

CADERNOS

N.º 34 - 2017 - Ano XXII



Instituto São Tomás de Aquino

A paróquia tem futuro?

&

Conferências em Lisboa
de Frei Timothy Radcliffe

*Fr. José Manuel Fernandes • Fr. José Nunes
Alfredo Teixeira • Fr. Timothy Radcliffe*

CADERNOS

A PARÓQUIA TEM FUTURO? CONFERÊNCIAS EM LISBOA DE FR. TIMOTHY RADCLIFFE

ORIGEM E HISTÓRIA DA PARÓQUIA <i>Frei José Manuel Fernandes, op</i>	5
OS MOVIMENTOS ECLESIAIS SERÃO UMA ALTERNATIVA À PARÓQUIA? <i>Frei José Nunes, op</i>	21
A PARÓQUIA COMO «LUGAR»: ESTILOS DE VIDA PAROQUIAL <i>Alfredo Teixeira</i>	31
CARTA IUVENESCIT ECCLESIA (A IGREJA REJUVENESCE) <i>Congregação para a Doutrina da Fé</i>	45
COMO PODEMOS «CRIAR ESPAÇO» PARA AS CONSCIÊNCIAS DOS FIÉIS <i>Frei Timothy Radcliffe, op</i>	79
A SANTIDADE DO CORPO <i>Frei Timothy Radcliffe, op</i>	91

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 Nunes, 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

Este número dos Cadernos ISTA compõe-se de dois núcleos. O primeiro reporta-se às “Tardes de Setembro” de 2016, com o título «A paróquia tem futuro?». Ali se evidenciou a importância da instituição ‘paróquia’, muito a partir da afirmação do papa Francisco, na EG n.º 28: «A Paróquia não é uma estrutura caduca; precisamente porque possui uma grande plasticidade, pode assumir formas muito diferentes que requerem a docilidade e a criatividade do Pastor e da comunidade. Embora não seja certamente a única instituição evangelizadora, se for capaz de se reformar e se adaptar constantemente, continuará a ser a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e das suas filhas». Mas também ali se reflectiu sobre as limitações que muitos cristãos observam na *paróquia*, essencialmente porque ela não constitui, frequentemente, um espaço de experimentação comunitária. Tal facto, aliado a outras causas e circunstâncias, levou ao aparecimento de muitos movimentos eclesiais com propostas de vida em pequenas comunidades, e a sua importância e actualidade é tal que a Congregação para a Doutrina da Fé publicou recentemente um documento sobre o assunto (15-5-2016), o qual também incluímos nesta revista: «*Carta Iuvenescit Ecclesia (A Igreja rejuvenesce)*, aos Bispos da Igreja Católica, sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e missão da Igreja».

O segundo núcleo desta publicação é composto por duas excelentes e inéditas conferências do dominicano fr. Timothy Radcliffe, antigo Mestre Geral da Ordem dos Pregadores (dominicanos), actualmente membro do Conselho Pontifício para a Justiça e Paz, e mundialmente conhecido pelas suas intuições teológicas e extraordinários dotes de pregação. Tais conferências realizaram-se em Lisboa, no Convento de São Domingos, a 28 e 29

de Janeiro de 2017, numa organização conjunta do ISTA (Instituto São Tomás de Aquino) e do NSI (Movimento Nós Somos Igreja).

Fr. José Nunes, OP

ORIGEM E HISTÓRIA DA PARÓQUIA

Fr. José Manuel Fernandes, *op*

Segundo Casiano Floristán, teólogo espanhol falecido em janeiro de 2006, «a paróquia serviu para adaptar a acção pastoral da primitiva comunidade urbana às zonas rurais recentemente evangelizadas. Desde o início se considerou como Igreja local numa comunidade “extra muros” a cargo de um presbítero, diferentemente da diocese, Igreja local numa cidade a cargo de um bispo com o seu presbitério e os seus diáconos. Com o decorrer do tempo converteu-se numa instituição hierárquica – fiéis de um território com um pároco – e em centro popular de serviços religiosos, desde o nascimento de uma pessoa até à sua morte»¹.

A palavra «paróquia» procede do latim *parochia*, ou do grego *paroikía*, que significa «vizinhança», «residência comum». Por isso formam a *paroikía* os que «vivem juntos», ou «habitam no mesmo lugar»². Este é o sentido no grego profano. Já no grego bíblico da tradução dos Setenta, o termo *paroike/w* equivale a ser estrangeiro ou emigrante, peregrinar ou viver como um forasteiro num país, com certa garantia por parte da comunidade, mas sem direitos de cidadania. A Vulgata utiliza a palavra *peregrinari* para tradução deste verbo.

No Antigo Testamento a *paroikía* é a comunidade do povo de Deus que vive no estrangeiro sem direito a cidadania³. No Novo

1 Casiano FLORISTÁN, *Para compreender a Paróquia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1995, p. 11.

2 Cf. José San José PRISCO, *Derecho Parroquial. Guía canónica y pastoral*, Sígueme, Salamanca 2008, p. 31.

3 Cf. K. L. e M. A. SCHMIDT, *Paroikos, Paroikia, Paroikein*, in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1974, vol. IX, col.

Testamento encontra-se a palavra *pa/roikoj* com o mesmo significado que tem no Antigo Testamento. Segundo este sentido bíblico, a Igreja é *paroikía*, isto é, comunidade de crentes que se consideram estrangeiros («Portanto, já não sois estrangeiros nem imigrantes, mas sois concidadãos dos santos e membros da casa de Deus» Ef 2,19), de passagem («comportai-vos com temor durante o tempo da vossa peregrinação» 1Pe 1,17), emigrantes («Caríssimos, rogo-vos que, como estrangeiros e peregrinos, vos abstenhais dos desejos carnis, que combatem contra a alma» 1Pe 2,11), ou peregrinos («Foi na fé que todos eles morreram, sem terem obtido os bens prometidos, mas tendo-os somente visto e saudado de longe, confessando que eram estrangeiros e peregrinos sobre a terra» Heb 11,13). A imagem de sedentarismo, posteriormente adquirida pela paróquia, contrasta com a de itinerância. Em todo o caso, *paroikía* tem um duplo significado: peregrinar no estrangeiro e viver em vizinhança.

Nos finais do século I, escreve Vincenzo Bo, «depois da afirmação e consolidação progressiva do episcopado monárquico, não há hipótese de haver uma comunidade cristã, ainda que pequena, se não for congregada, dirigida e governada pelo bispo»⁴. Nos séculos II e III, a unidade pastoral era a *civitas* (cidade)⁵. A paróquia era, praticamente, o que hoje chamamos diocese, onde os presbíteros exerciam colegialmente o seu ministério junto do bispo, sem dividir o território em parcelas, enquanto o bispo, rodeado do seu presbitério ou equipa sacerdotal, tinha a responsabilidade total. Cada uma destas comunidades cristãs episcopais tinha autonomia própria no campo litúrgico e disciplinar, embora todas as comunidades estivessem unidas entre si pela fraternidade cristã ou a *koinwni/a*. A figura do bispo era fundamental, não apenas no aspeto religioso, mas também no civil. A partir de Constantino, o bispo desempenhava um papel importante na sociedade civil, especialmente na

793-830.

4 Vincenzo BO, *La parroquia, pasado y futuro. Análisis de una situación y líneas de solución*, Paulinas, Madrid 1978, p. 14.

5 Cf. Francisco Javier ARNOLD, *Hacia um teología de la parroquia*, in IDEM, *Mensaje de fé y comunidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 1962, pp. 110s.

administração da justiça. Para o povo era mais simples apelar para o bispo do que apelar para o imperador.

Por outro lado, devido ao grande número de cristãos que pouco a pouco foi começando a existir em Roma, a basílica lateranense (a basílica do Papa) era insuficiente para acolher toda a assembleia cristã na sua celebração eucarística. Alguns historiadores são da opinião que foi São Dâmaso (259-268) quem estabeleceu, pela primeira vez, as «paróquias circunscritas». Pouco a pouco, os diversos lugares de culto, com diferentes títulos, percorridos pelo Papa em determinados dias do ano como estações itinerantes, deram origem às paróquias. Com as estações manifestava-se a unidade da Igreja local. Os sacerdotes encarregados destas igrejas titulares faziam parte do presbitério do bispo. Começaram a ter liturgia própria a partir do século IV. Nesse tempo, o termo *paróquia* faz parte da linguagem administrativa da Igreja. Equivale ao que hoje chamamos *diocese*, palavra pouco usada eclesialmente, pelo seu significado político como província do império. A partir do século V, a *paróquia* designa a paróquia rural. As paróquias só muito mais tarde aparecem na cidade.

Fora das muralhas da cidade criaram-se igrejas paroquiais com uma certa independência da Igreja episcopal. Os centros de missão e catecumenado converteram-se em paróquias quando a evangelização começou a estender-se às zonas rurais. Em vez de se ramificar o centro episcopal urbano pelo campo, como em Itália e África, nas Gálias multiplicaram-se, desde o século V, os centros rurais culturais com um oratório «propter fatigationem familiae» para que os camponeses pudessem frequentar a Igreja. A paróquia surgiu, pois, quando um presbítero assumia a responsabilidade pastoral de uma zona do campo⁶. Estas comunidades cristãs paroquiais dependiam naturalmente da comunidade urbana episcopal. O batismo dos catecúmenos estava reservado ao bispo e era na cidade episcopal que se celebravam as grandes festas. Também só aí se realizava o regime penitencial. Os presbíteros pregavam e catequizavam com muitas limitações impostas pelo bispo. Na realidade, «o verdadeiro

6 Cf. Claude GEREST, *En los orígenes de la parroquia*, in M. BRION et al., *Las parroquias. Perspectivas de renovación*, Marova, Madrid 1979, p. 95.

responsável da comunidade cristã, ainda que residindo longe da igreja episcopal – afirma Vincenzo Bo – é o bispo, não o presbítero-pároco»⁷.

Recordemos que desde os séculos IV e V a palavra paróquia perdeu o seu sentido escatológico e significou a circunscrição menor a cargo de um presbítero. O termo *diocese*, sinónimo de província imperial, entendeu-se como circunscrição territorial maior a cargo de um bispo. O termo *paróquia* tardou, no entanto, a generalizar-se. Ordinariamente chamava-se *ecclesia* à circunscrição eclesiástica com sede episcopal e que incluía a comunidade e a assembleia litúrgica.

Na realidade, a transformação das comunidades territoriais não se fez repentinamente. Nos começos do século V erigiram-se nos diversos bairros das grandes cidades, como Roma, edifícios para o culto (*tituli*) com o objetivo de facilitar aos fiéis a participação na liturgia⁸. Fruto de doações particulares, estes *títulos* constavam de uma sala de reuniões, um batistério, um armazém para as ajudas caritativas e uma residência para o presbítero. Assim se assegurava a ação pastoral: a celebração dominical, a catequese batismal, a formação de leitores, a disciplina penitencial, a regulação matrimonial, etc. De facto, as paróquias foram mais funcionais que territoriais, com estreita relação entre si pelas estações papais ou episcopais, que conseguiam promover a unidade diocesana. Ao longo do século V multiplicaram-se também os lugares de culto no campo por iniciativa dos bispos e sob a sua supervisão. Apareceu a paróquia como *conventus minor* rural, cristalização do *conventus maior* da cidade. Assegurava-se, deste modo, a liturgia dominical, a catequese, os escrutínios batismais e o batismo. Estes centros rurais ocuparam-se rapidamente dos necessitados e da educação popular. Numa palavra, as reuniões comunitárias cristãs surgiram

7 Vincenzo BO, *La parroquia...*, p. 20.

8 Cf. Charles PIETRI, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Ecole française de Rome, Roma 1976.

por necessidades pastorais, exigências espirituais e compromissos culturais populares⁹.

