campo da liberdade religiosa, da fraternidade humana, da boa cultura, da beneficência social e da ordem civil. Em ordem a estes comuns ideais, um diálogo e possível pela nossa parte, e não deixaremos de oferecê-lo onde quer que, com recíproco e leal respeito, seja aceitado com benevolência» (ES 81)¹³. «Dados os grandes problemas

12 Cfr. Corão 93, 107.

13 Cfr. ES 42, onde se diz que tudo o que é humano tem a ver com a Igreja, mesmo que se encontre no «mundo» ou «outras religiões».

que afligem a humanidade, os cristãos sentem-se chamados a colaborar com os outros crentes, precisamente em virtude das suas respectivas crenças» (DM 32). Assim, neste diálogo da colaboração, as várias religiões não devem também procurar um proselitismo expansionista, mas sim servir o Homem com o espírito de João Baptista (compreensível na linguagem cristã): «é necessário que Ele cresça [Deus e o Homem] e que eu diminua!»! O móbil desta acção é, pois, o amor de Deus ao Homem, fundamento verdadeiro de toda e qualquer ética das religiões.

- c) Diálogo doutrinal - É inevitável que, do diálogo espiritual e de colaboração, se passe à fase do diálogo doutrinal. Também aí, no diálogo dos especialistas («teólogos», em terminologia cristã), não se vão procurar conversões de parte a parte, mas entendimento, respeito e enriquecimento mútuo. Tudo o resto será obra de Deus.

Parece exagerado que não haja nenhum objectivo «evangelizador»... Mas, se o houvesse, o diálogo deixaria de ser puro. Por isso, o documento *Diálogo e Missão* afirma: o grande objectivo no diálogo doutrinal é que os especialistas «confrontem, aprofundem e enriqueçam os respectivos patrimónios religiosos» (DM 33). Isto não significa que não haja intercâmbio sério de ideias e de experiências religiosas. Mas a conversão recíproca não é o objectivo deste diálogo. O diálogo doutrinal deve ser o mais claro possível (ES 58), partilhando as grandes verdades das respectivas religiões, e com o cuidado de traduzir certas categorias e vocábulos de forma inteligível aos outros. Costuma dar-se o exemplo do conceito de «amor» que, para os cristãos, é algo de nuclear no Evangelho e, para os budistas, é uma «paixão» e, portanto, a ser dominada pelo «homem iluminado ou crente»... Contudo, no budismo, há noções de benevolência, compaixão, alegria partilhada, que podem ajudar à compreensão da realidade «amor» (do cristianismo). Este diálogo também não deve ceder à tentação de facilidade: «não se pode atenuar ou diminuir o conteúdo

do próprio credo» (ES 63). Isto conduz a uma necessária lealdade e a uma pedagogia do diálogo: das questões mais afins e menos incompatíveis às mais difíceis e antagónicas. Mas se acreditamos na inculturação do cristianismo, com vários modos particulares de vivência cristã que se enriquecem mutuamente, também acreditaremos que cosmovisões seculares ou milenárias se possam enriquecer mutuamente. E se a doutrina oficial da Igreja fala de enriquecimento para todas as religiões, isso quer dizer certamente que todas e cada uma das religiões se têm de questionar quanto à pretensão de ser a única possuidora de toda a verdade! No que concerne ao cristianismo, devíamos aceitar que, sem abdicar do Evangelho, as outras religiões poderão ajudar-nos a melhor descobrir Cristo: «os cristãos devem aceitar ser postos em questão. Com efeito, apesar da plenitude da revelação de Deus em Jesus Cristo, a forma segundo a qual eles compreendem a sua religião e a vivem pode ter necessidade de purificação» (DA 32). O carácter absoluto do cristianismo poderia então ser compreendido deste modo: a confissão de fé cristã «não me impede reconhecer também verdade noutros *teocentrismos* e mesmo aprender deles certos aspectos que me enriqueçam a mim próprio. O que não creio é que, no que se refere aos traços fundamentais do Deus revelado em Jesus, se possam refutar alguns ou demonstrar que falte algum»¹⁴.

4. DIÁLOGO E MISSÃO-ANÚNCIO

Afirmada que está a importância do diálogo inter-religioso, é necessário não iludir uma questão: mais tarde ou mais cedo, o diálogo converte-se em missão; para o cristão, pelo menos, é fundamental o anúncio explícito de Jesus e o convite a formar parte da sua comunidade (em Igreja). De facto, «deve ser para nós irrecusável o anúncio explícito e implícito (...): “a caridade de Cristo” faz pressão sobre nós»¹⁵. Isto supõe e significa que os cristãos não

14 A.Torres Queiruga, o.c., p.79.

15 P.Stilwell, O diálogo inter-religioso no contexto da missão ad gentes, in Actas

abandonam as suas convicções. E se é certo que as religiões não-cristãs têm muito de positivo (DM 26), isso não significa que elas sejam suficientes: «afirmar que as outras grandes tradições religiosas contém “elementos da graça” não significa que tudo nelas seja fruto da graça» (DA 31). A abertura do cristianismo às religiões não obriga, pois, a deixar de reconhecer «Jesus como imprescindível»¹⁶. Daí que, como dizia Y. Congar¹⁷, os sistemas religiosos não-cristãos devem ser valorizados mais a partir das pessoas que ali se encontram do que propriamente pelos credos que professam tomados em si mesmos. As grandes religiões serão então vias de salvação não porque em si as consideremos perfeitas, mas porque representam um sentido para os que as professam e significam uma busca do transcendente (que nós, cristãos, sabemos ser o único Deus, Pai de Jesus Cristo). Assim, podemos perfeitamente manter uma atitude de reserva crítica e simultaneamente de acolhimento das religiões não-cristãs: «o ideal seria não separar os dois»¹⁸. Aí haverá espaço para a missão-anúncio do Evangelho... Simplesmente, ela será uma comunicação, uma proposta, que nunca poderá tolher a liberdade de resposta dos não-cristãos. Diz A. Fossion que a fé cristã nasce de um paradoxo: ela não é estritamente necessária para a salvação, mas ela constitui o bem mais precioso que possuímos¹⁹. Então, os cristãos dela testemunharão como proposta, como oferta do maior tesouro que conhecem. Depois, cada um confrontar-se-á com o dado cristão... e escolherá! Aí acreditamos que Deus estará presente e que o «Espírito Santo é que levará os homens e mulheres a (re) conhecer Jesus Cristo como Senhor» (DA 65)²⁰. Assim, «afastemos, para já, a ideia de que a finalidade do diálogo inter-religioso seja

do Simpósio sobre a Missionação, o.c., p.134, onde este autor se faz eco da Instrução do Vaticano sobre as Migrações, em Maio de 2004: *Erga migrantes caritas Christi*.

16 Cfr. M.Gelabert, o.c., pp.17-51.

17 Cfr. Y.Congar, *Ensaio Ecuménico*, ed. Verbo, Lisboa 1984,p.299-301.

18 *Ibidem*, p.302.

19 Cfr. A.Fossion, *Dieu désirable*, Novalis/Lumen Vitae, Montréal/Bruxelles 2010, p.20

20 Cfr. EN 18 e DA 8.

necessariamente o consenso. Encaremo-la antes como sendo o processo em si: o caminhar de inteligências e vontades para um entendimento sempre mais amplo e mais profundo»²¹. Que toda a humanidade «se destine» a formar parte do Povo de Deus, como sugere LG 16, não nos obriga a declarar saber o «como» isso se realizará. Vale, sem dúvida, a sobriedade da RM 56: «o diálogo fundamenta-se na esperança e na caridade, e produzirá frutos no Espírito». Chegamos, assim, a uma questão fulcral do diálogo inter-religioso: que estatuto teológico salvífico pode ser concedido às religiões não-cristãs? A questão merece, de facto, uma particular atenção e procuramos tratar dela em seguida.

5. APRECIÇÃO TEOLÓGICA DAS RELIGIÕES NÃO-CRISTÃS

A questão tem sido tratada, desde o pós-concílio até hoje, por inúmeros teólogos²². Damos aqui conta de três perspectivas que, no nosso entender, ilustram suficientemente quer a evolução da reflexão teológica quer o pluralismo de tendências. «No séc. XX desenvolveram-se duas posições teológicas»²³: a dos inclusivistas (menos abertos ao valor das outras religiões) e a dos pluralistas (com maior apetência ao diálogo e reconhecimento positivo de todas as tradições religiosas). E, buscando um equilíbrio, uma terceira tendência, que poderíamos classificar de «pluralismo inclusivo»!

No pré-concílio Vaticano II, e representando a primeira daquelas tendências, poderíamos destacar J. Danielou que, no famoso *Le Mystère du salut des nations* (1945), escrevia: «a diferença essencial entre catolicismo e todas as demais religiões é que estas partem do Homem e são uma tentativa emocionante, por vezes belíssima, que se eleva muito acima para encontrar a Deus; mas só no

21 PStilwell, o.c., p.137.

22 Para além das obras de J. Dupuis e da revista *Communio* já sugeridas anteriormente, destaque aqui para o texto de Y. Congar, *Ensaio Ecuménico*, o.c., pp.283-292, onde se dá conta do pensamento de K. Barth, G. Thils, H. Kung, H. Schlette, L. Boff, R. Pannikar, entre muitos outros.

23 J. Antunes da Silva, *A questão de Jesus na Teologia das Religiões*, in *Communio* 3/2007, p.275.

Cristianismo existe o movimento contrário, a descida de Deus ao mundo para comunicar a sua vida. Só na religião judeo-cristã se dá a resposta à aspiração do universo inteiro. E a religião verdadeira, a religião católica é a que se compõe destes dois elementos, quer dizer, aquela que ao apelo dos homens respondeu a graça de Deus. Fora dela não está a graça, não está Cristo, não está o dom de Deus». Contudo, Danielou revelava mais benevolência do que K. Barth para com as religiões pagãs: afirma com ênfase que elas são a consequência e a expressão do génio religioso da humanidade, que quer encontrar a Deus, e por isso todas têm esse elemento em comum e positivo. Só que as religiões movem-se no campo da experiência e esforço humanos, enquanto a revelação se move no campo da Fé; porém, a Revelação dá-se justamente no campo da dimensão religiosa do Homem, parte daí, nasce daí. Tais doutrinas sofreram, entretanto, grande evolução. No campo do protestantismo actual, afirma-se muito que as religiões são expoente da Revelação mas não instrumentos de salvação. Isto é, há uma revelação de Deus pela criação (até a Bíblia o diz) e portanto fora do cristianismo há revelação, não é só esforço humano ou religião natural. Além disso, é Cristo que dá sentido a tudo e só dele vem a salvação. Entre os católicos, e aqui já claramente como expoente da segunda tendência, mais pluralista, a posição mais inovadora e durante muito tempo, também, a mais falada, é a de Karl Rahner. O seu ponto de partida é que «Deus quer salvar a todos os homens». Portanto, se a graça é necessária à salvação, Deus oferece-a a todos os homens! Por isso, podemos ver a graça no interior da própria natureza, no seio da humanidade (não vem «de fora»). E como a religiosidade do Homem se organiza em religiões, nestas também há graça: logo, são «vias de salvação». E os seus membros até podem ser vistos como «cristãos anónimos» em certos aspectos. A Igreja, então, não tem que fazer estatísticas e dizer que é a maior organização espiritual do mundo: tem é de ser sacramento, sinal, comunidade-piloto que revela aos outros homens não-cristãos o que eles já são nalguns aspectos. A Igreja é uma vanguarda. Finalmente, uma terceira tendência teológica seria a que evitaria qualquer dos extremos anteriores e estaria muito bem representada por Y. Congar e J. Dupuis. É uma posição mais