As massas campesinas foram rapidamente batizadas, com a consequente perda do catecumenado e a generalização do batismo de crianças. A *ordo paenitetium* teve, também, consequências pastorais, uma vez que a penitência – uma única na vida, como que um segundo batismo – caiu em desuso e retomou-se, com pouco vigor, no século VI. A espontaneidade litúrgica, por falta de impulso criador, foi cedendo à codificação. Esbateu-se o dinamismo missionário e aumentou a preocupação sacral e sacramental. As basílicas substituíram os locais domésticos de reunião, sobretudo nas grandes cidades, com pretensões de triunfo e esplendor, imitando um estilo civil imperial. O templo era o lugar de reunião da grande assembleia, cada vez mais massiva, acabando por transformar-se num lugar sagrado, cujo centro seria o sacrário.

A pertença à Igreja não era já fruto de uma decisão pessoal e livre, nascida da ação missionária e do catecumenado, mas uma consequência do nascimento natural. Nascia-se na Igreja do mesmo modo que se nascia na família ou no país. Passou-se do modelo fraternal da comunidade cristã para o protótipo de aglomerado social, formado por todos os cidadãos de um lugar, onde não se distinguia já o civil do cristão, uma vez que as instituições temporais se cristianizaram, ao mesmo tempo que se sacralizavam os diferentes campos da vida social. Da *domus ecclesiae* (igreja doméstica) passou-se para a *ecclesiae paroecialis* (igreja paroquial), ou seja, a Igreja de massas.

A origem das igrejas rurais com uma organização permanente começou nas Gálias, nos princípios do século IV. A evolução foi travada, pela crise ariana, até à morte de Constâncio (361). Mas, um pouco depois, ganhou novo vigor, recebendo um grande impulso no século VI. Nas igrejas rurais celebrava-se já o culto, mas somente a igreja episcopal tinha batistério. Como crescia o número dos fiéis, os bispos concederam aos sacerdotes rurais determinados privilégios. Chegou, inclusivamente, a organizar-se nestas igrejas um

9 Cf. Albert HOUSSIAU, *Paroisse*, in *Catholicisme*, vol. 10, 1985, col. 671-687.

presbyterium semelhante ao do bispo com diáconos, subdiáconos, leitores e ostiários (porteiros). Embora a nomeação destes reitores fosse da competência do bispo, pouco a pouco, por influência dos grandes senhores, começou a fazer-se sem o consentimento episcopal.

Com a nova ideia da circunscrição eclesiástica e civil, entrou em jogo o conceito de territorialidade. Os novos templos paroquiais, cada vez mais amplos para atender a uma pastoral de massas, fomentaram a oratória sagrada, a ritualização solene, a sacramentalização «in extremis», a administração benéfica, a debilidade progressiva da ação profética e a deterioração das relações interpessoais dentro da paróquia e também com o pároco que era, muitas vezes, causa de indiferença e de insatisfação das pessoas.

No século IV existiam na península Ibérica paróquias rurais, conforme se depreende do concílio de Elvira. Eram lugares de culto dependentes da igreja principal episcopal¹⁰. Sabemos que havia igrejas no campo na altura em que os povos germânicos entraram na península, a partir do outono de 409. Já havia certamente paróquias, quando se realizou, em 447, o concílio de Toledo. Nessa época, também entre nós, não se distinguiam os termos paróquia e diocese. Em muitos documentos, segundo Casiano Floristán, igreja equivale a paróquia e presbítero a reitor ou pároco¹¹. Do século V ao século VIII consolidou-se em toda a parte o sistema paroquial sob o ponto de vista financeiro, administrativo e cultural. A partir dos séculos V e VI criaram-se na península Ibérica e em França muitas igrejas rurais denominadas *Parochiae*, com um sacerdote próprio. Cresceu rapidamente, deste modo, o sistema paroquial, especialmente entre os povos germânicos, cuja cultura era tipicamente rural. Através dos sínodos foram-se estabelecendo os direitos diocesanos e paroquiais. Era dever dos bispos visitar as paróquias e organizar os sínodos, enquanto que os párocos estavam obrigados a pregar e batizar, visitar os doentes, fazer

10 J. Fernandes ALONSO, *La cura pastoral de la España romano-visigótica*, Roma 1995, 192.

11 Cf. Casiano FLORISTÁN, *Para comprender a Paróquia...*, p. 14.

funerais e administrar privadamente a penitência. Não era tarefa sua a administração da reconciliação pública.

A reforma carolíngia dos séculos VIII e IX pretendeu colocar as paróquias sob a jurisdição do bispo. No entanto, as «igrejas próprias» erigidas pelos senhores feudais nos seus vastos domínios, e consideradas parte do seu património, gozaram do direito paroquial, desde o século VIII. O sistema paroquial adquiriu características de benefício a partir desta data. Alguns conventos, tentados pelo *beneficium*, pretenderam integrar paróquias, o que originou uma luta acesa entre organismos paroquiais e conventuais. Na época carolíngia existia na Igreja uma grande rede de paróquias no interior das dioceses¹². A paróquia era o *conventus legitimus* da população já totalmente batizada; a aldeia tinha-se convertido em paróquia. Isto deu-se sobretudo entre os povos germânicos, tanto católicos como arianos. Numa palavra, a partir do século VIII dá-se, na igreja, uma mudança para o territorial, de acordo com as estruturas feudais e por forças das reformas de Carlos Magno que divide o seu império em *dioceses* e *paróquias*, obrigando os bispos e os sacerdotes a nelas residirem. Antes predominava a função missionária itinerante. Agora tem mais relevo a função cultural e administrativa. É o chamado sistema benefical dos carolíngios.

No século IX, devido ao crescimento da população e à expansão da cultura entre o povo, foram erigidas muitas paróquias. Junto à *ecclesia baptismalis* havia na paróquia outros lugares sagrados: *oratoria*, *basilicae*, *capellae*, etc., para facilitar aos fiéis a assistência ao culto e fomentar as suas devoções. «Os serviços que os presbíteros prestam nestas Igrejas – escreve António Maria Rouco Varela, cardeal-arcebispo-emérito de Madrid –, sobretudo os sacramentos, consideram-se como atividades lucrativas para o proprietário»¹³. O pároco, a partir dessa altura, tinha duas tarefas

12 Cf. A. AUBRY, *Aux sources historiques de la paroisse urbaine*, in *Parole et Mission*, 20 (1963), pp. 25-38; traduzido com este título: *La parroquia urbana en la Iglesia antigua*, in *Selecciones de Teología*, 11 (1964), pp. 177-181.

13 A. M. ROUCO VARELA, *La parroquia en la Iglesia. Evolución histórica, momento actual, perspectivas de futuro*, in Julio MANZANARES [Ed.], *La parroquia desde el nuevo Derecho canónico* (X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas), UPS, Salamanca 1991, p. 21.

principais: administrar o benefício, em virtude da justiça e atender a *cura animarum* sacramentalizada, em virtude do dever. Pouco a pouco foram-se estabelecendo os direitos e deveres paroquiais. Os fiéis não ficavam ligados a uma comunidade livremente escolhida, mas a um pároco que se reservava quase todas as funções pastorais: batismo, comunhão pascal, confissão anual, bênção do consentimento conjugal, viático, unção e funerais¹⁴.

A partir do século X usou-se amplamente o termo paróquia ou *ecclesia parochialis*. Os habitantes do território serão denominados *paroquianos*. Ao decair o espírito cristão, impôs-se aos fiéis uma série de obrigações: cumprimento do preceito dominical e pascal, pagamento dos dízimos e das primícias, batismo «quam primum», funerais em terra sagrada, mandamentos da Igreja e recusa de heresias relacionadas com a bruxaria, a magia e a feitiçaria. Segundo o direito germânico paroquial, os batizados tinham obrigação de receber os sacramentos na sua paróquia. Este monopólio paroquial foi quebrado pelos mendicantes, entre fortes tensões, ao conseguirem um estatuto de livre pregação e administração dos sacramentos nas suas próprias igrejas. Existia, além disso, um antigo direito de patronato sobre algumas paróquias confiadas como simples benefício a mosteiros, cabidos ou confrarias.

As paróquias da Idade Média não eram iguais; diferenciavam-se pela sua origem, localização, cultura popular e estilo sacerdotal. Na verdade, não podiam erigir-se novas paróquias sem consentimento do bispo. Todas tinham fronteiras precisas e um santo titular como padroeiro. Mas necessitavam, em geral, de uma profunda reforma. Os sínodos medievais deixam transparecer defeitos comuns a muitos párocos: mancebia, ignorância, residência fora da paróquia, demasiado entusiasmo pela caça, participação em festas de duvidosa reputação, tendência para negócios lucrativos, etc.¹⁵. Era-lhes, no entanto, exigida santidade, vida de oração e dedicação ministerial. Os concílios gerais dos séculos XII e XIII denunciaram os abusos

14 Cf. Gabriel LE BRAS, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, I, Paris 1964, 404-423.

15 Cf. Paul ADAM, *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Sirey, Paris 1964, pp. 140-163.

originados pelo «benefício paroquial», ou seja, «o direito de receber as rendas anexas a um ofício»¹⁶. Recorde-se que nos séculos XII e XIII as confrarias e associações com carácter evangélico rivalizavam com a paróquia, acostumada a ser hegemónica na missão pastoral¹⁷. Por outro lado, os *seniores* leigos medievais procuraram dominar o património das igrejas paroquiais, as suas dotações e dízimos, reduzindo o poder do bispo. A reforma gregoriana tentou cortar o avanço destes abusos, prescrevendo, sem demasiado êxito, que os dízimos, primícias e ofertas dadas por leigos fossem administradas pelo bispo para conservar os lugares de culto, sustentar o clero e ajudar os pobres¹⁸. As paróquias tinham, nos séculos XIV e XV um baixo nível espiritual.

Pelo decreto *De reformatione*, correspondente à sessão XXIV de 1563, o concílio de Trento validou o estatuto jurídico da paróquia considerada como órgão principal da pastoral. Decidiu que cada *populus* constituísse uma paróquia e que tivesse o seu próprio pastor¹⁹. O pastor, que devia conhecer as suas ovelhas, residiria no

16 CIC (1917), c. 1409.

17 Cf. CAHIERS DE FANJEAUX, *La paroisse en Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Privat, Toulouse 1990.

18 Cf. A. DUMAS, *Les Églises paroissiales*, in FLICHE e MARTIN, *Histoire de l'Église*, VII, Paris 1942, pp. 265-290.

19 Sessão XXIV (11 Novembro 1563) do Concílio de Trento. **Cap. XIII - Como se hão de socorrer as catedrais e paroquias muito pobres. Tenham as paroquias limites fixos.**

As paróquias devem ter limites prefixados. Como a maior parte das igrejas catedrais são tão pobres e de tão baixa renda que não correspondem de modo algum à dignidade episcopal, nem são suficientes à necessidade das igrejas, que o concílio provincial examine e faça averiguações com minúcias, chamando as pessoas a quem isto toca, para que essas igrejas sejam unidas a outras vizinhas, por sua pequenez e pobreza, ou então que seja feita alguma coisa para aumentar suas rendas, e que sejam enviados informes sobre esses pontos ao Sumo Pontífice Romano para que tomando conhecimento deles, sua Santidade, unifique, segundo sua prudência, e segundo julgar conveniente, as igrejas pobres entre si ou as provenha com aumentos de rendimentos. Mas até que surtam efeitos essas providências, poderá remediar o sumo Pontífice a esses Bispos, que pela pobreza de suas dioceses necessitam de socorro, com os frutos de alguns benefícios, de modo que estes não pertençam a nenhum dos privilégios clericais, nos quais estejam em vigor a observância regular, ou estejam sujeitos a capítulos gerais e a determinados Visitadores.

Do mesmo modo, nas igrejas paroquiais, cujos frutos não sejam suficientes de

território e cuidaria do ministério da palavra (pregação e instrução religiosa) e do ministério dos sacramentos. Decidiu também criar os seminários para que se desse uma sólida formação aos futuros párocos. O *populus* foi entendido, por uns, como o conjunto de pessoas residentes num lugar e, por outros, como o território somente. Distinguiu-se apenas a paróquia rural da paróquia urbana. Desde então, a paróquia tridentina está baseada na autoridade sagrada do pároco, na celebração da missa e dos sacramentos, na pregação e na catequese e, ainda, na participação do povo por meio das suas ofertas. Pelo contrário, na Igreja reformada protestante, a característica mais saliente da paróquia, segundo Giuseppe Alberigo, é o «seu sentido comunitário, fundado na teologia do sacerdócio universal e alimentado pela participação no cálice e, ainda, pela

modo a não poderem cobrir as cargas de obrigação, cuidará o Bispo, se não puder fazer a união de benefícios que não sejam regulares, de que lhes sejam aplicadas por concessão das primícias ou dízimos, ou por contribuição, ou por coletas dos fiéis, ou pelo modo que lhe parecer mais conveniente, aquela porção que decentemente baste à necessidade do cura e da paróquia.

Em todas as unificações que forem feitas pelas causas mencionadas ou por outras, não devem ser unidas igrejas paroquiais a mosteiros quaisquer que sejam, nem a abadias ou dignidades, ou prendas de igreja catedral ou colegiados, nem a outros benefícios simples ou hospitalares, nem a milícias. E as que assim estiverem unidas, deverão ser novamente examinadas pelos Ordinários, segundo decretos anteriores deste mesmo Concílio, no tempo de Paulo III, de feliz memória, devendo também ser observado o mesmo a respeito de todas as que tenham se unido depois daquele tempo, sem que haja qualquer oposição a isto, por nenhuma fórmula de palavras que haverão de ser expressas suficientemente para sua revogação neste decreto. Além disso, não de agrave de ora em diante, com quaisquer pensões ou reservas de frutos, a nenhuma das igrejas catedrais, cujas rendas não excedam à soma de mil ducados, nem às paroquiais que não superem a cem ducados segundo seu efetivo anual.

Nas cidades e também nos lugares onde as paróquias não tenham seus limites definidos, nem seus cura tenham um povo particular a que governar, mas que promiscuamente administram os Sacramentos aos que os pedem, manda o Santo Concílio a todos os Bispos que para que fique assegurado um melhor bem à salvação das almas que estão sob sua responsabilidade, dividam o povo em paróquias determinadas e próprias, e determinem a cada uma delas seu pároco perpétuo e particular que possa conhece-las e de cuja mão seja permitido ao povo receber os Sacramentos, ou dêem sobre isto outra providência mais útil, segundo o necessário às necessidades do lugar. Cuidem também de colocar isto em execução o quanto antes, de modo que naquelas cidades ou lugares onde não existam paróquia alguma, sem que seja oposto a isso quaisquer costumes mesmo que muito antigos.

ausência de uma hierarquia visivelmente estruturada»²⁰. É bom recordar que no século XVI alguns protestantes distinguiram, na paróquia, a *societas religiosa*, ou seja, o povo batizado massificado ou igreja popular e o *collegium pietatis* ou comunidade doméstica ou a comunidade crente.

Trento justificou a divisão das grandes paróquias a fim de favorecer a prática sacramental e a comunicação dos paroquianos com o seu pároco. Se a paróquia não podia dividir-se, juntava-se ao pároco um ou mais coadjutores como ajudantes e com o dever de residência. Impôs-se a linha conservadora (nomear ajudantes para o pároco), em vez da linha progressista (criação de paróquias pequenas). Naturalmente que era difícil criar novas paróquias nas cidades por causa dos interesses económicos existentes. Faltava a ideia de comunidade e contavam apenas os ideais mundanos. Deveres, obrigações e responsabilidades eram apenas do pároco. Segundo as decisões de Trento, entendeu-se mais o *populus* como pessoas que habitavam no mesmo território do que paroquianos que escolhiam livre e pessoalmente uma integração comunitária. Deste modo, a paróquia tornou-se algo massivo e impessoal, com consequências evidentes para o manter da cristandade. Assim se configurou o sentido jurídico da paróquia²¹. O problema de fundo, colocado nos tempos de Trento, não era tanto o número de paroquianos na paróquia, mas antes a conceção benéfica e territorial da Igreja dividida em parcelas. Trento procurou, no entanto, que a paróquia fosse o meio mais idóneo de instruir religiosamente o povo, e o local mais adequado de celebração e de contacto pastoral com os batizados. Pretendeu-se, em suma, que o aspeto de serviço do pároco se sobrepusesse ao aspeto benéfica²². Por decisão de Trento, a sustentação do clero passou do sistema do *dízimo* para o da *portio congrua*. Deste modo, o

20 Giuseppe ALBERIGO, [L'Église local] du seizième siècle à Vatican II, in *La Maison Dieu* 165 (1986) p. 58.

21 Cf. Paul BROUTIN, *La réforme pastorale em France au XVIIe siècle*, 2 vol., Tournai 1958.

22 Cf. W. CROCE, *Historia de la parroquia*, in *La parroquia*, Dinor, San Sebastián 1961, pp. 33-36.

clero adquiriu a sua independência graças ao benefício eclesiástico, em grande parte derivado dos «direitos de estola» que nasceram neste tempo.

Em finais do século XVII, a paróquia sofreu a influência e o controlo dos poderes políticos. Nos séculos XVIII e XIX, em consequência do *regalismo* político e do *Josefismo* eclesiástico, o pároco converteu-se no professor primário ou pedagogo popular. O estado procurava, deste modo, aproveitar politicamente a paróquia que, neste tempo, foi mais sensível a um certo código moral baseado na ética da sexualidade, da propriedade privada e da resignação do que à mensagem cristã.

Na primeira metade do século XX, com a progressiva tomada de consciência por parte dos leigos e com a renovação espiritual do clero, decresceu a intromissão dos poderes civis na paróquia, que conseguiu uma maior autonomia. A configuração canónica da paróquia territorial cristalizou definitivamente no Código de Direito Canónico de 1917, no pontificado de Bento XV²³. Nele se diz que a paróquia «é uma parte territorial da diocese, com a sua igreja própria e uma população determinada, atribuída a um reitor especial, como pastor próprio da mesma, para a necessária cura de almas» (c. 216). Nesta descrição encontram-se os seus elementos fundamentais: dependência da diocese, território determinado, templo próprio, freguesia concreta (*populus determinatus*) e responsável próprio. Esta conceção da paróquia resume a tradição tridentina e tem uma influência notável na pastoral prévia ao Vaticano II. Baseia-se numa conceção canónica da pastoral, sem dinamismo missionário, com caráter benéfico, onde prevalecem mais as associações piedosas do que a assembleia cristã e, ainda, com uma grande autonomia, em relação a qualquer outra instância de pastoral diocesana.

É conhecida a rivalidade que, desde a Idade Média, a paróquia sempre manteve com certas ordens e congregações religiosas e, recentemente, com os movimentos extra paroquiais. A raiz destes conflitos reside, umas vezes no sistema monolítico paroquial, e outras na conceção de alguns movimentos pastorais supra paroquiais com

23 O Código de 1917 trata da paróquia nos cânones 216, 451-458, 1409-1488.

uma frágil ligação à igreja local. Em qualquer caso, a pastoral tem que ser sempre diocesana e ter presente a comunidade cristã. Tem que ser de tipo funcional, em lugar de ser estritamente territorial.

Até à década dos anos vinte do século passado, a paróquia era um território pacífico e indiscutível dos canonistas, de acordo com o direito paroquial. Assim, a visita do bispo era por altura da celebração massiva do crisma, segundo um ritual jurídico baseado em várias exigências canónicas: verificar a exatidão dos registos ou livros paroquiais, comprovar a dignidade e segurança dos sacrários, examinar as contas económicas da «fábrica» e velar pela conservação da ortodoxia doutrinal e do ordenamento moral. Quase até às vésperas do concílio Vaticano II, houve canonistas acerrimamente defensores da paróquia como realidade exclusivamente jurídica²⁴. Deste modo, a paróquia era um templo com pia batismal para as crianças, origem de toda a sacramentalidade, e onde um padre, pároco, atendia os pedidos religiosos dos seus paroquianos num tríplice sentido: caritativo, catequético e sacramental. Durante muito tempo foram quatro os lugares clássicos da ação pastoral paroquial: o templo (para o sacramental e devocional), o cartório (para atendimento), a sacristia ou uma sala (para a catequese) e as casas dos paroquianos (para a visita aos doentes). A conceção jurídica da paróquia está patente nas disposições que os párocos devem observar.

Nos anos que se seguem à primeira guerra mundial chegam à paróquia os movimentos de renovação e dá-se uma certa efervescência no seu interior. Surge, a partir de diferentes frentes e com diferentes objetivos, a renovação da paróquia. Nota-se, ao mesmo tempo, um contraste claramente involucionista: à medida que diminui a prática religiosa e enfraquecem as convicções de fé, mantêm-se as estruturas típicas de uma cristandade, apesar da descristianização evidente. Já não há coincidência entre o povo dos batizados e os cristãos crentes ou praticantes, nem entre a paróquia e a freguesia civil ou o sector da cidade. Mas oficialmente movemo-nos como se a persistência de uma prática sacramental,

24 Cf. diversas opiniões em D. GRASSO, *Osservazioni sulla teologia della parrocchia*, in *Gregorianum* 40 (1959) pp. 297-314.

que sacraliza os momentos mais importantes da existência ou certas festas anuais, fosse um indício claro de que existe ainda, uma grande vigência pastoral da atual paróquia.

As sondagens sociológicas levadas a cabo no âmbito da paróquia assinalam estas evidências: cada vez há mais paroquianos indiferentes ou não crentes, muitas pessoas que se consideram crentes não praticantes e que estão afastadas do código moral sexual da Igreja, diminuem os paroquianos cristãos na idade ativa que se identifiquem com as tarefas paroquiais, bem como certas categorias sociais estão longe da instituição paroquial cujos membros pertencem, maioritariamente, às classes médias, ao sexo feminino, numa idade avançada e a votantes de partidos conservadores. Estes sintomas, evidentemente, pertencem à paróquia de cristandade, isto é, à instituição paroquial herdada. Durante séculos, a paróquia permaneceu como instituição pastoral imutável. Até à chegada dos modernos movimentos de renovação, a paróquia tinha alguns traços característicos que ainda hoje podem ser observados, sobretudo nas paróquias não renovadas.

A paróquia, enquanto estrutura milenária de tipo rural, herdou uma pastoral de cristandade, em detrimento de uma pastoral missionária. Na paróquia prevaleceu a rotina da fé, a preocupação sacral, a transmissão familiar, a influência clerical e a massificação sob o signo da unanimidade. A preocupação máxima era manter, proteger e conservar. A paróquia administrava-se, não se construía. Dirigia-se com rigor dogmático, normas canónicas, imobilismo moral e tradicionalismo pastoral. As tarefas administrativas e burocráticas deixavam ao pároco pouco tempo para a educação cristã e para a missão.

Algumas paróquias atuais estão ainda longe de se abrirem à evangelização e reiniciação cristã de adultos convertidos. Não têm em conta, suficientemente, as instituições civis envolventes, não promovem uma presença laical responsável e estão longe de aceitar uma pastoral diocesana de conjunto.

A renovação teológica e pastoral anterior ao Vaticano II realçou as componentes essenciais da paróquia. Embora o Vaticano II não tenha dedicado nenhum capítulo à instituição paroquial, a reforma

pastoral, levada a cabo pelo último concílio, teve repercussões profundas na vida e constituição desta instituição. A paróquia recobrou uma nova dimensão pastoral a partir do movimento comunitário, sem esquecer as críticas recebidas pela sua resistência à transformação. De instituição paroquial predominantemente jurídica, procura passar-se para uma conceção de paróquia sob um sentido de comunidade e aqui os movimentos eclesiais que surgiram nas últimas décadas constituem um desafio permanente à renovação pastoral e aos estilos de vida paroquial. Mas isto é tema para outras reflexões.