intermédia e equilibrada²⁴. Para Y. Congar, que está mais próximo de Rahner do que de Danielou, certamente, podem e devem valorizar-se os sistemas religiosos não-cristãos, mas mais a partir das pessoas que ali se encontram e não tanto pelas religiões em si (pelos seus respectivos credos). Então, «as religiões são, de facto – e isto de uma forma tão ampla que podemos, neste sentido, dizê-la ordinária –, mediações de salvação para aqueles que, de boa-fé, procuram unir-se a Deus nelas e através delas. (...) Admitiremos, portanto, um valor providencial das religiões. Recuperamos assim um sentido válido dos termos «ordinários» e «legítimos», mas fazêmo-lo indirectamente por meio das pessoas e da sua oportunidade de salvação, não pela valorização imediata das religiões em si mesmas e como tais (...) A diferença entre a posição que criticámos e a nossa consiste nisto: aquela posição considerava as religiões como tais; nós abordamo-las a partir das pessoas. O que é profundo é o homem asiático, africano, indiano»²⁵. Na mesma linha de Y. Congar está, certamente, J. Dupuis – aliás o nome mais em evidência, nesta matéria, nos últimos anos. Também ele «procura conjugar estas duas teses: a vontade salvífica universal de Deus e a mediação de Jesus

24 De acordo com H. Noronha Galvão, Fé-Verdade-Tolerância, in *Communio* 3/2007, pp.357-364, poderia também ser esta a posição de J. Ratzinger, já expressa, aliás, na *Dominus Iesus*. O actual Papa Bento XVI, combatendo, é certo, as tendências mais laxistas ou relativistas, estaria afirmando um equilíbrio: «respeito pela liberdade na obediência à verdade» (p.360).

25 Y. Congar, o.c., pp.299-301. Neste sentido, é curiosa a posição de H. Schlette, para quem a Igreja/cristianismo seriam, sim, a via «extraordinária» da salvação, enquanto as religiões, em geral, seriam vias ordinárias: «Por conseguinte, a Igreja, como comunidade dos chamados por Deus, não é, por isto mesmo, a multidão privilegiada daqueles que caminham pela estrada larga do caminho ordinário da salvação, enquanto “os outros”, que estão “nas trevas e na sombra da morte” (Lc 1, 79), são como que salvos por Deus de forma extraordinária. Antes a Igreja é a comunidade escatológica, chamada dos quatro ventos, que pela existência do mundo deve testemunhar para onde levam os caminhos ordinários (das religiões), e que em nome de Deus exorta a seguir, em obediência e humildade, o caminho extraordinário. Quem trilha o caminho da história salvífica especial não o escolhe por si mesmo, mas é colocado por Deus nesta direção, pois o que há de extraordinário neste caminho é que ele não só é caminho, mas já “verdade” e “vida” (Jo 14.6), pois estando neste caminho o homem já se encontra na presença de Deus, absoluta, escatológica e totalmente “nova” em comparação com os outros caminhos»; in *As religiões como tema da teologia*, Herder, S. Paulo 1969, p.67.

Cristo»²⁶. E se, por um lado, não se duvida da universalidade do Verbo nem da centralidade do evento “Jesus Cristo”, por outro lado «só Deus salva em primeira instância» e Jesus Cristo, justamente confessado Salvador, «é-o em segunda instância, sendo o evento-Cristo a expressão eficaz da vontade e da acção divina salvífica»²⁷. É certo que há uma aliança da criação pela qual Deus se revela e é inegável a existência das sementes do Verbo; assim, as outras religiões têm elementos de verdade; mas também erros, imperfeições, coisas demoníacas... Deste modo, as religiões funcionam como salvação não porque em si são perfeitas, mas porque representam um sentido para os que as professam e significam uma autêntica busca do Transcendente (que nós cristãos sabemos ser o Deus único, Pai de Jesus Cristo). Mas como explicar então a salvação dos membros das outras tradições religiosas não-cristãs? Claro que, para os cristãos, o critério de salvação de qualquer pessoa é a sua configuração a Jesus Cristo e seu Evangelho... Para todos os outros, «o critério pode ser resumido numa única palavra: amor (ágape). Mas este amor deve satisfazer algumas condições para ser evangélico, ou seja, uma ágape salvífica: ser desinteressado, incondicional e universal, isto é, deve comportar um reconhecimento do valor pessoal do outro, admitir implicitamente um Absoluto transcendente e estender-se a todos»²⁸. Podemos perfeitamente, então, manter uma atitude de crítica e simultaneamente de acolhimento das religiões não-cristãs²⁹.

26 J. Antunes da Silva, *A questão de Jesus...*, o.c., p.276.

27 J. Dupuis, o.c., p.214.

28 J. Antunes da Silva, *A questão de Jesus...*, o.c., p.283.

29 Cfr o excelente texto do há bem pouco desaparecido C. Geffré, *La singularité du christianisme à l'âge du pluralisme religieux*, in: J. Doré,; C. Theobald, C. (Ed.) *Penser la foi*, Cerf, Paris 1993, pp. 351-369.

DIFERENTES CULTURAS, DIFERENTES CREDOS: PODEMOS CAMINHAR JUNTOS?

Eduardo Bento

Estaremos a construir um mundo onde haja lugar para todos, em diálogo e cooperação?

Frei Bento Domingues, *A Igreja e a Política: que Igreja e que Política?* Público, 30/10/17

A história ensina-nos que não tem sido fácil encontrar caminhos comuns para diferentes culturas. E tem sido regra a cultura mais forte destruir ou anular a menos desenvolvida, quando entram em contacto entre si. Olhando para o passado, o que vemos é um abraço de morte quando civilizações, culturas, religiões diferentes se encontraram. Como exemplo disto podemos referir várias situações de perseguição, de intolerância, de destruição e morte. Os cristãos, de perseguidos passam a perseguidores, numa afirmação absoluta do seu credo. Os muçulmanos, impelidos pela guerra santa, aproximam-se, conquistam grande parte do mundo cristão e, em menos de um século após a morte do Profeta, dominam a Península Ibérica, passam os Pireneus e, não foram os Francos, possivelmente o quadro cultural e religioso da Europa seria bem diferente do que é hoje. Este antagonismo entre o Islão e o mundo cristão prolongou-se através dos séculos, bem expresso no movimento das cruzadas que, sob a capa da motivação religiosa, visavam o saque e o domínio territorial. Podíamos continuar a trazer aqui outros casos, sobejamente referidos pelos historiadores, de anulação cultural como foi o encontro dos espanhóis com os

índios, dos conquistadores da América do Norte com os povos autóctones. Olhando para o passado, não podemos falar de diálogo entre duas culturas, historicamente tão próximas – a ocidental, de matriz cristã, e a islâmica – mas de dois caminhos desencontrados que só se encontraram em conflito.

Apesar desta animosidade que, regra geral, aconteceu quando se deu o embate entre culturas e, concretamente, entre a Europa cristã e o Islão, ao longo dos séculos, ocorrem casos, surgem homens, que nos mostram que é possível a afirmação do diálogo, da tolerância, da aceitação do outro. Se a humanidade evoluiu através de um campo semeado de guerras, de destroços e de violência, há situações que vão em sentido contrário. Assinalemos aqui que os conquistadores muçulmanos da Península Ibérica foram tolerantes para com os cristãos vencidos e de entre os primeiros pensadores a manifestarem preocupações de conduta ética, da busca do bem público, temos no século XII um filósofo árabe, Averróis, que critica e se distancia do culto da força do poder.

É notável que o que seria impensável, ainda durante tantos séculos, tivesse sido defendido por espíritos percursores que, de algum modo e tantas vezes enfrentando o poder e a ideologia dominante, anteciparam o nosso tempo. Quero referir, exemplarmente, o caso de Bartolomeu de las Casas, Montesinos, António Vieira que, quando os naturais das Américas eram tratados desumanamente e a sua cultura destruída, denunciaram e opõem-se à arrogância e ao trato opressor dos colonos. Quero referir aqui também alguns daqueles, como Erasmo, Montaigne, Voltaire, que nos ensinaram o riso para com o dogmatismo e a intolerância. Podia referir muitos outros, perseguidos, colocados no índice, mas que, dolorosamente, abriram novos caminhos e novas janelas ao pensamento. E foram estes e muitos outros que, superando tantos obstáculos que as circunstâncias históricas naturalmente colocavam, profetizaram caminhos de encontro e de diálogo. Esta ideia de diálogo entre culturas e religiões é tardia. É na segunda metade do século XX que surge uma nova atitude e que se generaliza a concepção de que a palavra, o confronto de ideias, devem substituir o poder da força e o etnocentrismo recusado como uma mentira.

Para esta atitude contribuíram sem dúvida, movimentos cívicos, associações humanitárias que levaram à instauração de um novo clima e de uma nova ética.¹ Neste avanço civilizacional lembro a importância da Declaração Universal dos Direitos Humanos e o papel do Concílio Vaticano II, com a Declaração sobre as Relações da Igreja com as Religiões não Cristãs, em que não se fala sequer de tolerância mas se vai mais longe e se recomenda uma atitude de estima.²

Assim, vemos que, no decorrer dos séculos se apresentam dificuldades para que diferentes culturas e diferentes credos possam caminhar juntos, mas também podemos assinalar que por vezes aconteceu ser possível aproximação e até convergência; que certos homens proclamaram o entendimento e a recusa de confronto num tempo em que propor isso era muito difícil e perigoso. Eles apontaram-nos o caminho, esbatendo certezas, combatendo o ódio e dizendo que os muros não servem, mas anulam a nossa humanidade.

Hoje estamos num momento em que o diálogo, a aceitação do outro são muito difíceis apesar de tantos sinais de boa vontade. O neoliberalismo triunfante concorre para destruir os valores humanos. Vivemos num mundo profundamente instável onde o poder se esquece das pessoas e se ajoelha perante as finanças. O sopro do espírito dá lugar ao tilintar do dinheiro. A manipulação da informação constrói o populismo e o medo do outro. O radicalismo é hoje a trincheira onde se acantonam os que querem impor a sua verdade. Atente-se no que nos diz Khomeini: «somos assumidamente reacionários, porque procuramos remontar 14 séculos face a vós que sois racionalistas e defensores do progresso».³ Neste radicalismo não há qualquer sinal de tolerância, de abertura ao diálogo, de escutar a multiculturalidade, até em contradição

1 Frei José Nunes na sua conferência “A perspectiva cristã do diálogo inter-religioso”, proferida em 25 de Fevereiro de 2017, no Convento de S.Domingos de Lisboa, refere vários passos fundamentais para o aprofundar do diálogo entre crenças.