Bibliografia

- ADAM, Paul, *La vie paroissiale en France au XIV^e siècle*, Sirey, Paris 1964.
- ALBERIGO, Giuseppe, [L'Église local] du seizième siècle à Vatican II, in *La Maison Dieu* 165 (1986), pp. 49-71.
- ALONSO, J. Fernandes, *La cura pastoral de la España romano-visigótica*, Roma 1995.
- ARNOLD, Francisco Javier, *Hacia um teología de la parroquia*, in IDEM, *Mensaje de fé y comunidad cristiana*, Verbo Divino, Estella 1962.
- AUBRY, A., *Aux sources historiques de la paroisse urbaine*, in *Parole et Mission*, 20 (1963), pp. 25-38.
- BESTARD, Joan, *Corresponsabilidade e Participação na paróquia. O Conselho Pastoral Paroquial*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1997[?].
- BIANCHI, Enzo – CORTI, Renato, *La Parroquia*, Sígueme, Salamanca 2008.
- BO, Vincenzo, *La parroquia, pasado y futuro. Análisis de una situación y líneas de solución*, Paulinas, Madrid 1978.
- BO, Vincenzo, *Storia della Parrocchia. I secoli delle origini (sec. IV-V)*, Vol. I, Edizioni Dehoniane, Roma 1992.
- BO, Vincenzo, *Storia della Parrocchia. I secoli dell'infanzia (sec. VI-XI)*, Vol. II, Edizioni Dehoniane, Roma 1990.
- BO, Vincenzo, *Storia della Parrocchia. Il travaglio della crescita (sec. XII-XIV)*, Vol. III, Edizioni Dehoniane, Roma 1991.
- BO, Vincenzo, *Storia della Parrocchia. Il superamento della crisi (sec. XV-XVI)*, Vol. IV, Edizioni Dehoniane, Roma 1992.
- BO, Vincenzo, *Storia della Parrocchia. La parrocchia tridentina*, Vol. V, Edizioni Dehoniane, Bologna 2004.
- BROUTIN, Paul, *La reforme pastorale em France au XVII^e siècle*, 2 vol., Tournai 1958.
- CAHIERS DE FANJEAUX, *La paroisse en Languedoc (XIII^e-XIV^e s.)*, Privat, Toulouse 1990.
- CROCE, W., *Historia de la parroquia*, in *La parroquia*, Dinor, San Sebastián 1961.
- FLORISTÁN, Casiano, *Para comprender a Paróquia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1995 [?].
- GEREST, Claude, *En los orígenes de la parroquia*, in M. BRION [et al.], *Las*

- parroquias. *Perspectivas de renovación*, Marova, Madrid 1979.
- GOUVEIA, Maurílio de, *Uma Comunidade de Cristãos. A paróquia na Missão da Igreja*, Lucerna, Cascais 2015.
- GRASSO, D., *Osservazioni sulla teologia della parrocchia*, in *Gregorianum* 40 (1959) pp. 297-314.
- HOUSSIAU, Albert, *Paroisse*, in *Catholicisme*, vol. 10, 1985, col. 671-687.
- INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *A vueltas con la parroquia: balance y perspectivas*, XVIII Semana de Teología Pastoral, Verbo Divino, Estella 2008.
- LE BRAS, Gabriel, *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, I, Paris 1964.
- MALLON, James, *Una renovación divina. De una parroquia de mantenimiento a una parroquia misionera*, BAC, Madrid 2015.
- PIETRI, Charles, *Roma christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Ecole française de Rome, Roma 1976.
- PRISCO, José San José, *Derecho Parroquial. Guía canónica y pastoral*, Sígueme, Salamanca 2008.
- ROUCO VARELA, A. M., *La parroquia en la Iglesia. Evolución histórica, momento actual, perspectivas de futuro*, in Julio MANZANARES [Ed.], *La parroquia desde el nuevo Derecho canónico* (X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas), UPS, Salamanca 1991.
- SCHMIDT, K. L. e M. A., *Paroikos, Paroikia, Paroikein*, in G. KITTEL, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1974, vol. IX, col. 793-830.
- Vocabulario Griego del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2015.

OS MOVIMENTOS ECLESIAIS SERÃO UMA ALTERNATIVA À PARÓQUIA?

Fr. José Nunes, op

Alguém poderá interrogar-se sobre o porquê da pergunta deste título... Será que a instituição «paróquia» está ultrapassada? Será que já não responde aos anseios de vida cristã de muitos fiéis? E será que os movimentos eclesiais são uma resposta credível para essas eventuais insuficiências da realidade paroquial? E, afinal, que entendemos por 'movimentos eclesiais'? E será que terão todos o mesmo valor e contemplam os elementos essenciais da vida cristã e eclesial? A pertinência e relevância destas questões não deve ser esquecida, e a prová-lo está o aparecimento bem recente (15-5-2016) do texto da Congregação para a Doutrina da Fé, intitulado «*Carta Iuvenescit Ecclesia (A Igreja rejuvenesce)*» aos Bispos da Igreja Católica, sobre a relação entre dons hierárquicos e carismáticos para a vida e missão da Igreja».

A PARÓQUIA E A IMPORTÂNCIA DOS MOVIMENTOS

Em primeiro lugar, creio ser justo reconhecer que a paróquia ainda é, em larga maioria e em todas as latitudes, a principal instância de referência e pertença eclesial para os que professam a fé cristã e procuram na vida ser autênticos seguidores de Jesus Cristo. De facto, é no espaço paroquial (tenha ele a configuração mais territorial ou menos territorial – hoje em dia muitos cristãos fazem a opção de ligação a uma paróquia fora do quadro territorial, ainda que o direito canónico continue a definir aquela instituição com esse critério) que os cristãos celebram comunitariamente a eucaristia, é lá que recorrem em momentos importantes da vida

como o nascimento-batismo, a primeira comunhão, a profissão de fé, o crisma, o casamento, as mortes-funerais, é lá que encontram apoio solidário em muitas ocasiões, é lá que ainda se estabelecem relações interpessoais fraternas, etc. No dizer de Pascal Thomas¹, a paróquia, pois, ainda dá algum sinal de uma certa fraternidade e acolhimento por parte dos cristãos, responde aos pedidos e expectativas da população praticante, contribui para a esperança e a solidariedade dos habitantes locais, garante alguma vida comunitária e alguma dinâmica evangelizadora. A paróquia, então, é realidade que ainda responde positivamente aos anseios de vida cristã de milhões de cristãos. A este respeito, recordemos as palavras sábias e cheias de sentido e verdade do Papa Francisco: «A Paróquia não é uma estrutura caduca; precisamente porque possui uma grande plasticidade, pode assumir formas muito diferentes que requerem a docilidade e a criatividade do Pastor e da comunidade. Embora não seja certamente a única instituição evangelizadora, se for capaz de se reformar e se adaptar constantemente, continuará a ser a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e das suas filhas» (*Evangelium Gaudium* 28).

Mas também parece inegável que, em bastantes casos, a paróquia já não consegue satisfazer plenamente a muitos. E aqui não me refiro tanto ao facto de, nas mais antigas cristandades, um grande número de cristãos se afastar da Igreja (concretamente da comunidade paroquial e sua celebração semanal) – são os chamados destinatários da «nova evangelização». Essa realidade tem muito a ver com outro tipo de questões, essencialmente com a cultura da modernidade e das sociedades secularizadas. Estou a pensar mais no desejo sincero de muitos cristãos de viver com coerência a proposta evangélica e não encontrarem na instituição «paróquia» uma resposta satisfatória para esse anseio de mais participação eclesial (e não passividade), experimentação efectiva de vida comunitária (e não anonimato), aprofundamento da fé (e não apresentação de uma «catequese infantil»). E é partir daqui que pode fazer sentido a proposta dos movimentos eclesiais, já que oferecem

1 Cfr Pascal Thomas, *Que devient la paroisse?*, DDB, Paris 1996, pp.40-41.

algun tipo de enquadramento comunitário e a possibilidade de uma vida cristã mais intensa: «considerando que as paróquias não são suficientes para assegurar tudo aquilo a que aspiram alguns cristãos (...) não deveriam os bispos encorajar as «comunidades de fé» no tecido pastoral ordinário? (...) Não se trata aqui de criar mais um serviço de Igreja, mas dizer simplesmente que a fé, hoje, não pode ser mais vivida apenas na assembleia dominical e que ela tem necessidade de comunicação regular em pequenos grupos»².

Nesta linha, sobre a importância da realidade dos movimentos e suas propostas de vida cristã, lembremos duas afirmações de papas recentes e uma outra, acabada de aparecer, da Congregação para a Doutrina da Fé:

- «No mundo, frequentemente dominado por uma cultura secularizada que cria e promove modelos de vida sem Deus, a fé de tantas pessoas é posta à dura prova e, muitas vezes, asfixiada e apagada. Sente-se, por conseguinte, com urgência a necessidade de um anúncio forte e uma formação cristã sólida e exaustiva. Temos necessidade, hoje, de pessoas cristãs maduras, conscientes da sua identidade baptismal, da sua vocação e missão na Igreja e no mundo. Temos necessidade de comunidades cristãs vivas. Eis então os movimentos eclesiais e as comunidades novas: são a resposta suscitada pelo Espírito Santo a este desafio dramático de fim de milénio. Sois esta resposta providencial»³;
- «Depois do Concílio, o Espírito Santo deu-nos os «movimentos». Por vezes, eles podem parecer um pouco estranhos ao pároco ou ao bispo, mas são lugares de fé em que os jovens e os adultos experimentam um modelo de vida na fé como oportunidade para a vida de hoje. Por isso, peço-vos para irdes ao encontro dos movimentos com muito amor. Em certos aspectos, devem ser corrigidos, inseridos no conjunto da paróquia ou da diocese. Mas devemos respeitar o carácter

2 Pascal Thomas, *Dynamiques de la pastorale*, DDB, Paris 1997, pp.255s.

3 J. Paulo II, *Homilia na Vigília de Oração do Encontro dos Movimentos Eclesiais e das Novas Comunidades* (30-5-1998).

específico dos seus carismas e ser felizes por nascerem formas comunitárias de fé em que a palavra de Deus se torna vida»⁴;

- «Ao valor e à riqueza de todas as realidades associativas tradicionais, caracterizadas por propósitos particulares, bem como dos Institutos de vida consagrada e Sociedades de vida apostólica, juntam-se aquelas realidades mais recentes que podem ser descritas como agregações de fiéis, movimentos eclesiais e novas comunidades, sobre as quais se detém o presente documento. Estas não podem ser entendidas simplesmente como um associar-se voluntário de pessoas que desejam alcançar um objetivo particular de caráter religioso ou social. O caráter de ‘movimento’ distingue-os dentro do panorama eclesial enquanto realidades fortemente dinâmicas, capazes de suscitar particular atração pelo Evangelho e de sugerir uma proposta de vida cristã tendencialmente global que abarca todos os aspetos da existência humana. O agregar-se dos fiéis com uma forte partilha de vida, com a intenção de incrementar a vida de fé, esperança e caridade, exprime bem a dinâmica eclesial como mistério de comunhão para a missão e manifesta-se como um sinal de unidade da Igreja em Cristo. Neste sentido, estas agregações eclesiais, com origem num carisma partilhado, tendem a ter como propósito “o fim apostólico geral da Igreja”. Nesta perspetiva, agregações de fiéis, movimentos eclesiais e novas comunidades propõem formas renovadas de seguimento de Cristo, de modo a aprofundar a *communio cum Deo* e a *communio fidelium*, levando a novos contextos sociais o fascínio do encontro com o Senhor Jesus e a beleza da existência cristã vivida na sua integralidade. Nestas realidades, exprime-se também uma peculiar forma de missão e de testemunho, com o objetivo de favorecer e desenvolver, quer uma consciência viva da própria vocação cristã, quer itinerários estáveis de formação cristã, quer ainda percursos de perfeição evangélica. Podem

4 Bento XVI, *Discurso aos Bispos alemães na sua ‘visita ad limina’*, (18-11-2006).

participar nestas realidades agregativas, de acordo com os diversos carismas, fiéis de estados de vida distintos (leigos, ministros ordenados e pessoas consagradas), manifestando desta forma a pluriforme riqueza da comunhão eclesial. A forte capacidade agregativa destas realidades representa um testemunho significativo de como a Igreja não cresce «por proselitismo mas por “atração”»⁵.

O QUE ENTENDEMOS POR ‘MOVIMENTOS’?