2 Conc. Vat. II, Dec. sobre as relações da Igreja com as religiões não cristãs.

3 Fernandes, Hermenegildo, *Cruzada contemporânea, califado e jihadismo*, pp94-95 In Visão- História, Paço de Arcos, 2014.

com certa tradição islâmica. Como estão distantes estas palavras, para nós, do século XVIII de Kant! Será possível caminharmos juntos? Apesar de um retrocesso civilizacional e de posições radicais, de atitudes de violência com as quais é impossível sequer tentar essa caminhada, hoje admito ser possível construir pontes, bases de entendimento entre diferentes culturas e religiões. Sem a preocupação de proselitismos, mas procurando que a verdade de cada um ajude a esclarecer a verdade do outro. Porém, não queiramos nós apagar os nossos princípios ou que os outros anulem os seus. Assinalo que hoje há uma certa capitulação da Europa perante o avanço de outras culturas por ser de bom-tom, por cedência ao relativismo. Temos uma identidade cultural. Saibamos defender a nossa cultura e os nossos valores mas escutando recentes palavras do Papa Francisco: «os valores e as tradições cristãs não são peças raras para fechar nos cofres de um museu».⁴ Se os princípios e os valores são os fundamentos da nossa vida, eles devem ser sempre elucidados em confronto com essa mesma vida. Olhando para o que hoje se passa no mundo, alguns quererão ver o reaparecer da guerra santa ou o renascer das cruzadas. Mas tudo indica que não estamos perante o choque de civilizações ou de guerras religiosas mas, sim, perante motivações estratégicas, económicas e políticas. Admito que podemos congregiar esforços para construir uma caminhada pacífica para a humanidade. Acredito no poder da palavra, nos gestos de aceitação e de atitudes de compreensão do outro. Poderá ser um sinal positivo de abertura ao diálogo o modo como hoje vamos acolhendo os refugiados que chegam à Europa, na sua maioria muçulmanos.

Será difícil caminharmos juntos com as nossas diferenças às costas. Herdámos da história muitos muros, para caminharmos juntos é preciso que não estejamos, hoje, a construir outros.

4 L'Osservatore Romano, 16/2/17.

500 ANOS DA REFORMA LUTERANA: ALCANCE ECUMÉNICO DA VISITA À SUÉCIA DO PAPA FRANCISCO

Fr. Gonçalo Pereira Diniz, op

PRELIMINARES

Gostaria de saudar as iniciativas que tem havido em Portugal, este ano, por ocasião das comemorações dos 500 anos da Reforma Luterana, nomeadamente na Universidade da Madeira, onde, em Março deste ano, houve um importante simpósio sobre os 500 anos da Reforma Luterana, assim como uma exposição sobre este tema, exposição que ainda se mantém.

De igual modo, no dia 21 de Junho deste ano, o frei Bento Domingues falou no Grémio Literário de Lisboa sobre 'A ausência de Lutero em Portugal'. E, no Porto, a Fundação *Spes* (Diocese do Porto) organizou uma série de colóquios entre Maio e Julho, para assinalar esta efeméride (há apenas algumas décadas atrás, iniciativas destas seriam difíceis de imaginar...).

Este ano, o Centro de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Universidade Lusófona, em Lisboa, assinalou o aniversário da morte de Lutero (+1546), com um importante colóquio, cujos contributos já estão publicados. Também, segundo parece, a mesma instituição irá organizar um colóquio sobre a Reforma Luterana em Novembro deste ano.

Já antes, em 2014, o Pe. Joaquim Carreira das Neves publicou uma importante obra em vista desta efeméride: 'Lutero – Palavra e Fé', com a seguinte dedicação: "Dedico esta obra a todos os

católicos e protestantes que procuram a sua identidade nas Sagradas Escrituras de judeus e cristãos”¹.

O que quero significar com esta saudação? Que o diálogo ecuménico continua vivo e que o desígnio da unidade da Igreja ainda mobiliza muita gente e muitas vontades!

I. A VIAGEM DO PAPA FRANCISCO À SUÉCIA. SIGNIFICADO E ALCANCE.

A visita do Santo Padre à Suécia decorreu entre os dias 31 de Outubro – 1 de Novembro de 2016. Foi a décima-sétima viagem apostólica do Santo Padre. Uma viagem muito breve, em termos de tempo, mas muito significativa e cheia de simbolismo, conforme veremos.

O Papa Francisco visitou, na Suécia, duas cidades de importância secundária: Lund (11^a cidade em população) e Malmo (3^a cidade em população). Estocolmo e Gotemburgo são as maiores cidades. Isto é evocativo de um certo estilo de pregação do Papa Francisco e das suas prioridades: privilegia locais pequenos, pobres e pouco conhecidos... as periferias.

O Papa Francisco tem um padrão de viagens a sítios pobres e marginais, evocativo da pregação de Jesus na Galileia, um lugar marginal no Israel bíblico, em pequenas aldeias e vilarejos, como Nazaré, Tiberíades, Cafarnaúm, Betsaida...

Para perceber melhor esta realidade, basta passar os olhos pelos países visitados pelo Papa Francisco, sem prejuízo de ter visitado grandes países católicos como o Brasil, as Filipinas ou os EUA², também eles atravessados por inúmeros e graves problemas sociais. Para além das viagens dentro de Itália, muitas vezes a bairros miseráveis, e onde se assinala a sua primeira viagem apostólica, à ilha de Lampedusa, onde chamou a atenção para a questão candente da imigração e dos refugiados, podemos destacar os

1 Cf. CARREIRA DAS NEVES, Joaquim, *Lutero – Palavra e Fé*. Lisboa: Editorial Presença, 2014.

2 Os EUA, não sendo um país de maioria católica, ao contrário do Brasil e das Filipinas, é, contudo, o terceiro país do mundo onde vivem mais católicos, logo após o Brasil e as Filipinas, por esta ordem.

seguintes países: Albânia, Sri Lanka, Bolívia, Equador, Paraguai, Cuba, Qunia, Uganda, República Centro Africana e os Terrtoros Palestinos. A escolha destes locais fala por si.

Quanto  Suécia – país de forte tradição luterana – não deixa de ser uma escolha invulgar para uma visita papal. É certo que o Papa João Paulo II também l foi, mas não deixa de ser excepcional. De resto, o Papa Francisco e o Papa João Paulo II foram, até hoje, os dois únicos papas na história da Igreja a visitarem a Suécia.

O Papa chegou ao Aeroporto Internacional de Malm no dia 31 de Outubro de 2016. A recebê-lo esteve o Primeiro-Ministro da Suécia e a primeira mulher arcebispo da Igreja Luterana da Suécia: Antje Jackelen. De seguida, o Papa viajou para Lund (muito próximo de Malmo), onde se encontrou com a família real da Suécia.

Esta recepção calorosa e ao mais alto nível demonstra o excelente acolhimento que o Papa Francisco recebeu nesta sua visita  Suécia, bem diferente de outras épocas históricas – não muto longínquas - em que católicos e protestantes estavam, não só de costas voltadas, como hostilizavam-se mutuamente.

No mesmo dia 31 de Outubro, celebrou-se uma Oração Ecumnica Comum, na Catedral de Lund, onde o Papa esteve ladeado pelo Pastor Munib A. Younan, Presidente da Federação Mundial Luterana (e também líder da Igreja Evangélica Luterana da Jordânia e da Terra Santa) e pelo Pastor Martin Junge, Secretário-geral da referida Federação. Nesse mesmo dia, o Papa Francisco regressa a Malmo, para um Encontro Ecumnico com diversas delegações das Igrejas Luteranas, no ‘*Malmo Arena*’.

No dia seguinte - 1 Novembro, Dia de Todos os Santos -, o Santo Padre celebrou a Eucaristia no ‘*Swedbank Stadium*’, em Malmo, para a pequena comunidade católica da Sucia³.

O testemunho local, em primeira mão, feito por um cidadão sueco, luterano, habitante de Lund - Mattias Georgeson, amigo pessoal -, aquando da visita papal, dá-nos um excelente indicador do que foi o sentimento popular mais genuíno naquele país escandinavo. Apresento de seguida alguns ecos que me chegaram através dele:

3 Os católicos são muito minoritários na Suécia, uma percentagem ínfima da população. Em 2012 constituíam cerca de 2%.

- a) O Papa Francisco é muito apreciado pela imprensa sueca e pela população sueca, em geral. É visto como uma força progressiva, que é como os suecos se vêem a si próprios.
- b) O jornal principal de Lund – *Sydsvenskan* -, durante a curta visita papal, incluiu nada menos que oito artigos sobre esta visita, desde os aspectos mais práticos da viagem até à sua importância histórica.
- c) Havia muita discussão prévia sobre se haveria algum embaraço no encontro do Papa Francisco com a Arcebispa da Suécia, Antje Jackelen, por ser uma mulher-clérigo, mas o Papa esteve perfeitamente à vontade e foi muito cordial e natural nesse encontro, o que sensibilizou a população sueca.
- d) A cidade de Lund encheu-se de pessoas na rua para verem o Papa Francisco. O Facebook estava cheio de posts com fotografias do Papa.
- e) Toda a gente gostou de ver o Papa ser conduzido num modesto Fiat.

Naturalmente, é preciso referir que não houve unanimismos, como nunca há. Nem toda a gente na Suécia ficou agradada com a visita do Papa à sua terra. Alguns integristas luteranos escreveram contra a sua vinda, houve também uma ou outra acção de protesto nas ruas das principais cidades, por causa da questão do ‘casamento’ de pessoas do mesmo sexo, por exemplo, mas tudo com carácter excepcional e muito minoritário. No geral, contudo, e seguramente para o cidadão comum, a visita do Papa Francisco foi uma grande festa.

Faremos agora uma breve análise acerca do significado e alcance desta visita. É curioso constatar o acolhimento, em geral, entusiástico, que o Papa Francisco mereceu na Suécia, um país que assume a Igreja Luterana como verdadeira ‘Igreja Nacional’. Já o Papa João Paulo II, na sua visita de 8-10 Junho de 1989, também fora muito bem recebido. Efectivamente, apenas em 1999 é que a Igreja Luterana foi formalmente separada do Estado. Contudo, mantém, ainda hoje, uma ligação tradicional muito forte ao *Riksdag* (Parlamento sueco) e à família real da Suécia. A título de exemplo, os membros da família real têm que ser membros da Igreja Luterana.

É também a única Igreja na Suécia que se rege pela sua própria lei orgânica ('Lei da Igreja Sueca').