Aqui não adoptamos tanto a perspectiva de Bento XVI no seu livro sobre movimentos eclesiais⁶: «movimentos» são ali entendidos como *iniciativas, correntes* que apareceram ao longo da vida da Igreja, nos seus dois mil anos de história (o papa quase fazia uma história da vida religiosa, enquanto resposta concreta a situações novas do mundo e da cultura que iam aparecendo: o monaquismo foi um «movimento» eclesial, assim como as ordens mendicantes aparecidas no sec. XIII, ou as congregações missionárias nos séculos XVI-XVII, etc... e nesse sentido, aquilo a que chamaremos «movimentos» seria, na perspectiva daquela obra de Bento XVI, um *movimento* surgido com o concílio Vaticano II). Tão pouco adoptamos a perspectiva de J. Ramos⁷, que distingue *Movimentos* (por exemplo a **Acção Católica**) e *Comunidades* (grupos cristãos duma realidade pós-conciliar). Falamos, sim, e em sentido lato, dessas «**multiformes agregações eclesiais**»⁸, muito importantes na Igreja de hoje, que estão para além das estruturas da Diocese e da Paróquia. Numa palavra: movimentos-grupos que se estruturam em pequenas comunidades, por exemplo: renovamento carismático, comunidades Emanuel, caminho neo-catecumenal, movimento alfa, equipas de Nossa Senhora, comunidades de base, comunidades de vida e oração, pequenas comunidades cristãs, etc. Neste sentido, contemplamos os três tipos de movimentos e comunidades que

5 Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta Iuvenescit Ecclesia (A Igreja rejuvenesce)* n°2 (15-5-2016).

6 Cfr Bento XVI-J.Ratzinger, *Os Movimentos na Igreja*, Ed.Lucerna, Lisboa 2007.

7 Cfr J.Ramos, *Teología Pastoral*, BAC, Madrid 1995, pp.349-378.

8 Subtítulo do n°2 da *Carta Iuvenescit Ecclesia (A Igreja rejuvenesce)*.

Cassiano Floristán classifica genericamente como «comunidades críticas», «comunidades do quentinho e «outras» (um pouco híbridas)⁹.

De entre as muitas definições existentes sobre o que é um movimento eclesial, indicamos duas que nos parecem sugestivas e simultaneamente semelhantes e complementares: **«É um grupo de cristãos que, partindo da sua própria iniciativa ou por orientação de outros, coordenados pelo serviço da hierarquia, começam a viver a um nível intenso a realidade eclesial, realizando na prática a união entre si e com os demais cristãos, a acção missionária, o aprofundamento da sua fé, a expressão litúrgica e cultural, e se comprometem na vida real para a transformar com o fermento do Evangelho»** (M. Useros); **«Os movimentos nascem de uma carismática personalidade-guia, configuram-se em comunidades concretas que, em virtude da sua origem, revivem o Evangelho na sua inteireza e, sem hesitações, reconhecem na Igreja a sua razão de vida, sem a qual não poderiam subsistir»** (Bento XVI).

Segundo J. Ramos¹⁰, estes movimentos poderiam ser caracterizados através dos seguintes elementos:

- são um sinal da recepção do Vat.II
- nascem não para contestar mas para viver e aprofundar a fé
- pretendem ser «célula» da Igreja
- constroem-se com base em relações interpessoais
- misturam pessoas distintas (idade, situação, ambiente)
- dão um protagonismo especial à Palavra de Deus
- fazem a opção por uma pastoral de evangelização (ad intra e ad extra)
- manifestam um interesse grande pela liturgia: mais festiva, mais participativa, mais criativa
- potenciam carismas e ministérios
- aspiram a ser sinal-exemplo para a comunidade mais larga em que vivem.

9 Cfr Cassiano Floristán, *Para compreender a paróquia*, Gráfica de Coimbra, Coimbra 1995, pp.71ss.

10 Cfr J.Ramos, o.c., pp.366-370.

O n° 18 da *Carta Iuvenescit Ecclesia (A Igreja rejuvenesce)* fala também destes elementos da seguinte forma:

- primado da vocação de cada cristão à santidade
- empenho na difusão missionária do Evangelho
- confissão da fé católica
- testemunho de uma comunhão activa com toda a Igreja
- reconhecimento e estima da complementaridade recíproca de outras realidades carismáticas na Igreja
- aceitação dos momentos de prova no discernimento dos carismas
- presença de frutos espirituais, tais como caridade, alegria, humanidade e paz (cfr Gal.5,22)
- dimensão social da evangelização.

VALORIZAÇÃO DOS MOVIMENTOS

Estes movimentos e as comunidades cristãs que os compõem, constituem uma comunidade eclesial local (semelhante às Igrejas locais da era apostólica e pós-apostólica, de que nos testemunha o Novo Testamento) e concretizam a eclesiologia de comunhão do concílio Vaticano II, nomeadamente com a afirmação da LG 26: «A Igreja de Cristo está verdadeiramente presente em todas as legítimas reuniões locais dos fiéis (...); nestas comunidades, ainda que pequenas e pobres, ou vivendo em dispersão, está presente Cristo, por cuja virtude se congrega a Igreja una, santa, católica e apostólica».

Tais comunidades ou movimentos, sem formar nunca uma Igreja paralela, são efectivamente importantes, e a diversos níveis¹¹:

Teológico – estes grupos-movimentos são o lugar da presença de Jesus Cristo na vida dos cristãos que os elegeram como estrutura primeira de pertença à Igreja. São, pois, um lugar teológico: ali está Jesus Cristo («onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estarei no meio deles» – Mt.18,20), ali se revela o próprio Deus;

11 Sobre este tema, cfr o meu texto *Os movimentos na cidade*, in VV.AA., *O Espírito na Cidade*, Ed.Paulinas, Lisboa 2005, pp.74-75.

Bíblico – São como as Igrejas/comunidades locais dos primeiros cristãos e vivem mais ou menos segundo o modelo dos Actos dos Apóstolos, cujos ‘sumários descrevem de forma idealizada a vida eclesial em Jerusalém, tanto ad intra como ad extra (Act.2 e 4);

Sociológico – São experiência comunitária, onde a pessoa encontra um grupo de dimensões humanas e não se dissolve na massa/anonimato. Ali é possível o conhecimento mútuo, a partilha de vida, o efectivo encontro pessoal;

Missionário – Ali todos são responsáveis da evangelização, há um maior partilhar de funções, responsabilidades. Além disso, o seu testemunho de vida comunitário é verdadeiramente missionário, tornando-se apelativo a que outros venham fazer a mesma experiência;

Desenvolvimento social/humano – É no dia-a-dia e nesta pequena escala (da comunidade cristã e da comunidade humana em que se insere) que as comunidades ajudam à libertação de obscurantismos, situações degradadas, e efectivam a caridade (assistência e promoção).

Por tudo isto, cremos que estas comunidades-movimentos são um extraordinário sinal da *corresponsabilidade eclesial* que, no dizer do Cardeal Suenens, testemunho de excepção da assembleia conciliar, é assim definida: «a ideia chave do Concílio é a afirmação da corresponsabilidade de todos os cristãos no seio do povo de Deus»¹²

Certamente por tudo isto, o Papa J.Paulo II elogiou de forma brilhante toda esta realidade eclesial: «Um fenómeno com crescimento rápido (...), por vezes como opção prioritária da pastoral, são as comunidades eclesiais de base (conhecidas também por outros nomes), que estão a dar boas provas como centros de formação cristã e de irradiação missionária. Trata-se de grupos de cristãos, a nível familiar ou de ambientes restritos, que se encontram para a oração, a leitura da Sagrada Escritura, a catequese e para a partilha dos problemas humanos e eclesiais, em vista de

12 Suenens, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, DDB, Bilbao 1969, p.8.

um compromisso comum. Eles são sinal da vitalidade da Igreja, instrumento de formação e evangelização, um ponto de partida válido para uma nova sociedade, fundada na «civilização do amor». (...) O indivíduo cristão faz nelas uma experiência comunitária, onde ele próprio se sente elemento activo, estimulado a dar a sua colaboração para proveito de todos. Deste modo, elas tornam-se instrumento de evangelização e de primeiro anúncio, bem como fonte de novos ministérios» (*Redemptoris missio* 51).

À luz destas palavras, será justo salientar o enorme interesse e esforço que os movimentos fazem em termos de acção evangelizadora, particularmente na sua dimensão querigmática, ou seja, de primeiro anúncio. Com efeito, preocupam-se minuciosamente com a *preparação* da missão evangelizadora, com a *acção evangelizadora* propriamente dita, e com o *pós-missão*, oferecendo aqui estruturas de enquadramento e vivência comunitária que dêem continuidade à missão realizada.

LIMITAÇÕES E DESAFIOS

Apesar de todas estas imensas e importantes notas positivas e virtualidades a potenciar, os movimentos carecem também de alguma atenção relativamente a aspectos um pouco ambíguos ou mesmo negativos (no sentido de não-evangélicos) que haveriam de ser ultrapassados. Em geral, e com este ou outro vocabulário, poderiam apontar-se os seguintes¹³:

- Hipercriticismo
- Narcisismo
- Espírito de gueto/sigilo
- Reduccionismo
- Desconexão com o Bispo e Igreja diocesana
- Autonomização face à Paróquia
- Algum dirigismo autoritário (clericalismo laical)

Faz então muito sentido a reflexão do Papa Francisco sobre esta matéria: «As outras instituições eclesiais, comunidades de base e

13 Cfr J.Ramos, o.c., p.377.

pequenas comunidades, movimentos e outras formas de associação são uma riqueza da Igreja que o Espírito suscita para evangelizar todos os ambientes e sectores. Frequentemente trazem um novo ardor evangelizador e uma capacidade de diálogo com o mundo que renovam a Igreja. Mas é muito salutar que não percam o contacto com esta realidade muito rica da paróquia local e que se integrem de bom grado na pastoral orgânica da Igreja particular» (*Evangelium Gaudium* 29).

Por outro lado, estes desafios lançados aos movimentos estão em estreita relação com a forma como as estruturas mais clássicas da Igreja também os olham e se deixam interpelar por eles. Poderíamos então dizer que também os movimentos lançam desafios importantes à Igreja, à paróquia e à diocese em particular: tem de se lhes dar cidadania, integrá-los activamente em planos pastorais, buscar realisticamente lugares de inserção/conexão com a diocese e a paróquia.

De resto, esta reciprocidade de desafios ou, por outras palavras, esta fecunda tensão entre dons hierárquicos e dons carismáticos, aparece também na recente e já citada carta da Congregação para a Doutrina da Fé sobre os movimentos: «Antes de mais, a prática da boa relação entre os vários dons na Igreja exige uma inserção ativa das realidades carismáticas na vida pastoral das Igrejas particulares. Isto implica, sobretudo, que as diversas agregações reconheçam a autoridade dos pastores na Igreja como uma realidade interna da própria vida cristã, desejando sinceramente ser reconhecidas, acolhidas e eventualmente purificadas, colocando-se ao serviço da missão eclesial. Por outro lado, os que foram investidos dos dons hierárquicos, levando a cabo o discernimento e o acompanhamento dos carismas, devem acolher cordialmente o que o Espírito suscita no seio da comunhão eclesial, tendo-o em conta na ação pastoral e valorizando o seu contributo como uma autêntica riqueza para o bem de todos»¹⁴.

14 Carta *Iuvenescit Ecclesia* (A Igreja rejuvenesce) n°20.

A PARÓQUIA COMO «LUGAR»: ESTILOS DE VIDA PAROQUIAL

Alfredo Teixeira

Numa das suas obras mais conhecidas, acerca dos «não-lugares», o antropólogo Marc Augé refere-se à experiência de sobrevoar, num voo internacional, a Arábia Saudita (cf. 1992 na bibliografia aparece 1994). A dado momento, fez-se ouvir a voz da hospedeira de bordo, anunciando a interdição do consumo de álcool dentro do avião, durante a permanência nesse espaço aéreo. Dir-se-ia que «o lugar antropológico» invadiu o «não-lugar». Esta é a expressão que Marc Augé reserva para os contextos em que os indivíduos são adicionados num espaço de forma arbitrária, distinguindo-se dos lugares antropológicos, marcados por dinâmicas que lhes dão espessura cultural: língua, ritos, valores, narrativas, símbolos, dispositivos de transmissão, etc. O cristianismo pode apresentar uma vincada heterogeneidade relativamente às experiências do sagrado sedeadas em lugares, contrapondo uma outra economia do religioso – o novo regime exprime-se numa adoração em «espírito e verdade». Mas tal condição não «excultrou» a fé cristã, abolindo a sua relação com o espaço. Por um lado, o cristianismo participou nessa experiência de «cosmicização» das práticas crentes (os lugares santos, a inscrição arquitetónica no espaço, a peregrinação, etc.). Por outro, favoreceu a institucionalização de territórios de «comunitarização» (dioceses, paróquias, comunidades monásticas, etc.). A ecologia paroquial é, certamente, um dos principais rastos do longo curso da memória cristã nas culturas.