Após séculos de relações tensas, e, em muitos períodos da história, relações conflituosas, até ao Concílio Vaticano II, não deixa de ser significativo verificar que existe, nas camadas populares – e não só a nível de alguns meios eclesiásticos -, um genuíno sentimento de aproximação entre os fiéis das diferentes confissões cristãs. Há outro espírito, claramente.

É como se houvesse uma certa nostalgia de uma unidade no essencial: a invocação do Deus Uno e Trino e a confissão e seguimento de Jesus Cristo como único Senhor e Salvador, segundo os ensinamentos da Sagrada Escritura. Esta última é outro factor de união entre as diferentes Igrejas. Isto sem prejuízo da ligeira diferença entre as bíblias protestantes e católicas. Efectivamente, as primeiras não incluem no Antigo Testamento os sete livros deuterocanónicos⁴. Há claramente uma predisposição para dar mais relevo àquilo que nos une do que àquilo que nos separa.

O fenómeno da globalização, que acentua a percepção de uma casa comum e de uma cidadania mundial, parece ter efeitos positivos neste novo espírito. O turismo de massas e, no caso da Europa, o processo de integração europeia também foi importante ao descobrir com maior frequência e pôr em contacto pessoas de diferentes confissões cristãs. E não há nada como conhecer pessoalmente uma pessoa diferente de nós – na língua, na cultura, na raça, na religião -, para quebrar velhos preconceitos e suspeições. Afinal, somos todos seres humanos e as nossas necessidades, nomeadamente religiosas, são muito semelhantes.

Contudo, há que assinalar que, em Portugal, em geral, o espírito ecuménico está um pouco adormecido, sem prejuízo das iniciativas que se têm realizado este ano e às quais se fez referência no início deste texto.

No capítulo que se segue, fazemos algumas propostas de âmbito local, ao nível da Igreja diocesana, que, julgamos, podem favorecer o espírito ecuménico no nosso país, a partir das bases.

4 Os 7 livros deuterocanónicos: *Tobite, Judite, 1 e 2 Macabeus, Baruch, Sabedoria, Eclesiástico (Ben Sirá)*.

II. PROPOSTAS PASTORAIS E LITÚRGICAS DE ÂMBITO LOCAL QUE PROMOVAM A ‘COMUM UNIDADE’

- 1) Que, nos tempos litúrgicos fortes, sobretudo no Natal e na Páscoa, assim como na anual ‘Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos’, o Bispo diocesano organize na sua diocese celebrações litúrgicas ecuménicas, juntamente com os nossos irmãos luteranos e de outras confissões religiosas cristãs. Celebrações simples e sem pretensões, onde todos sejam bem acolhidos e se sintam em verdadeira comunhão. O novo guia litúrgico católico-luterano ‘*Common Prayer*’, publicado recentemente, e que foi utilizado pelo Santo Padre na sua visita à Suécia, é um excelente instrumento a este nível⁵.
- 2) Aproveitando os inúmeros alunos de *Erasmus* que frequentam a UCP, até que ponto a Capelania da UCP integra e apoia os alunos de outras confissões cristãs? Talvez fosse uma situação a ter em conta...
- 3) Cuidar o discurso público quando se tratam as questões ecuménicas, sobretudo por parte de quem tem maiores responsabilidades eclesásticas, naturalmente. É importante falar das Igrejas irmãs com boa vontade e espírito de sincero diálogo – o que implica também não esconder as diferenças, atenção (!) -, evitando queixumes e ressentimentos históricos⁶.

5 O livro ‘*Common Prayer*’ reúne orações comuns a luteranos e católicos. Compreende materiais que podem ser adaptados às tradições litúrgicas e musicais locais das Igrejas das duas tradições. Este livro foi apresentado no dia 11 de Janeiro de 2016, na Cidade do Vaticano, tendo em vista a comemoração dos 500 anos da Reforma Luterana, em 2017. Foi preparado conjuntamente pela Federação Luterana Mundial e pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos. Quem quiser descarregar o documento, poderá fazê-lo no sítio <https://www.lutheranworld.org/news/press-release-joint-catholic-lutheran-common-prayer-500-years-reformation> (Data de consulta: 21 Setembro 2017).

6 Um (mau) exemplo... No dia 4 de Julho houve, no Porto (na Torre da Marca), uma Mesa Redonda sobre as Igrejas da Reforma em Portugal. O encontro

- 4) Moderaao no culto público marial. Urge uma certa catequese. As prioridades nas procissões e os incensos...; a imagem de Nossa Senhora mais importante que o Santíssimo..., etc. Enfim, todos nós, em Portugal, conhecemos algumas situações de excessos litúrgicos marianos, que acabam por afastar os nossos irmãos das Igrejas protestantes.
- 5) Aproveitando o turismo maciço em cidades como Lisboa e Porto, Faro e Funchal, que tal a criaao de pequenas comunidades ecuménicas, muito informais, para momentos comuns de oraao, partilha e leitura bíblica, provavelmente em língua inglesa, seguido de um momento de confraternizaao (café, chá...)?
- 6) Divulgar e promover mais as orações com cânticos de Taiz, um movimento espiritual que tem na sua raiz o ecumenismo. Também o exemplo dos Escoteiros, sem desfazer os Escuteiros (CNE)...
- 7) Promover e aprofundar o debate teológico interconfessional, desde logo no meio universitário, e procurar pontos de comunhão eclesial e sacramental entre luteranos e católicos, a partir do reconhecimento mútuo do Baptismo, que já existe, como sacramento que nos enxerta a todos em Cristo. Não será possível uma maior participaao mútua ao nível de alguns sacramentos? No caso da Eucaristia será porventura mais complexo, mas até onde poderemos avançar?...⁷

decorreu muito bem, até que um dos intervenientes guardou os últimos minutos da sua intervenao para atacar a Igreja católica em relaao a questões passadas há centenas de anos atrás. Não foi a atitude mais feliz, criando mau ambiente, e até demonstra um certo abuso, tendo em conta quem eram os anfitriões.

- 7 Por exemplo, um católico pode comungar numa celebraao luterana da 'Ceia do Senhor', mas o contrário já não  possível. A doutrina da transubstanciaao (católica) tem as suas peculiaridades, além de que a falta de um ministério ordenado na Igreja luterana também altera a natureza da liturgia. Mas, para uns e outros a comunhão é sinal de vida em Cristo e, na narraao da Ceia do Senhor, os luteranos também invocam as palavras de Cristo: "Isto é o meu Corpo (...) Isto é o meu Sangue" (já não os calvinistas, que dizem: "Isto significa...").

III. UNIDADE DA IGREJA...

A partir da passagem *Jo 17, 20-23*, no contexto da ‘Oração sacerdotal de Jesus’, verifica-se como a unidade da Igreja está no cerne do Evangelho. Deste modo, a unidade da Igreja surge como o grande desígnio ecuménico, por excelência.

“Estará Cristo dividido?”, pergunta S. Paulo, indignado com as divisões na comunidade de Corinto (Cf. *1 Cor 1, 13*). Esta interjeição de S. Paulo deverá ser lida à luz da imagem paulina de Cristo como ‘Cabeça’ da Igreja e a Igreja como ‘Corpo’ de Cristo. Continuando com S. Paulo, poderíamos também citar *Ef 4, 4-5* – “Há um só Corpo e um só Espírito, assim como a vossa vocação vos chamou a uma só esperança; um só Senhor, uma só fé, um só baptismo” - e *Gal 3, 28*, onde se lê, “todos sois um só em Cristo Jesus”.

A metáfora da túnica de Jesus, que foi sorteada entre os soldados romanos, antes da crucifixão, também é uma imagem muito poderosa que remete para a unidade: “A túnica, toda tecida de uma só peça, de alto a baixo, não tinha costuras” (*Jo 19, 23*).

Contudo, a unidade visível da Igreja já há muitos séculos que está inquinada, isto para já não falar de outros níveis mais profundos de divisão, como por exemplo ao nível doutrinal e sacramental, bem como ao nível da estrutura eclesiástica. Recentemente, numa das conferências na Torre da Marca, no Porto, no dia 9 de Maio deste ano, o Prof. Borges de Pinho assinalava a divisão da Igreja como um ‘pecado estrutural’⁸.

Entre as principais divisões históricas entre as Igrejas cristãs, podemos salientar as seguintes:

- a) A separação da Igreja copta (Egipto), no séc. V, após os Concílios de Éfeso (431) e de Calcedónia (451).
- b) No séc. XI, o ‘Grande Cisma’, entre o Ocidente e o Oriente (Igrejas Ortodoxas).
- c) No séc. XVI, a Reforma Protestante, onde se destacam os luteranos, os calvinistas e os anglicanos.

8 Cf. BORGES DE PINHO, José Eduardo, *A Reforma e a Teologia, Uma releitura de Lutero numa perspectiva ecuménica*. Conferência de 9 Maio 2017, realizada à 21h:00, na Torre da Marca, Porto, organizada pela Fundação Spes, no âmbito dos 500 anos da Reforma Luterana.

A promoao da reconstruao da unidade entre os cristãos foi um dos propósitos principais do Concílio Vaticano II. Isto mesmo é afirmado pelo ‘Decreto *Unitatis redintegratio*, sobre o ecumenismo’, um documento conciliar, publicado em 21 de Novembro de 1964.

O mesmo documento afirma que a divisao contradiz explicitamente a vontade de Cristo para a sua Igreja e apresenta-se como um escândalo para o mundo, prejudicando gravemente o esforço de evangelizaao. Efectivamente, quem está de fora já não diz, como nos tempos da Igreja primitiva – “Vede como eles se amam”⁹ -, mas, antes, “Vede como eles estão divididos e não se entendem”, se bem que hoje as relaoes estejam bastante melhores que noutras épocas históricas.

Ainda que noutro contexto (paz mundial), o Papa Francisco, na E.A. *Evangelii Gaudium*, fala no conceito de ‘diversidade reconciliada’ (E.G., no230). Trata-se, contudo, de um conceito que poderemos facilmente adaptar ao processo de diálogo ecuménico. Temos abordagens diferentes, sensibilidades diferentes, leituras diferentes da única Revelaao divina, mas nem por isso devemos deixar de viver em clima de paz e reconciliaao, em busca de uma verdadeira ‘comum uniao’.

Na conferência do Prof. Borges Pinho, no Porto, acima referida,  pergunta da assembleia, sobre o alcance da visita do Papa Francisco  Suécia, em termos de diálogo ecuménico, o Prof. Borges Pinho foi muito claro: a viagem  Suécia, por si só, e os encontros que o Papa manteve aí com os dignitários da Igreja luterana, falam mais alto que milhares de páginas escritas sobre o assunto. Bem se costuma dizer que ‘o gesto é tudo’... Mas também avisou que este acontecimento tem que ter seguimento concreto na vida da Igreja católica, ao nível do magistério e da teologia, sob pena de perder muita da sua força simbólica.

Hoje, estamos aqui todos reunidos  volta deste tema, graças  viagem do Santo Padre  Suécia. Se esta viagem nunca se tivesse realizado, hoje, nenhum de nós estaria aqui...

9 Esta frase é atribuída por Tertuliano a um grupo pago que convivera com os primeiros cristãos (Cf. *Apologia*, 39).

Esperamos que este nosso encontro tenha o condão de nos sensibilizar a todos, interiormente - ao nível das nossas 'entranhas', para utilizar uma linguagem bíblica -, para o diálogo ecuménico e para uma crescente comunhão entre os cristãos. Como nos diz o Decreto *Unitatis redintegratio*: “O autêntico ecumenismo não se dá sem a conversão interior” (Cf. *U.R.* n.º 7).

A SINGULARIDADE DA REFORMA LUTERANA: UMA REFLEXÃO CELEBRATIVA

Ilse Everlien Berardo

Gostaria, antes de mais, de agradecer ao frei Gonçalo e a todos quantos contribuíram para a realização deste debate que este encontro ecuménico tornou possível no âmbito europeu das celebrações dos 500 anos da Reforma Luterana.

A primeira vista a Reforma Luterana poderia parecer um tema restrito à religião, ou até que só diria respeito à uma parte da Cristandade. Mas com um certo conhecimento do desenrolar dos acontecimentos, podemos descobrir uma dinâmica estruturante entre a consciência religiosa do indivíduo, da instituição da Igreja Católica Romana e das autoridades políticas daquele tempo e as resultantes consequências indicando uma nova época para a Humanidade.

Recordar publicamente esta data da história coletiva europeia tem o seu justo lugar também no estado laico porque a sua sociedade continua a ser confessional e a memória refletida é a expressão da procura à identidade e pertença dos cidadãos como comunidade civil.

Evocar acontecimentos decisivos do passado faz parte integrante do nosso posicionamento no presente para alcançar uma projeção digna e vital para o futuro da nossa sociedade livre democrática.

Esperando assim que o debate sob o tema “A Reforma Luterana e as perspetivas ecuménicas” possa servir para continuar a suscitar o interesse num dos períodos mais decisivos da história moderna, ao mesmo tempo proporciona esta memória coletiva europeia uma tomada atual de consciência sobre o valor da liberdade, tema central de Martin Luther.

INTRODUÇÃO

Pela primeira vez em 500 anos as igrejas ocidentais comemoram em união ecumênica os dons teológicos e culturais da Reforma Luterana.

Ultrapassámos o destaque de imagens heroicas dos seus protagonistas, do mesmo modo como a visão afunilada do declínio da igreja cristã. Conseguimos ultrapassar uma separação rigorosa, passando de uma fragmentação confessional para a partilha de uma memória comum à nossa existência na Fé em Jesus Cristo, exercido num ecumenismo abrangente.

Na preparação da comemoração as próprias igrejas induziram uma leitura da Reforma mais alargada ao contexto dos acontecimentos políticos, filosóficos e sociais do séc. XVI. para sair dum confessionalismo simplificado que gerou durante séculos feridas mútuas, hostilidades e até guerras.

O *leitmotiv* da comemoração é precisamente essa: sarar as feridas através do diálogo, do conhecimento e da concentração no essencial do pensamento teológico do séc. XVI, descrito enquanto a “Liberdade do Cristão”, ensaio fundamental de Martin Luther.

O cerne frutífero da Reforma baseia-se no ensaio teológico de Martin Luther ao Papa Leo X “Da Liberdade dum Cristão” escrito no ano 1520 como explicação e defesa da sua fé em reação a bula de excomunhão.

Esta reintrodução do conceito bíblico de libertação e liberdade na vida quotidiana do cristão comum do séc. XVI possa ter ainda hoje relevância para o significado da Fé centrado em Cristo e a sua vivência no mundo que agora não está menos conflituoso do que ao tempo de Martin Luther.

Perda e ausência de liberdade em muitas áreas pessoais e coletivas urgem uma nova fundamentação do conceito da liberdade para a qual os pensamentos do séc. XVI na sua essência possam confirmar a sua utilidade enquanto indicador de valores imutáveis.

A SINGULARIDADE DA REFORMA

Cada época deve servir para o futuro como incubadora de um elevado desenvolvimento da humanidade, ao que podemos

juntar também uma relevância histórica, sublinhando o seu caráter extraordinário com o termo da singularidade.

Nos países da Reforma - Alemanha, a Escandinávia, a Suíça, a Grã-Bretanha, entre outros - sinaliza-se isso já através do termo específico “Reformation” vindo do latim “reformatio “ que significa reconstrução.

A Reforma Luterana - depois chamada Reforma Protestante – vai para além de ser só uma das muitas reformas ou mudanças da Igreja Cristã no percurso dos séculos.

“Reformation” é literalmente a re-construção e re-formulação da Fé ao seu estado originário, tal como é indicado na Bíblia e aí focado na pessoa de Jesus Cristo.

Luther não quis criar algo de novo, nem elaborar uma nova doutrina de salvação e ainda muito menos revolucionar a instituição Igreja. Ele questionou-se existencialmente: Como posso ter um Deus misericordioso? Uma pergunta que constantemente o atormentava. É a questão da justa relação com Deus através da qual ele descobriu este Deus misericordioso no Evangelho de Jesus Cristo. Com o conceito “só por graça divina”, recorda-nos que Deus tem sempre a iniciativa e que precede qualquer resposta humana.

Luther foi às fontes e descobriu a força transformadora da palavra bíblica. O acesso pessoal à palavra bíblica foi a chave libertadora para ele próprio. A palavra de Deus testemunhada na Bíblia revelou-se como sacramental e foi este conhecimento que ele quis transmitir para que a igreja corrigisse os erros da justificação pelas obras, da exteriorização da piedade e do declínio moral do clero. Luther quis partilhar esta Boa Nova com todos os batizados e deu o lugar central à Sagrada Escritura na vida da Igreja como no cristão individual.

UMA VERDADEIRA DEMOCRATIZAÇÃO DO ACESSO A PALAVRA DE DEUS.

Desta procura de partilha da Boa Nova resultou a tradução da Bíblia em Alemão, bem como as homilias pregadas na língua do povo e a difusão do ensino escolar, criando até a primeira escola para meninas em 1529 ao cuidado da professora Senhora von Staupitz.

A supremacia da fé tornou-se em pedagogia da fé. E esta pedagogia da fé mudou as missas, levou a catequese, entrou nas famílias, na arte e na música.

A pedagogia da fé cristã incentivou o cristão comum a refletir sobre aquilo em que acreditava. Uma síntese de acreditar e pensar que leva a uma cultura religiosa da sociedade, negando uma religiosidade popular irrefletida.

E quem pensa pela própria cabeça também discorda de vez em quando. Daí resultou a alcunha “ protestante” atribuída aos reformistas.

No ano 1529 o Imperador Carlos V chamou os príncipes romanistas e reformistas para a dieta de Espira. Os príncipes pro-Reforma protestaram com coragem contra o Imperador e o Papa, colocando o poder da consciência acima do magistrado e a autoridade da Palavra de Deus acima da igreja visível.

Foi a partir desta data que, entre outras consequências, os evangélicos foram vistos como dissidentes e até hereges, passaram a ser chamados pelos romanistas “os protestantes“ - *Nomen est omen* - assim reduzidos ao nome dos Não e Contras, os reformistas foram aparentemente derrubados da sua intenção nobre de renovar a vida cristã com os valores bíblicos.

Mas a igreja da Reforma tem um momento protestante, no sentido do latim *protestare* que significa dar testemunho. A igreja como comunidade dos fiéis é testemunha da fé cristã com as suas implicações éticas e tem de atuar como tal, pois ela é evangélica e protestante.

A atitude corajosa do protesto inédito de consciência de Luther preparou o caminho para um novo valor ético da sociedade: a tolerância religiosa na paz religiosa de Augsburg (1555) mas sempre com a premissa *cuius regio, eius religio*.

O protesto resultou, mas ficou a alcunha que depois no espaço anglo-americano tornou-se designação oficial e não-injurosa. No espaço da língua alemão chamamo-nos Igreja Evangélica-luterana e não protestante.

ECCLESIA SEMPRE REFORMANDO

A Igreja tem de ficar em permanente re-formação e reorientação pela palavra bíblica.

Luther entendeu a igreja visível em permanente renovação e não numa existência fixa porque é a fé como dinâmica divina que determina o seu percurso.

Como cada caminhada começa com o primeiro pequeno passo, assim começou a Reforma Luterana no dia 31 de Outubro de 1517, com uma simples afixação das 95 teses do monge agostiniano Dr.Martinus, Martin Luther, ao portão da Igreja de Wittenberg, Saxónia. 95 Teses contra a aplicação e o comércio lucrativo das indulgências da sua Santa Igreja Católica.

A data e o local entraram na memória coletiva dos alemães e do Protestantismo em geral, mas sem referência nenhuma do próprio Luther. Uma simples crítica interna a prática existente de angariar fundos em troca de perdão divino. Mas as teses encontraram na nova tecnologia da imprensa de Gutenberg uma divulgação nunca dantes vista. Mais tarde, o famoso pintor Lucas Cranach retratou nos seus valiosos quadros o novo conteúdo teológico de Luther. E quando imprensa e arte se juntam pela mesma causa, atinge-se uma mega expansão.

Em curto tempo as homilias, os tratados, os ensaios, os hinos e as polémicas do Dr.Martinus em linguagem metafórica, persistente e voluminosa conseguiram chegar tanto às pessoas instruídas como ao povo comum. A sua finalidade era de libertar do pó dos séculos a verdade absoluta do evangelho. Luther é reconhecido como génio da linguagem e com esta ferramenta poderosa e a sua persistência abalou o sistema hierárquico da Igreja e a autoridade política. Na reunião magna, ele enfrenta o Imperador nunca abdicando das 95 teses, proferindo a sua frase memorável e lapidar: “Aqui estou eu. Não posso fazer outra coisa. Que Deus me ajude!”

Não ouvimos uma simples frase! Ouvimos uma postura íntegra. A postura da consciência livre confiante em Deus.

Uma nota pessoal: esta postura de perseverança e ao mesmo tempo de humildade porque é somente enraizada na confiança em

Deus é o legado da Reforma servindo como fio condutor da Igreja no mundo contra medos e incertezas globais.

ENVOLVIMENTO CULTURAL

A força elementar das 95 teses se pode somente compreender através da mentalidade do homem no fim da Idade Média que viveu na preocupação permanente da salvação da sua alma, do último juízo e da misericórdia de Deus. A vida humana estava sempre colocada em relação a Deus.

Uma preocupação transcendente que tem muito pouco a ver com as preocupações do século XXI da aparência, do bem-estar e da realização pessoal. A questão fundamental de Luther: - como posso ter um Deus misericordioso? - caiu em terreno fértil de disputa para depois se desenvolver em movimento reformista e mais tarde numa igreja nova no meio de uma sociedade mais participativa.