IGREJAS, LUGARES E COMUNIDADES

Seguindo o léxico proposto pelo geógrafo suíço Jean-Luc Piveteau, as formas históricas do cristianismo nascente privilegiaram uma relação isotrópica com o espaço. Em boa parte dos fenômenos religiosos estudados o espaço habitado organiza-se a partir de um centro, trata-se, por tanto de um espaço areolado. Nas tradições bíblicas podemos descobrir uma certa economia em que tempo (história de uma eleição) e espaço (terra de promessa) se implicam (cf. Piveteau, 1995, 185-260). Na ótica de Piveteau, o cristianismo rompe com esta piedade amarrada ao solo – Michel de Certeau falava, a este propósito, do «sem lugar da fé», sublinhando que a experiência cristã, desligando a presença divina de toda e qualquer amarra sagrada, anuncia uma religião em «espírito e verdade» (cf. 1991, 1-12). Nesta perspectiva, o Deus cristão, liberto de um solo sagrado, é assim um Deus da noosfera, espaço isotrópico por excelência.

Talvez se possa afirmar que a Antiga Aliança é mais centrípeta e a Nova Aliança se torna essencialmente centrífuga – nesta relação com o espaço se transcreve a passagem do modelo de eleição para o modelo do chamamento universal (particularmente presente na evangelização paulina, literalmente ecumênica). Dir-se-ia que o anúncio evangélico, tomando a escala de toda a terra habitada, «desabsolutiza» cada um dos lugares que o territorializa. É interessante observar que, quer em Ireneu quer em Agostinho, a oposição entre a ortodoxia e a heresia é também a oposição entre o universalismo da fé e o regionalismo das doutrinas (cf. Spindler, 1968).

Mas esse «adorar em espírito e verdade» não conduziu à abolição da relação da fé cristã com os lugares, antes a qualifica de forma específica. O cristianismo não deixou de, historicamente, participar nessa experiência de «cosmicização» das práticas crentes (os lugares santos, a inscrição arquitetônica no espaço, a peregrinação, etc.) e, por outro lado, favoreceu a institucionalização de territórios de «comunitarização» (dioceses, paróquias, comunidades monásticas, etc.).

Assim, a construção histórica do cristianismo passou também por uma certa ecologia, uma forma de transformar o espaço em lugar antropológico. Há, portanto, uma «paisagem» cristã, embora diversa histórica e geograficamente. Sabemos como a paisagem religiosa se transformou profundamente a partir dos processos de urbanização industrial do século XIX. A Igreja católica reagiu a essas transformações em várias frentes: multiplicou as paróquias dentro da cidade, com o intuito de enquadrar numa rede de proximidade os crentes; deu um novo impulso a outras formas de inscrição institucional no espaço, como a construção de colégios, universidades, hospitais, etc., e suas capelanias; mas também favoreceu formas de enquadramento não limitadas aos quadros territoriais, autorizando a constituição de redes de associativismo confessional (associações profissionais, de lazer, de intervenção social) e de movimentos eclesiais que se adaptavam melhor ao princípio de mobilidade das sociedades modernas.

Os estudos que se realizaram entre os anos 60 e os anos 80 glosaram frequentemente o tema do desmoronamento da «civilização paroquial» que, em traços largos, seria o «fim» dessa identificação entre a paróquia como circunscrição eclesiástica e a comunidade como forma social¹. Recorde-se que nessa «civilização paroquial», a igreja era o dispositivo central do território, muitas vezes um centro geográfico, mas sobretudo um centro simbólico, um emblema central da representação da identidade da população enquanto comunidade moral (no sentido durkheimiano); a relação entre o pároco e os crentes estabelecia-se no quadro de uma proximidade espacial, proximidade que permitia o acesso fácil aos ritos, à pregação e à instrução religiosa e, assim, a manutenção de uma linhagem crente continuamente celebrada – neste contexto o espaço cultural edificado é um dispositivo decisivo na construção do «lugar» antropológico (cf. Augé, 1992, 2007). Numa outra perspectiva, a igreja pode ser vista também como uma «máquina de fazer-creer», usando a expressão do arquiteto e urbanista Albert Levy (cf. 2003). A forte articulação do dispositivo «igreja» com a estrutura social e/ou o investimento

1 Observe-se a presença deste tema em: Lambert, 1985; este dossier foi relido em: Bobineau, 2005: 13-15; Teixeira, 2005: 176-183.

num programa edificado, decorativo, imagético, narrativo, sonoro, dá corpo a uma arquitetura do crer.

AS DINÂMICAS DA METRÓPOLE CONTEMPORÂNEA

O antropólogo Néstor García Canclini descobriu na metrópole contemporânea três dinâmicas produtoras de novidades e tensões, que têm uma forte correlação entre si: a heterogeneidade multicultural, a segregação intercultural, e a desagregação urbana (cf. Canclini, 1997, 2004). A heterogeneidade diz respeito, antes de mais, à diversidade histórica das cidades (cidades industriais, cidades portuárias, cidades turísticas), mas também à multifuncionalidade da metrópole urbana contemporânea, característica que se generalizou à medida que a correspondência histórica entre certa cidade e determinado tipo de produção sofreu a erosão das deslocalizações – cidades que estavam inequivocamente ligadas a determinado tipo de produção deixaram de estar, restando agora os traços de uma memória que a museologia urbana persegue. Essa heterogeneidade é, também, multitemporal, na medida em que na cidade se acumulam e se combinam tempos históricos diferentes, fazendo dela uma construção compósita. À complexidade dos tempos sobrepostos corresponde esse enredo de trocas interculturais intensas decorrentes do encontro entre os nativos e os imigrantes de vários tempos e de várias geografias. Nessas trocas se podem desenhar mudanças que aproximam paradoxalmente as formas de standardização e a emergência de ideossincrasias – Canclini identifica esse processo como uma «explosão da diferença», enquanto facto e enquanto produção ideológica. A desordem que ameaça pela exacerbação da diferença tem conduzido a estratégias de defesa, de separação, e mesmo «guetização» (muros construídos, muros simbólicos, dispositivos de vigilância eletrónica, etc.), que acabam por contribuir para a instauração de formas de segregação urbana.

O momento em que vivemos é, provavelmente, aquele em que mais se complexificou a nossa relação com o território. De modos diversos, em diferentes disciplinas, fala-se do fim do tempo da territorialidade local compacta, quadro social em que era possível encontrar imediatamente para cada pessoa, objeto

ou acontecimento uma rede estável de significação referida a um lugar. Frequentemente, o significado dos lugares parece afetado por jogos de substituição que os tornam incertos. Por outro lado, se perduram as relações de proximidade, as pequenas alianças do quotidiano que criam solidariedades locais, também é certo que nunca como hoje se fez a experiência de multiplicação das pertenças, implicando a sua própria relativização. A complexidade que caracteriza os modos de comunitarização crente não pode deixar de afetar também todo e qualquer programa arquitetónico ao serviço das comunidades. Na perspetiva que aqui se elege, devem considerar-se cinco dinâmicas sociais principais: pluralismo, individualização, mobilidade, terciarização e vulnerabilidade (cf. Teixeira, 2012a)

O pluralismo é, talvez, a qualidade mais visível das culturas urbanas. Elas são policêntricas e, em muitas das suas manifestações, acentradas. A dinâmica social vive permanentemente da ativação de um amplo mercado simbólico. As modalidades de identificação religiosa são afetadas por essa lógica de mercado e pela dinâmica da eletividade. Os estudos de Wade Clark Roof, nos anos 90, mostraram que aquilo que os crentes procuram não são apenas, nem em primeiro lugar, propostas acerca de uma vida futura, ou ofertas de uma moralidade construída, mas antes programas que se dirijam às suas necessidades pessoais e os orientem na via da construção de si (cf. Roof, 1993, 2000). Neste novo contexto, a arquitetura religiosa inscreve-se numa nova paisagem social multipolar. Ao pluralismo de ordem diacrónica (a memória plural) – onde até o mesmo espaço edificado pôde sofrer remodelações em função da diversidade das tradições religiosas que os habitaram – junta-se um pluralismo de ordem diferente, sincrónico que aproxima imagens de mundos e também arquiteturas que eram representadas como estando fora das fronteiras – igrejas, mesquitas, centros de culto evangélico, salas de culto ligadas a diversas formas sincréticas de religião, centros de espiritualidade, etc.

O eixo do pluralismo exige a consideração de uma outra característica das culturas urbanas: a valorização do *self* (identidade pessoal) A análise da equação modernidade-religião, sob o

ponto de vista social, permitiu a identificação de um efeito de «dualização» do religioso (Willaime, 1996): por um lado o campo religioso especializa-se, mas por outro o religioso dissemina-se, isto na medida em que os indivíduos ganharam mais autonomia face às instituições que gerem a coletividade. A este propósito, a sociologia da religião dos anos 90 comentou amplamente o fenómeno da recomposição individual do crer, traço que corroeu a centralidade que até então tinha a secularização como modelo explicativo. No interior dessa transformação, percebemos que a figura da observância regular deixou de ser um padrão de referência para se estudar a religiosidade contemporânea. As investigações no domínio biográfico têm mostrado que os indivíduos, face ao desmoronamento das antigas coesões, desenvolveram dinanismos de revalorização das dimensões experienciais e expressivas do religioso, relativizando a autoridade e a tradição (cf. Sandre, 2007). Forçados a viver a experiência da mudança acelerada, muitos são os que fazem da incerteza e do efémero um valor interiorizado, tornando-se especialistas práticos do provisório. Neste contexto, o enraizamento da identidade pode passar mais pela implementação de grupos de eleição do que pelo regime de pertença a uma comunidade ou associação estáveis (mesmo vivendo a nostalgia dessa estabilidade).

A mobilidade é uma característica muito evidente das culturas urbanas pós-industriais. Antes de mais, porque há condições de mobilidade facilitadas que permitem aos indivíduos e grupos a construção de sociabilidades que ultrapassam as fronteiras do parentesco e da vizinhança, fazendo do território um conjunto complexo de trânsitos. Isto afetou também a identidade religiosa. No caso de muitos percursos migrantes, a referência religiosa ficou agarrada ao lugar de fundação e surge na consciência dos indivíduos apenas como memória, lugar de investimento afetivo nas origens: a infância, a família, a terra (uma espécie de «religião dos pais», ou «religião da nossa terra»). Entre os dinamizadores da ação pastoral, no patriarcado de Lisboa, circula a seguinte observação: «na cidade, a paróquia é a cidade». Esta afirmação procura descrever o facto de os católicos, nos espaços urbanos

mais integrados por redes de mobilidade, circularem em torno de diferentes pólos comunitários, segundo necessidades e interesses diversos, recriando de forma modular a territorialidade da Igreja local segundo uma complexa geografia de itinerários (percursos no território) e trajetórias (percursos biográficos). Desta geografia podem fazer parte contextos de interação muito diversificados: entre outros, uma assembleia dominical, determinado grupo de reflexão, um centro de formação, o encontro com um padre reconhecido pelas suas competências para o diálogo e para o acolhimento, um contexto organizado de práticas de voluntariado, uma comunidade de consagrados onde se procura a experiência do deserto simbólico.

Às mobilidades que decorrem da própria estrutura do espaço urbanizado, juntam-se as que descrevem as práticas turísticas. As igrejas, em particular as que foram objeto de um trabalho de patrimonialização, inscrevem-se, como sabemos, em itinerários diversos. Estes circuitos integram a cartografia do que Appadurai (cf. 2004) designou de *ethnoscape*, essa nova paisagem de pessoas que, nos seus diversos trânsitos, constroem mundos mutáveis. Ou, noutra perspetiva, usando uma categoria de Manuel Castells (cf. 1995,2009), estas igrejas fazem parte do espaço de fluxos.