O terreno estava preparado pelos seguintes fatores:

- A doutrina de São Agostinho (sec. IV) sobre a graça divina como base para a vida espiritual do monge agostiniano Martin Luther. A piedade mística era a fonte para a sua coragem de fé.
- A força emancipatória do Renascimento ao alcance de uma autoafirmação do Homem enquanto individuo
- Os descobrimentos de novas terras e culturas
- A introdução da nova tecnologia da imprensa
- O poder económico das cidades comerciais como por exemplo Augsburg para organizarem um aparelho financeiro de sucesso e uma administração com capacidade autónoma.
- Princípio de um sistema financeiro internacional
- Os avanços do Império Otomano em grande escala na Europa e o perigo da ocupação de Viena pelo Sultão Suleiman criaram um cenário de castigo de Deus que exigia uma renovação da Cristandade.

Por um lado, uma Europa de grandes avanços e por outro lado, de grandes perigos, constituíram o pano de fundo para a grande adesão ao inédito protesto de consciência de Luther.

E pela primeira vez na história articulou-se manifestamente a opinião pública, conceito da modernidade.

A singularidade da Reforma afirma-se na profunda interiorização da fé cristã que ao mesmo tempo chama para a sua expansão reformuladora, plural e cultural na sociedade.

CONCLUSÃO

A autenticidade da Igreja Cristã exige além da pregação transmissão de sinais visíveis de esperança, paz e perdão para um entendimento mútuo e honesto, caminhos que nos transportam da diferença categórica para o consenso dialogante.

Um sinal fundamental da credibilidade cristã que abriria uma nova era na vivência da Igreja Cristã na sua essência de partilha, seria o gesto reconciliador da sua Santidade Papa Francisco de conceder aos fiéis da Igreja da Reforma a comunhão da eucaristia.

Não devíamos ter de esperar mais 500 anos para derrubar muros de tempos passados que separam o que pertence junto em palavra e sacramento. Não se fala aqui de uma reintegração mas antes de uma unidade na diversidade.

PROVOCAÇÕES À FÉ

DO CONFRONTO AO DIÁLOGO

FÉ E RAZÃO EM CLEMENTE DE ALEXANDRIA

Fr. José Manuel Correia Fernandes, op

O estudo de autores como Ireneu de Lyon, Clemente de Alexandria ou Orígenes coloca em destaque a diferença entre uma tradição catequética comum e uma especulação mais avançada. Esta distinção não é tema novo. Já na carta aos Hebreus opõem-se “os primeiros elementos dos oráculos de Deus” e “a palavra de perfeição” referente “às coisas mais difíceis” (5,11-12). O judeu-cristianismo conheceu toda uma especulação pela qual se prolongava no cristianismo a gnose dos apocalipses judeus. Santo Ireneu, ao mesmo tempo que afirmava a unidade da fé, expunha que nela acontecem diferenças referentes não à substância da doutrina, mas à uma maior inteligência desta. E coloca alguns exemplos destas doutrinas mais difíceis: a queda dos anjos e o pecado original (Adv. Haer. I,10,3). Há em tudo isto um prolongamento da gnose judeo-cristã.

Não será o encontro entre o Evangelho e o helenismo o que suscitará a teologia, como queria Harnack. A teologia não é uma helenização do cristianismo. Mas o encontro com a filosofia grega colocará o cristão perante um problema distinto do que lhe colocava as especulações apocalípticas, concretamente o da utilização das técnicas da filosofia grega para a elaboração do dogma cristão¹. Clemente de Alexandria será o primeiro a abordar de forma sistemática esta questão. Nele centramos o nosso estudo. Isto não significa que o problema não fosse abordado anteriormente. Justino

1 Cf. John J. Collins, *A Imaginação Apocalíptica. Uma Introdução À Literatura Apocalíptica Judaica*, Paulus, São Paulo 2010, 365-396.

e Taciano já utilizaram o vocabulário da filosofia grega, mas até Clemente não se toma consciência de tudo o que significa esta utilização.

Esta utilização da filosofia não deixou de provocar desconfianças entre os cristãos. Clemente conheceu adversários deste tipo. Escreveu precisamente para justificar a sua atitude. Esta desconfiança “pode proceder da cobardia de alguns que temem sentir-se perturbados na sua fé e preferem tapar os ouvidos para não escutarem as sirenes” (Strom., VI,11,89,1). Os cristãos no seu conjunto “temem a filosofia grega como as crianças ao bicho-papão, com medo de que as leve. Se a nossa fé – não digo já a nossa gnose – é tal que pode ser destruída pela persuasão dos discursos, que seja destruída, pois ficará provado que não possuímos a verdade” (Strom., VI,10,80,5-81,1). A dificuldade podia ser real, como demonstraram alguns exemplos. Em qualquer caso, não afeta o problema de fundo.

Outros estimam que a filosofia é inútil: “Estou ao corrente do que proclamam alguns detratores ignorantes, os que dizem que há que limitar-se às coisas necessárias e que concernem à fé e passar por alto as coisas extravagantes e supérfluas que nos fadigam inutilmente e nos distraem em ocupações que em nada dizem respeito à fé, e acrescentam que a filosofia foi introduzida na existência por algum maligno criador para fazer mal aos homens” (Strom. I,1,18,3). Clemente, por estas palavras, dá conta da existência de um grupo que condena a filosofia como estranha à fé e essencialmente maligna.

Por fim, identifica uma outra corrente que considera a atividade humana inútil porque a perfeição vem da fé. Nela pensa Clemente quando escreve que “alguns, crendo-se dotados de todos os dons, julgam bom não se aproximar para nada da filosofia, da dialética, nem sequer instruir-se na física, mas que reclamam unicamente a fé só e pura” (Strom., I,9,43,1). Estes são os adversários aos que Clemente presta maior atenção. Condená-los-á no seu desconhecimento da Lei de Deus que opera a fé em nós e que quer que cooperemos na sua obra com o nosso esforço humano.

A isto responde Clemente assentando em primeiro lugar os limites dos contributos da filosofia. Reconhece que depois da vinda de Cristo já não tem a mesma importância. Antes era o único caminho de

salvação para os pagãos, mas depois o caminho de salvação é a fé. A fé, portanto, é o único necessário, e Deus apenas quer a fé por si mesma; a filosofia é unicamente útil; é querida secundariamente (Strom., I,3,28,2). A prova é que se pode prescindir da filosofia, “já que quase todos, sem a cultura e a filosofia grega, e alguns até sem conhecer as letras, impulsionados pela divina e bárbara filosofia, recebemos em potência o logos sobre Deus pela fé, instruídos pela mesma Sabedoria” (Strom., I,20,99,1).

É este um primeiro ponto fundamental. A fé dá acesso à verdade, à qual a filosofia não era capaz de chegar por si só. E isto porque a fé é o conhecimento oferecido pelo próprio Deus. Só o Filho conhece a verdade e só ele a revela. Não é possível conhecê-la se não por ele, e quando se chega a conhecê-la, já se sabe tudo quanto há que saber: “o ensinamento de Cristo é suficiente e exaustivo” (Strom., I,20,100,1). Nada poder-se-á acrescentar. Depois de Cristo, já nada mais há que fazer neste sentido. Neste ponto Clemente nada acrescenta ao que já terá sido dito por Tertuliano.

Mas tudo isto refere-se ao juízo que tenhamos de formular sobre a filosofia grega na sua importância histórica e como conjunto de doutrinas. O termo filosofia pode tanto designar a cultura filosófica, o conjunto de disciplinas referentes ao exercício correto do pensamento, algo que forma parte da “Paideia”. À filosofia assim entendida Clemente concede uma incumbência própria, certamente subordinada, mas real, inclusive para o cristão. Em última instância trata-se unicamente de um caso particular do problema geral, do valor que a cultura possui. Perante esta questão, Clemente adota uma postura absolutamente positiva. É o primeiro autor cristão que reivindicou para o cristianismo o legado da cultura antiga. Digo o primeiro entre os cristãos porque neste tema precedeu-o Filão de Alexandria, ao qual Clemente se refere expressamente (Strom., I,5,30,1-32,3).

Clemente dedicou a esta questão uma parte do sexto *Stroma*: “Quantos se exercem na gnose devem tomar de cada disciplina o que convém à verdade” (Strom. VI,10,80,1). Clemente examina sucessivamente a música, a aritmética, a geometria e a astronomia. Não é o momento de analisar o lugar que se confere a cada uma

destas disciplinas. Unicamente menciono que Clemente acrescenta-lhes a dialética, que é “baluarte contra os sofismas” (Strom., VI,10,81,1): com efeito, a causa de todo o erro é o não saber distinguir bem (Strom., VI10,82,1). “Como não seria útil distinguir nos Testamentos as expressões ambíguas e as homonímias?” (Strom., I,8,44,3). Todas essas ciências, por conseguinte, servirão de ajuda para uma melhor inteligência da Escritura.

Isto é certo em relação ao conjunto da filosofia. Clemente refere vários exemplos da utilidade que pode ter. Em primeiro lugar, “mesmo supondo que a filosofia fosse inútil, ao menos seria útil estabelecer essa inutilidade” (Strom., I,1,19,1), e isto é já filosofar. O tema alude a uma passagem célebre do *Protréptico* de Aristóteles, que também utilizará Santo Agostinho, através do *Hortencius* de Cícero. Clemente refere-se ainda mais explicitamente quando diz: “Há que filosofar para saber se é necessário filosofar, e inclusive se há que abster-se de filosofar, com efeito, não seria correto condenar algo antes de o conhecer. Por conseguinte, há que filosofar” (Strom., VI18,152,5). Em segundo lugar, “não se pode refutar a filosofia dos gregos mediante uma simples exposição, sem chegar ao mesmo tempo a desvela-la em pormenor até a conhecer em profundidade” (Strom., I,2,19,2). Isto é ainda mais importante e diz respeito à refutação dos erros dos filósofos. Em terceiro lugar, a filosofia contribui para apresentar a fé de forma atrativa: “A cultura geral vem em ajuda de quem propõe os dogmas mais importantes à convicção dos ouvintes e, engendrando a admiração dos catecúmenos, conduz à verdade” (Strom., I,2,19,4). Segundo indica Clemente, trata-se de uma psicagogia legítima pela qual se demonstra aos homens cultos que os cristãos não recusam a filosofia, “um dom que também foi concedido aos gregos”, mas que se se usa para arroupar com ela a fé, como se de um vestido se tratara, a convertem numa ajuda para a sua demonstração.” (Strom., I,2,20,2). Esta passagem é fundamental por mostrar através da utilização dos modos de expressão helenística um propósito consciente de Clemente. “Para os que se dedicam a escrever ou são enviados a transmitir a palavra, toda a cultura (paideia) é útil e em particular a leitura das Escrituras do Senhor

necessária para a demonstração das coisas ditas, sobretudo se os ouvintes receberam a cultura grega” (Strom., VI,11,91,5).

Por outra parte, a filosofia serve para precisar o conteúdo da fé e evitar a heresia. Clemente já o tinha dito antes. O dado da fé tem que ser interpretado: “O esclarecimento coopera na transmissão da verdade e a dialética ajuda a não cair nas heresias que aparecem” (cf. Strom., I,6,33). Naturalmente o ensinamento do Salvador é total e suficiente, visto que é poder e sabedoria de Deus. Ao acrescentar-se a filosofia grega “não torna mais forte a verdade, mas ao tornar impossível o ataque da sofisma contra ela e ao recusar os ataques insidiosos contra a verdade, pode ser considerada com justiça sebe e muro da vinha” (Strom., I,20,100,1). Aqui estamos certamente no nó da questão. A dialética é um instrumento poderoso para precisar o conteúdo da revelação, que a coloca ao abrigo dos ataques externos e dos erros internos. E é preciso reconhecer que Tertuliano, que tantas denúncias lançou contra a dialética, a utilizou como ninguém para defender a Trindade frente os ataques de Práxeas.

Outro aspeto é que a comparação com a filosofia ajuda a explicitar a fé: “Certamente, o contraste das doutrinas provoca pela sua própria oposição a procura da verdade, de onde se gera a gnose, não porque se adote a filosofia como elemento essencial, mas por causa do fruto que se obterá da gnose, que nos ajuda a alcançar uma certeza firme da apreensão da verdade ao adquirir a ciência do que antes apenas era uma suposição” (Strom., I,2,20,3). Aqui se esclarece o pensamento de Clemente: a filosofia não ocupa o lugar da fé, mas a fé, que é conhecimento verdadeiro, assume um carácter mais científico em virtude da demonstração e converte-se assim em gnose.

A filosofia, junto com as demais formas de cultura, pode, portanto, ser útil, inclusive depois de recebida a fé, a título de disciplina anexa a esta. Este é um dos aspetos sob os quais subsiste. Note-se que se entende a filosofia no sentido das disciplinas racionais que formam parte da Paideia. Mas há mais, e trata-se de algo que confere a Clemente uma importância absolutamente particular. A filosofia, no sentido em que é entendida por Clemente, é um aperfeiçoamento da cultura que permite alcançar os princípios supremos do universo

mediante um conhecimento científico. Opõe-se ao conhecimento comum pelo caráter científico. É o saber racional, que constitui a filosofia no sentido aristotélico do termo e que reconhecerá a filosofia medieval como constitutivo de um saber autónomo.

Clemente retém este aspeto da filosofia, mas transporta-o para o mundo da fé, com a ideia de estabelecer junto à fé comum uma fé mais científica, mais rigorosa, isto é, uma teologia. Isto não quer dizer que utilize a demonstração racional ao serviço do dogma. Como já observaram acertadamente outros investigadores, em Clemente não aparece o equivalente das nossas conclusões teológicas². No seu sentir, a fé possui não só os seus princípios próprios, mas também os seus modos particulares de demonstração. Mas concebe este passo da fé simples à fé reflexiva ou gnose de forma paralela ao processo que acontece entre a opinião e a ciência na filosofia e utiliza o vocabulário filosófico para expressá-lo. Clemente vem a ser em certo sentido o fundador da teologia. Como dissemos anteriormente, no judeu-cristianismo existia já o conceito de um conhecimento superior ou gnose. Expressava-se através das categorias da apocalíptica. Clemente conhece esta gnose. Mas pode-se dizer que é também o primeiro a transportar, na sua procura da inteligência da fé, o vocabulário e o espírito do conhecimento filosófico. Mas isto é tão somente a adoção de um método novo, embora pareça que tenha sido precedido pelos gnósticos valentinianos. O jesuíta António Orbe mostrou com quanta habilidade estes manejavam as categorias de Aristóteles.

A filosofia, no sentido em que aqui a entendemos, é, portanto, o conjunto das disciplinas racionais que permitem passar do conhecimento vulgar ao conhecimento científico, tal como eram ensinadas nas escolas. Podemos saber em primeiro lugar como era esta filosofia na época em que nos situamos? Clemente poupou-nos a pesquisa dessas fontes. Com efeito, no oitavo *Stroma* oferece-nos uma exposição desta filosofia escolar, por sua vez a comparação com o resto dos *Stromata* mostra claramente que se inspira nestes ambientes e que se apropria dos seus dados. Clemente observa

2 Cf. Joseph Moingt, *La gnose de Clément d'Alexandrie dans ses rapports avec la foi et la philosophie*, in *Recherches de science religieuse* 37 (1950) 543.

repetidas vezes que o que diz é o ensinamento comum dos filósofos. Esta filosofia escolar caracteriza-se por misturar um fundo platónico com um vocabulário estoico e alguns dados técnicos aristotélicos.

Clemente dá provas de um grande ecletismo que está em total acordo com os seus objetivos. “Chamo filosofia não ao estoicismo ou ao platonismo ou ao epicurismo ou ao aristotelismo, mas a tudo o que de bom foi dito por cada escola: a esta seleção chamo eu filosofia” (Strom., I,6,37,6). Fica assim bem definido o método de Clemente. Toma de cada autor, incluídos os epicuristas, o que lhe convém, sem preocupar-se muito da coerência ou da fidelidade ao pensamento dos autores que utiliza. A filosofia não lhe interessa em quanto tal, mas tão somente na medida em que apresenta analogias capazes de permitir-lhe compreender o que é a fé. Daí que resulte praticamente impossível traçar um quadro sistemático dos sentidos que confere a um termo, que nele adquire ressonâncias diversas conforme os contextos. Isto não quer dizer que o seu pensamento não seja coerente. O que acontece é que as expressões filosóficas são empregues sem coerência.

Podemos agora entender a transposição que Clemente faz do vocabulário filosófico para as questões da fé e da gnose. O ponto de partida é a investigação, a indagação. Mas se na origem da filosofia há uma investigação, esta procura vale também para o cristão. Clemente para confirmar esta ideia refere Mt 7,7: “O Verbo não quer que o crente permaneça inerte em relação com a verdade e, numa palavra, preguiçoso; com efeito, foi dito: Procurai e encontrareis” (Strom., I,1051,4). É significativo que Clemente cita novamente este versículo no começo do oitavo Stroma e comenta-o dizendo: “Ao que chama abre-se-lhe o que foi procurado, o dom da gnose oferecido por Deus de forma compreensiva por meio da investigação intelectual que ilumina realmente” (Strom., VIII,1,1,2; cf. V,1,11,1).

Esta investigação não significa que o crente ainda não tenha encontrado nada. Em relação com a filosofia como sabedoria dos gregos, a fé é já encontro. “A filosofia é procura, a fé encontro com o Filho” (Strom., I,20,97,2). Mas dentro da fé há ainda uma procura que é inteligência da própria fé. Aí está a verdadeira filosofia, que

é a gnose. “Digamos numa palavra que a filosofia consiste numa investigação sobre a verdade da natureza das coisas, sendo esta verdade aquela de que o próprio Senhor disse: Eu sou a Verdade” (Strom., I,5,32,4). Assim a verdade oferece-se na fé. Esta verdade é Cristo e já não há nada mais que “procurar”. É preciso, no entanto, compreender esta verdade já sabida: “A busca unida à fé constrói sobre o fundamento da fé a gnose majestosa da Verdade” (Strom., V,1,5,2).

É certo que a fé é suficiente para a salvação. Mas não o é menos que é muito melhor compreender o que se crê: “Da mesma forma que dizemos que, ainda sem conhecer as letras, é possível ser cristão, também afirmamos que não é possível, com a falta de instrução, compreender o que se diz na fé”. A gnose é simplesmente a própria dinâmica da fé que procura compreender o seu objeto que é Cristo.

Esta procura não apenas está permitida, como inclusivamente é um dever e isto é o ideal de Clemente, é o sentido de toda a sua obra. Esta ideia é que a cultura é um dever, o que significa que transfere ao cristianismo o ideal da Paideia (da educação, da cultura). Clemente quer um cristão culto, mas a cultura que aprecia não é em primeiro lugar a assimilação da cultura helenística, mas o desenvolvimento da fé na gnose. É uma transposição da paideia grega ao ideal da perfeição cristã, não uma cópia artificial desta paideia. Pode-se afirmar que Clemente adota perante a cultura helenística do seu tempo exatamente a mesma atitude que os sábios de Israel perante a cultura das cortes orientais que transformaram no ideal da sabedoria (sofía): Clemente transfere a filosofia para o ideal cristão.

Clemente põe como exemplo as disposições morais. Os homens estão melhor ou pior dotados naturalmente, mas acontece que homens bem dotados comportam-se mal por negligência e que homens menos bem dotados, em virtude de uma educação apropriada, se convertem em pessoas honradas: “Não por natureza, mas por educação se chega a ser homem honrado” (Strom., I,6,34,1).

Por outra parte, o dever de cultivar a fé enlaça em Clemente com outro princípio fundamental, o da sinergia, isto é, segundo Clemente, é Deus o que opera e o homem coopera. Recorde-se

que a propósito de Mt 7,7 escreveu: “O Verbo não quer que o crente permaneça inerte. Assim, os que aspiram a ficar na pura fé quiseram, sem ter cuidado em absoluto da vinha, recolher as suas uvas quanto antes (Strom., I,9,43,1-2). Foi Deus quem plantou a vinha, que é a fé; mas o homem está obrigado a cultivá-la. Clemente sente predileção por esta imagem da vinha e recorda que a dialética é útil para protegê-la como um muro. Mas isto não é suficiente, há pois que cultivá-la para que frutifiquem os frutos da gnose.

Note-se que, para Clemente, gnose designa a verdadeira ciência, a de Cristo que é a verdade: “A gnose é a ciência do próprio ser” (Strom., II,16,76,3). Assim a gnose apresenta o carácter essencial da ciência que é a solidez. A solidez da ciência em contraste com incerteza da opinião e que fundamenta na razão o que sem esta seria unicamente uma hipótese.

Isto leva-nos a uma última questão. A gnose é uma ciência, isto é, um conhecimento seguro resultante de uma demonstração. O ponto de partida desta demonstração é a Escritura, mas a Escritura não é objeto de demonstração, mas sim de fé. Que valor tem esta fé da qual depende toda demonstração? Aqui Clemente refere o último elemento da lógica. A demonstração não pode prosseguir até ao infinito e que num determinado momento tem que apoiar-se em princípios indemonstráveis. Estes princípios são as evidências primeiras, sensíveis ou inteligíveis. Clemente esforçar-se-á por provar que, na demonstração cristã, o lugar dos princípios primeiros ocupa-o a Escritura. E por isso mesmo demonstrará que a filosofia por sua vez considera que a fé pode constituir o fundamento da demonstração sob as suas mais elevadas formas.