As culturas urbanas são culturas de serviços. É nesse sentido que se identifica aqui a «terciarização» dos estilos de vida como uma dinâmica social a ter em conta. Num contexto de sociabilidades marcadas por essa terciarização, os indivíduos e grupos entram numa rede de transações em que procuram respostas, avaliadas por critérios de qualidade, para os seus desejos e necessidades, em contextos organizados. Nas suas formas mais exacerbadas, podemos identificar um «mercado de serviços de espiritualidade» com os seus dispositivos e produtos próprios. Mas este fenómeno não diz respeito apenas às formas de identificação religiosa que apresentam um carácter mais difuso. Também o habitat paroquial se encontra imerso nessa lógica de terciarização, na medida em que o que aí se oferece é lido na perspetiva da sua «qualidade». Nesse contexto, lança-se mão da dinâmica das sociabilidades grupais para criar uma «Igreja de opções», oferecendo respostas diversas às inquietações religiosas.

A lógica de terciarização da instituição paroquial é particularmente visível nas ações rituais que ritmam o longo curso da identidade dos indivíduos ou nas iniciativas que dão resposta às necessidades educativas da família. Aí a paróquia parece assumir o papel de uma espécie de «serviço público de religião» (cf. Teixeira, 2005). Este é o domínio em que facilmente a paróquia fica refém da lógica de transação simbólica própria das relações que se estabelecem entre uma instituição prestadora de serviços («bens de salvação») e os utentes que procuram uma adequada satisfação de necessidades. No complexo paroquial edificado, há dois espaços em que esta lógica se reproduz recorrentemente: o cartório paroquial e as capelas mortuárias.

A experiência e percepção da condição de vulnerabilidade constituem uma característica interior às culturas urbanas. Para além das diferentes formas de reprodução da exclusão e da pobreza, estão os indivíduos imersos numa complexidade que agudiza a consciência do risco social. Na senda da analítica da atualidade de Niklas Luhmann (cf. 1977), as nossas sociedades ficaram marcadas por um processo de passagem de um modelo de «diferenciação hierárquica» para um modelo de diferenciação funcional – nisso consistiria, para o sociólogo alemão, a modernidade. Neste quadro, «complexificação» é uma das palavras-chave para a caracterização da nossa contemporaneidade. A dinâmica de diferenciação autonomizou os diferentes subsistemas sociais – a estética, a ética, a política, a ciência, a economia, a religião, etc. A complexificação de um sistema social traduz-se na multiplicação do número dos seus elementos – processo que também apelida de decomposição — e das relações entre si, por forma a responder à complexidade do ambiente exterior. Para Luhmann, o religioso está do lado da experiência do Uno, do holismo que caracteriza as sociedades pré-modernas. Assim, por um lado, a complexidade que habita os sistemas sociais prejudica o sistema religioso, mas por outro, os elevados níveis de risco, que os processos de complexificação transportam, abrem novos espaços de intervenção à função religiosa. O indivíduo faz a experiência de uma enorme fragmentação do mundo da vida, situação que não deixa de abrir novas possibilidades

para diferentes formas de recomposição religiosa (Luhmann, 1977: 226s, 255s).

As sociedades que fazem a experiência de uma enorme fragilização das instituições e dispositivos de acolhimento – que tinham um papel decisivo na construção das identidades – tornaram o indivíduo incerto (cf. Dubar, 2007; Singly, 2006). Passamos do indivíduo conforme, inscrito num processo relativamente estável de mobilidade social, ao indivíduo-trajetória, que vive permanente a dificuldade de se construir a si próprio. Alguma da oferta religiosa mais florescente nestes universos urbanos tem uma particular relação com a necessidade de uma «salvação» face a este impacto das estruturas da modernidade. Observe-se que nos últimos anos, um grupo religioso como a Igreja Universal do Reino de Deus passou a ter como identificação pública, nos seus espaços, o anúncio: «Centro de ajuda espiritual». Esta remodelação das ofertas de salvação, transcritas em propostas terapêuticas que visam tratar as feridas da complexidade da existência, constitui um laboratório importante da religiosidade contemporânea.

ITINERÁRIOS E TRAJETÓRIAS

Em termos gerais, parece claro que a identidade crente, hoje, se configura mais a partir da ideia de movimento do que a partir da noção de posição (cf. Hervieu-Léger, 1999). De algum modo, sob o ponto de vista da espacialidade religiosa, a metáfora da portabilidade parece mais eficaz que a metáfora da sede – Pierre Lebrun leu este contexto a partir da ideia de «igrejas desmontáveis» (cf. 2004). Pensar, pois, as formas de comunitarização cristã parece exigir um duplo princípio: geográfico e biográfico. O primeiro descrito como itinerário e o segundo como trajetória – a comunidade como lugar de encontro/acolhimento de itinerários e trajetórias. Compreender as comunidades cristãs a partir deste duplo princípio é descobri-las, para além de uma lógica jurisdicional, como polaridades, num tecido complexo de itinerários, e como contexto de acolhimento de crentes disseminados, que se querem ver implicados na sua própria biografia. As investigações no domínio sociobiográfico têm mostrado que os indivíduos, face ao desmoronamento das antigas

coesões, desenvolveram dinamismos de revalorização das dimensões experienciais e expressivas do religioso. Não rejeitam necessariamente os contextos de inscrição comunitária, mas desejam que a sua pequena narrativa seja acolhida na grande narrativa eclesial. É neste domínio que, com frequência se constrói a disjunção que distancia os «buscadores de Deus» e «residentes eclesiais», enquanto modelos contrastantes de identificação religiosa (cf. Taylor, 2007)

Neste contexto de diásporas eclesiais, a comunidade que precede como dom e chamamento é também uma comunidade em gestação, já que só nessa condição se pode abrir à complexidade de itinerários e trajetórias. Sob o ponto de vista teológico-prático, esta perspetiva poderá ajudar a ultrapassar criativamente as dificuldades que se detetam, nas recentes experiências do catolicismo europeu, quanto à remodelação territorial das pertenças comunitárias, que, em muitos casos, não ultrapassam o plano de uma reorganização dos recursos institucionais disponíveis.

Paradoxalmente, o reforço e a multiplicação de diferentes regimes de pertença dentro de uma comunidade de referência, sendo uma tradução da moderna individualização religiosa, traduz a vontade do sujeito crente de se autoimplicar na economia de salvação que a instituição pretende servir e mostra também que esse individualismo não se verte numa completa privatização do religioso. Estes percursos de identificação procuram preencher os quadros de pertença com um suplemento de espiritualidade, expressa no terreno de uma enorme pluralidade, que torne mais «portátil» o «crer» recebido (cf. Berzano, 2007). O «nomadismo» religioso contemporâneo corresponde à vontade de celebrar a subjetividade e o acontecimento. Mas, porque o movimento só é possível dentro de um quadro mínimo de referências, assistimos também à procura de contextos comunitários onde seja possível o acolhimento das inquietações pessoais – enraizamento e movimento implicam-se paradoxalmente.

EPÍLOGO

O teólogo Christoph Theobald (cf. 2007) propôs uma compreensão do cristianismo como «estilo». Na herança romântica, que recebemos, estilo diz respeito à modalidade específica – dir-se-ia idiomática – de articulação de um conteúdo e de uma forma. A concordância, ou a adequação, entre uma coisa e outra, é o cerne da força de determinada obra de arte. Assim, as respostas a encontrar para a remodelação das formas de vida comunitária paroquial terão de se revelar adequadas ao evangelho de Jesus. As estruturas paroquiais só poderão revelar-se adequadas ao «conteúdo», na medida em que corresponderem ao próprio «estilo pastoral» de Jesus – o «pastor» que chama a viver ou o «mestre» que promove encontros libertadores, num modo próprio de «estar em relação» que cultiva a surpresa do inesperado. Essa adequação de forma só será viável na medida em que os crentes, na sua diversidade, participarem na construção deste novo habitat – com uma particular atenção aos «novos residentes». Sem o espaço institucional necessário ao discernimento de uma estilística cristã – relativa em particular, aos modos de comunitarização crente –, os itinerários de proposição e transmissão da fé serão apenas o estaleiro da manutenção de um edifício em ruínas, sem a possibilidade de favorecer a emergência de encontros surpreendentes.

Bibliografia

- APPADURAI, Arjun (2004). *Dimensões culturais da globalização: a modernidade sem peias*. Lisboa: Teorema.
- AUGÉ, Marc (1994). *Não-lugares: Introdução a uma antropologia da modernidade*. Lisboa: Bertrand Editora.
- ___ (2007). *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- BERZANO, Luigi (2007). Il pluralismo cattolico delle spiritualità. *Religioni e Società* XXII: 57, 100-108.
- BERZANO, Luigi (2007). Il pluralismo cattolico delle spiritualità. *Religioni e Società*, 22: 57, 100-108.
- BOBINEAU, Olivier (2005). *Dieu change en Paroisse. Une comparaison franco-allemande*. Rennes: Publications Universitaires de Rennes.
- BOURDIEU, Pierre (2000). *Esboço de uma teoria da prática. Precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras: Celta.
- CARMO, Renato Miguel (2009). Do espaço abstracto ao espaço compósito: reflectindo sobre as tensões entre mobilidades e espacialidades. IDEM & José Alberto SIMÕES,

- org., *A produção das mobilidades: redes, espacialidades e trajectos* (pp. 41-55). Lisboa: ICS.
- CASTELLS, Manuel (1995). *La ciudad informacional*. Madrid: Alianza.
- ____ (2009). *The Information Age – Economy, Society, and Culture, II. The Power of Identity*. New York: Wiley-Blackwell
- CERTEAU, Michel de (1990). *L’Invention du quotidien: I. Arts de faire*. Paris: Gallimard [1980].
- ____ (1991). *L’Étranger ou l’union dans la différence*. Paris: Desclée de Brouwer [1966].
- CORDEIRO, Graça Índias & Luís Vicente BAPTISTA, António Firmino da COSTA (2003). *Etnografias urbanas*. Oeiras: Celta.
- CUNHA, João Alves da (2015). *O MRAR e os anos de ouro da Arquitetura Religiosa em Portugal no século XX*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- DUBAR, Claude (2007). *La crise des identités: L’interprétation d’une mutation*. Paris: PUF.
- ELIADE, Mircea (1992) – *Tratado de História das Religiões*. Porto: Asa.
- FORTUNA, Carlos & Rogério Prouença Leite, org. (2009). *Plural de cidade: novos léxicos urbanos*. Coimbra: Almedina.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1997). Cultures urbaines de la fin du siècle: la perspective anthropologie. *Revue Internationale de Sciences Sociales*, 153, 381-392.
- ____ (2004). *Diferentes, desiguales y desconectados: mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- HERVIEU-LEGER, Danièle (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- INDOVINA, Francesco & Laura FREGOLENT, Michelangelo SAVIO, a cura di (2006). *Nuovo lessico urbano*. Milan: FrancoAngeli.
- LAMBERT, Yves (1985). *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*. Paris: Cerf.
- LEBRUN, Pierre (2004). Le temps des églises démontables: L’architecture religieuse face aux transformations urbaines des années 1950 et 1960. *Société Française d’Histoire Urbaine*, 1: 9, 111-127.
- LEVY, Albert (2003). *Les Machines à faire-croire? I. Formes et fonctionnements de la spatialité religieuse*. Paris: Anthropos.
- LUHMANN, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- MARTÍNEZ SISTACH, Lluís, ed. (2015). *La pastoral de las grandes ciudades*. Madrid: PPC.
- PIVETEAU, Jean-Luc (1995). *Le temps du territoire. Continuités et ruptures dans la relation de l’homme à l’espace*. Genève: Éditions Zoé.
- ROOF, Wade Clark (1993). *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.
- ____ (2000) Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study. *Archives des Sciences Sociales des Religions* 109, 49-66.
- SANDRE, Italo De (2007). Emozioni nell’esperienza religiosa: rigenerazione o dispersione di energie e dissenso. *Religioni e Società XXII*: 57, 109-116.
- SINGLY, François (2006). *Uns com os outros: quando o individualismo cria laços*. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.
- SPINDLER, Marc (1968). *Pour une théologie de l’espace*. Neuhâtel : Editions Delachaux et Niestlé.
- TAYLOR, Charles (2007). *A secular age*. Harvard University Press.