A fé é o fundamento da verdadeira filosofia, pois é o ponto de partida verdadeiro ao estar fundada sobre a própria autoridade de Deus, de onde pode partir uma demonstração segura que conduzirá à verdadeira ciência. É no cristianismo, por tanto, onde se realiza a ciência verdadeira, isto é, a que se apoia num fundamento inquebrantável. Toda a ciência procede com efeito de uma demonstração a partir de princípios indemonstráveis. Na realidade, o fundamento da demonstração será sempre a autoridade do Logos, superior a toda demonstração racional. É precisamente o

estudo das Escrituras o que conduz a uma convicção mais forte e verdadeiramente científica: “Não nos apoiamos sobre um testemunho humano, mas que cremos no que se procura, apoiados na palavra do Senhor, que é uma garantia superior a toda demonstração” (Strom., VII,16,95,8).

A demonstração passa a ser desta forma o desdobramento do dado da fé e a diferença entre o crente e o gnóstico assenta num conhecimento mais perfeito da Escritura que permite aprofundar no que já era conhecido e fortalecer o que já era certo. Pois o conteúdo da gnose é o mesmo que o da fé, isto é, a autoridade do Logos.

Assim se explicam as numerosas expressões em que Clemente sublinha esta unidade da fé e da gnose. A gnose pode ser chamada de fé, pois não é outra coisa que o desdobramento da fé; também a fé pode ser chamada gnose, pois vem a ser como o esboço da gnose. “Não há fé sem gnose, nem gnose sem fé” (Strom., VI,1,3). E numa fórmula mais desenvolvida: “A fé, pois, vem a ser, por dizê-lo assim, uma gnose abreviada dos princípios, enquanto que a gnose é uma demonstração sólida e firme do que foi captado pela fé, construído sobre a fé pelo ensinamento do Senhor com vistas ao imóvel e que procura a captação com ciência” (Strom., VII,10,57,3).

Em poucas palavras, a fé expressa sobretudo o aspeto do sujeito e a gnose o do objeto. No princípio predomina a fé, apoiada na autoridade do Logos; ao final impõe-se o conhecimento fundado na demonstração. Esta demonstração consiste na intervenção da dialética. Mas os primeiros princípios desta dialética são revelados. Não há outros argumentos além da Escritura. A demonstração consiste na apresentação de uns textos convergentes da Escritura, cuja convergência suscita a certeza. Clemente mostra-se neste aspeto fiel à tradição. Ireneu, na sua obra Demonstração da pregação apostólica não conhece nenhum outro argumento. Mas o uso da dialética confere maior rigor a esta demonstração. Constitui o contributo principal de Clemente, de desta forma abriu caminhos fecundos à teologia. Orígenes vai mergulhar por estes mesmos caminhos, mas ao assumir da filosofia não apenas um método, mas também um conteúdo, dará à sua teologia um percurso perigoso, mas isto é assunto para outros Setembros.

BIBLIOGRAFIA

- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata I. Cultura y Religión*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1996.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1998.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2003.
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata VI-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*, Introducción, traducción y notas de Marcelo Merino Rodríguez, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 2005.

APRESENTAÇÃO DO LIVRO ESPIRITUALIDADE DOMINICANA O CARISMA E A MISSÃO DA ORDEM DOS PREGADORES¹

Fr. José Manuel Correia Fernandes, op

O livro que hoje temos o prazer de apresentar “Espiritualidade Dominicana - O carisma e a missão da Ordem dos Pregadores” da autoria do frei Felicísimo Martínez Díez, integrado na coleção “Biblioteca Dominicana” das Edições Tenacitas², é tradução do original espanhol publicado em 1995.

O meu primeiro contacto vem dessa data, quando leitura recomendada no tempo de noviciado.

Recordo de então o sentimento que me ficou de novidade, clareza e perspicácia. Passados estes vinte anos (o que são vinte anos, comparados com oitocentos!...), ao retornar ao texto, qual regresso à fonte de águas refrescantes, sinto com mais acuidade a força da sua novidade, como se o tempo não tivesse passado. As interpelações, os desafios, as provocações, continuam profundamente actuais.

A obra, composta em nove capítulos, recolhe cinco conferências e três artigos que o autor, nos finais dos anos 80 e princípio dos 90, realizou em Espanha e Venezuela.

A sequência dos capítulos obedece a uma lógica, que por si, nos ajuda a compreender do que se trata quando falamos de Espiritualidade Dominicana.

1 Apresentação realizada no Convento Nossa Senhora do Rosário em Fátima por ocasião da abertura do Ano Jubilar da Ordem a 7 de novembro de 2015. Por questões de espaço não se publica a sua totalidade.

2 Coimbra 2015.

Começamos por São Domingos, pelos traços da sua vida, que configuram a base e sustentação da nossa espiritualidade.

A espiritualidade de São Domingos é, sem mais, uma *espiritualidade cristã*, isto é, uma espiritualidade do seguimento de Jesus. Esta é uma “trave mestra” no sentir e no viver de Domingos e, no fundo, para todo e qualquer discípulo de Jesus. A perfeição cristã assenta nesta verdade, neste seguimento consciente e livre. E este seguimento exige uma *espiritualidade de encarnação*. Uma espiritualidade que reúne oração e missão, celebração e apostolado. Uma espiritualidade que não é *fuga mundi*, mas que se insere no mundo e assume a história como lugar de redenção.

Esta experiência teocêntrica, revela-se em Domingos como *espiritualidade cristocêntrica*. “Não é uma espiritualidade aprendida nos livros ou na mera meditação monástica. É uma espiritualidade aprendida e praticada no contacto com a humanidade sofredora.” (p. 27) O contacto com o sofrimento humano é a fonte desta espiritualidade cristocêntrica, porque o rosto sofredor de Cristo se conhece a partir das angústias e padecimentos dos nossos contemporâneos.

Sugestivo para nós é a harmonia que encontramos entre a acção e a contemplação a partir da vida de Domingos, qual incansável apóstolo. Porque, como refere Felicísimo Martínez, “a experiência contemplativa permite ao apóstolo criar uma distância prudente do imediato para ver com clareza os planos de Deus sobre a humanidade. É este o significado dos momentos fortes de oração e de celebração litúrgica na vida de Domingos. O activismo não é a fórmula ideal do ministério apostólico. A acção apostólica só tem verdadeiro carácter evangélico quando é sustentada pela experiência contemplativa. A contemplação do mistério de Cristo é a fonte de anúncio desse mistério. E o anúncio do mistério de Cristo remete de novo para a experiência contemplativa.” (p. 31)

A contemplação, como experiência de Deus, é o sustentáculo de toda a missão, o suporte da *espiritualidade de evangelização*, pois esta se condensa no anúncio e na pregação carismática, e na vida de Domingos, bem como no seu projecto fundacional, tudo está orientado para a pregação. “Esta finalidade – defende o autor – inspira e configura todos os componentes da vida dominicana:

a oração e a liturgia, o estudo, a vida comunitária, a pobreza e a ascese, as observâncias regulares e inclusivamente a dispensa...”(p. 31). Tudo ao serviço da pregação.

O ministério apostólico de Domingos está centrado na pregação, no anúncio explícito da Palavra. E, como bem destaca o fr. Felicísimo, “esta foi uma das instituições (intuições) proféticas mais relevantes na vida de Domingos e no seu projecto fundacional. O anúncio do querigma é o primeiro passo para a construção da comunidade cristã [...]. A evangelização é também o ponto de partida obrigatório para toda a renovação da comunidade cristã.” (p. 32).

A espiritualidade que aqui se advoga orienta para o papel insubstituível da comunidade fraterna na pregação, ou seja, “a pregação dominicana é uma pregação a partir da comunidade, sustentada pela comunidade. A vida comunitária é uma prática dos valores evangélicos.” (p. 35) Por esta razão, as primeiras comunidades dominicanas alcançaram a designação de *domus praedicationis*, casas de pregação.

Um dos traços que na reflexão do nosso autor ganha destaque e que configura o radicalismo evangélico é o da pobreza. A pobreza evangélica é fonte e expressão de toda a espiritualidade autenticamente cristã. Domingos adopta a mendicância como forma específica de viver a pobreza evangélica. E esta assume um carácter essencialmente apostólico, pelo seu valor testemunhal. No sentir do Fr. Felicísimo, “a pobreza dominicana é a credencial dos pregadores do Evangelho. A palavra do apóstolo só é credível se estiver alicerçada na sua pobreza evangélica e na da comunidade apostólica. O Evangelho só é fiável se for pregado a partir de uma vida radicalmente evangélica.” (p. 41)

Parece claro ao nosso autor que a renovação da vida religiosa no seu todo (não apenas dominicana) passará indubitavelmente pela experiência comunitária e a pobreza evangélica (cf. p. 42).

Neste sentido, defende fr. Felicísimo, “fala-se hoje também da vida religiosa como uma ‘parábola’. E o próprio estilo de vida deve ser uma interpelação a toda a comunidade cristã, uma memória perigosa, uma terapia de choque, uma recordação provocadora da vocação universal de todos os cristãos ao seguimento de Jesus,

e, sobretudo, uma afirmação clara do que é essencial, que é a comunidade e a pobreza para o seguimento radical de Jesus.” (p. 42)

Domingos não apenas reaviva o ministério da pregação, como lhe confere um novo estilo. Uma pregação que não se baseia na autoridade hierárquica do pregador, mas sim na sua autoridade carismática. Explica Felicísimo: “A pregação que Domingos quer para si e para as suas comunidades é uma pregação carismática, quer dizer, uma pregação amparada pela acção do Espírito, pela força da Palavra e pela vida evangélica do pregador ou da comunidade pregadora. É, em definitivo, uma pregação enraizada na identidade carismática da vida religiosa.” E continua o nosso irmão: “Esta harmonização da identidade carismática e da missão profética no projecto fundacional de Domingos ilumina hoje a natureza e a missão da vida religiosa.” (p. 43)

Há um aspecto que Felicísimo, reconhecendo a sua provocação, considera importante na vida de Domingos e no seu projecto fundacional. Trata-se da *inserção*. É certo que o termo em si não existiria no tempo de São Domingos, mas, citando o nosso autor, “há motivos suficientes para pensar que Domingos se ocupou da inserção antes da palavra ser inventada.” (p. 45) E porquê? Porque Domingos procurou, com insistência, as fronteiras. As fronteiras que as heresias ou paganismos representavam para a Igreja; as fronteiras que as cidades e as universidades suscitavam como coisas novas.

“A inserção, diz Felicísimo, por mais que isso nos custe e apesar das nossas resistências pessoais e institucionais, é hoje um desafio para a refundação da vida religiosa. Tem uma importância grande para a identidade carismática e para a missão profética da vida religiosa.” E continua o nosso autor desafiando-nos: “é próprio do profeta distinguir o que está a morrer ou já morreu do que está nascendo ou pronto a nascer. E a vida religiosa deveria ser perita nesta arte, pelas consequências que implica tê-la ou não a ter.” (p. 46)

Que a leitura desta obra “Espiritualidade Dominicana”, em boa hora publicada, contribua para a plena vivência desta celebração jubilar pelos oitocentos anos da confirmação da nossa Ordem e ofereça ao nosso olhar contemplativo um constante desejo da compaixão de Deus para a salvação do homem.