- TEIXEIRA, Alfredo (2005a). «Entre a exigência e a ternura». *Uma antropologia do habitat institucional católico*. Lisboa: Paulinas.
- ____ (2010a). «État d'âme, état de corps»: uma interpretação da teoria da religião de Pierre Bourdieu (1930-2002). *Theologica*, 2ª série, 45:2, 253-273.
- ____ (2010b). Pour une anthropologie de l'«habitat institutionnel» catholique dans le sillage de Michel de Certeau. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 23, 117-139.
- ____ (2012a). A sociabilidade paroquial católica no contexto das novas culturas urbanas. In: *Diáfanias do Mundo: Homenagem a Mário F. Lages* (pp. 65-76). Lisboa: Universidade Católica Editora,
- ____ (2012b). Catolicismo – entre o território e a rede. In Alfredo Teixeira (coord.), *Identidades religiosas em Portugal: ensaio interdisciplinar* (pp. 147-253). Lisboa: Paulinas.
- ____ (2015a). *Um mapa para pensar a religião*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- ____ (2015b). Reconfigurations of Portuguese Catholicism: Detraditionalization and Decompaction of Identities. In J. T. Mendonça, A. Teixeira & A. Palma (eds.), *Religion and Culture in the Process of Global Change: Portuguese Perspectives* (pp. 59-86). Washington D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy.
- THEOBALD, Christoph (2007). *Le Christianisme comme style*. Vol. 1-2. Paris : Cerf, 2007.
- WILLAIME, Jean-Paul (1996). Surmodernité et religion duale. In Liliane VOYÉ, dir., *Figures des Dieux: Rites et mouvements religieux. Hommage à Jean Remy* (pp. 235-246). Bruxelles: De Boeck Université.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ

CARTA IUVENESCIT ECCLESIA (A IGREJA REJUVENESCE)
AOS BISPOS DA IGREJA CATÓLICA

SOBRE A RELAÇÃO ENTRE DONS HIERÁRQUICOS E CARISMÁTICOS
PARA A VIDA E MISSÃO DA IGREJA

INTRODUÇÃO

OS DONS DO ESPÍRITO SANTO NA IGREJA EM MISSÃO

1. A Igreja rejuvenesce com a força do Evangelho e o Espírito Santo renova-a continuamente, edificando-a e guiando-a “com diversos dons hierárquicos e carismáticos”[1]. O Concílio Vaticano II pôs repetidamente em relevo a obra maravilhosa do Espírito Santo que santifica o Povo de Deus, guia-o, adorna-o de virtudes e enriquece-o de graças especiais em vista da sua edificação. A ação do divino Paráclito na Igreja é multiforme, como amam evidenciar os Padres. Escreve João Crisóstomo: «Quais são as graças que operam a nossa salvação que não nos são concedidas pelo Espírito Santo? Por seu intermédio, somos libertos da escravidão e chamados à liberdade, somos conduzidos à adoção filial e, por assim dizer, formados de novo, após ter deposto o pesado e odioso fardo dos nossos pecados. Pelo Espírito Santo, vemos assembleias de sacerdotes e possuímos multidões de doutores; desta nascente brotam dons de revelação, graças de cura e todos os outros carismas que adornam a Igreja de Deus»[2]. Graças à mesma vida da Igreja, às numerosas intervenções do Magistério e à investigação teológica, felizmente cresceu a consciência da multiforme ação do Espírito Santo na Igreja, despertando assim uma atenção particular aos

dons carismáticos, dos quais, em todo o tempo, o povo de Deus se enriqueceu para o desenvolvimento da sua missão.

A tarefa de comunicar eficazmente o Evangelho torna-se particularmente urgente no nosso tempo. O Papa Francisco, na Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, recorda que «se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida»[3]. O convite a ser Igreja «em saída» leva a reler toda a vida cristã em chave missionária[4]. A tarefa de evangelizar diz respeito a todos os âmbitos da Igreja: a pastoral ordinária, o anúncio àqueles que abandonaram a fé cristã e particularmente àqueles que ainda não foram alcançados pelo Evangelho de Jesus ou que sempre o recusaram[5]. Neste trabalho imprescindível de nova evangelização é mais do que necessário reconhecer e valorizar os numerosos carismas capazes de despertar e alimentar a vida de fé do povo de Deus.

AS MULTIFORMES AGREGAÇÕES ECLESIAIS

2. Tanto antes como depois do Concílio Vaticano II, surgiram numerosas agregações eclesiais que constituem uma grande fonte de renovação para a Igreja e para a urgente «conversão pastoral e missionária»[6] de toda a vida eclesial. Ao valor e à riqueza de todas as realidades associativas tradicionais, caracterizadas por propósitos particulares, bem como dos Institutos de vida consagrada e Sociedades de vida apostólica, juntam-se aquelas realidades mais recentes que podem ser descritas como agregações de fiéis, movimentos eclesiais e novas comunidades, sobre as quais se detém o presente documento. Estas não podem ser entendidas simplesmente como um associar-se voluntário de pessoas que desejam alcançar um objetivo particular de caráter religioso ou social. O caráter de «movimento» distingue-os dentro do panorama eclesial enquanto realidades fortemente dinâmicas, capazes de suscitar particular atração pelo Evangelho e de sugerir uma proposta de vida cristã tendencialmente global que abarca todos os aspetos

da existência humana. O agregar-se dos fiéis com uma forte partilha de vida, com a intenção de incrementar a vida de fé, esperança e caridade, exprime bem a dinâmica eclesial como mistério de comunhão para a missão e manifesta-se como um sinal de unidade da Igreja em Cristo. Neste sentido, estas agregações eclesiais, com origem num carisma partilhado, tendem a ter como propósito «o fim apostólico geral da Igreja»[7]. Nesta perspetiva, agregações de fiéis, movimentos eclesiais e novas comunidades propõem formas renovadas de seguimento de Cristo, de modo a aprofundar a *communio cum Deo* e a *communio fidelium*, levando a novos contextos sociais o fascínio do encontro com o Senhor Jesus e a beleza da existência cristã vivida na sua integralidade. Nestas realidades, exprime-se também uma peculiar forma de missão e de testemunho, com o objetivo de favorecer e desenvolver, quer uma consciência viva da própria vocação cristã, quer itinerários estáveis de formação cristã, quer ainda percursos de perfeição evangélica. Podem participar nestas realidades agregativas, de acordo com os diversos carismas, fiéis de estados de vida distintos (leigos, ministros ordenados e pessoas consagradas), manifestando desta forma a pluriforme riqueza da comunhão eclesial. A forte capacidade agregativa destas realidades representa um testemunho significativo de como a Igreja não cresce «por proselitismo mas por “atração”»[8].

João Paulo II, dirigindo-se aos representantes dos movimentos e das novas comunidades fez questão de reconhecer neles uma «resposta providencial»[9] suscitada pelo Espírito Santo perante a necessidade de comunicar de modo persuasivo o Evangelho por todo o mundo, tendo em consideração os grandes processos de transformação existentes a nível planetário, marcados frequentemente por uma cultura fortemente secularizada. Tal fermento do Espírito «trouxe à vida da Igreja uma novidade inesperada, e por vezes até explosiva»[10]. O mesmo Pontífice recordou que se abre a todas estas agregações eclesiais o tempo da «maturidade eclesial», o qual implica a sua plena valorização e inserção «nas Igrejas locais e nas paróquias, sempre permanecendo em comunhão com os Pastores e atentos às suas indicações»[11].

Estas novas realidades, por cuja existência o coração da Igreja se enche de alegria e gratidão, são chamadas a relacionar-se de forma positiva com todos os outros dons presentes na vida eclesial.

OBJETIVO DO PRESENTE DOCUMENTO

3. A Congregação para a Doutrina da Fé, com o presente documento, deseja referir-se, à luz da relação entre dons hierárquicos e carismáticos, aos elementos teológicos e eclesiológicos cuja compreensão possa favorecer uma fecunda e ordenada participação das novas agregações na comunhão e missão da Igreja. Com este objetivo, serão primeiramente apresentados alguns elementos chave, quer da doutrina sobre os carismas presente no Novo Testamento quer da reflexão do Magistério sobre estas novas realidades. De seguida, partindo de alguns princípios de ordem teológico-sistemática, serão oferecidos elementos identitários dos dons hierárquicos e carismáticos juntamente com alguns critérios para o discernimento das novas agregações eclesiais.

I. OS CARISMAS SEGUNDO O NOVO TESTAMENTO

GRAÇA E CARISMA

4. «Carisma» é a transcrição da palavra grega *chárisma*, cujo uso é frequente nas cartas paulinas e aparece também na Primeira Carta de Pedro. Tem o sentido genérico de «dom generoso» e no Novo Testamento é usado somente em relação a dons divinos. Em algumas passagens, o contexto confere-lhe um sentido mais específico (cf. Rm 12, 6; 1 Cor 12, 4. 31; 1 Pe 4, 10), cujo traço fundamental é a distribuição diferenciada de dons[12]. Esse é também o significado preponderante nas línguas modernas da palavra derivada deste vocábulo grego. Um carisma não é um dom distribuído por todos (cf. 1 Cor 12, 30), diferentemente das graças fundamentais, como seja a graça santificante ou os dons da fé, da esperança e da caridade, que são indispensáveis a todo o cristão. Os carismas são dons particulares que o Espírito Santo distribui «como lhe apraz» (1 Cor 12, 11). Para explicitar

a necessária presença dos diversos carismas na Igreja, os dois textos mais explícitos (Rm 12, 4-8; 1 Cor 12, 12-30) utilizam a comparação do corpo humano: «É que, como num só corpo, temos muitos membros, mas os membros não têm todos a mesma função, assim acontece connosco: os muitos que somos formamos um só corpo em Cristo, mas, individualmente, somos membros que pertencem uns aos outros. Temos dons que, consoante a graça que nos foi dada, são diferentes» (Rm 12, 4-6). A diversidade entre os membros do corpo não é uma anomalia a evitar. Pelo contrário, é uma necessidade benéfica que torna possível o cumprimento das diversas funções vitais. «Se todos fossem um só membro, onde estaria o corpo? Há, pois, muitos membros, mas um só corpo» (1 Cor 12, 19-20). Paulo, em Rm 12, 6, e Pedro, em 1 Pe 4, 10[13], atestam uma estreita relação entre os carismas particulares (*charismata*) e a graça (*châris*) de Deus. Os carismas são reconhecidos como uma manifestação da «multiforme graça de Deus». Não se trata, portanto, de meras capacidades humanas. A sua origem divina expressa-se de diversas formas: de acordo com alguns textos, eles provêm de Deus (cf. Rm 12, 3; 1 Cor 12, 28; 2 Tim 1, 6; 1 Pe 4, 10); segundo Ef 4, 7, provêm de Cristo; segundo 1 Cor 12, 4-11, do Espírito. Uma vez que esta última passagem é a mais insistente (nomeia sete vezes o Espírito), os carismas são habitualmente apresentados como «manifestações do Espírito» (1 Cor 12, 7). É claro, no entanto, que esta atribuição não é exclusiva nem contradiz as duas precedentes. Os dons de Deus implicam sempre todo o horizonte trinitário, como sempre foi afirmado pela teologia desde os seus inícios, tanto no ocidente como no oriente[14].

DONS DISPENSADOS «AD UTILITATEM» E O PRIMADO DA CARIDADE

5. Em 1 Cor 12, 7, Paulo declara que «a cada um é dada a manifestação do Espírito, para proveito». Muitos tradutores acrescentam: «para proveito comum», porque a maioria dos carismas mencionados pelo Apóstolo, ainda que nem todos, têm diretamente um proveito comum. Esta finalidade à edificação de todos foi bem compreendida, por exemplo por Basílio Magno,

quando diz: «Cada um recebe estes dons mais para os outros que para si mesmo [...]. Na vida comum é necessário que a força do Espírito Santo dada a um seja transmitida a todos. Quem vive para si próprio, talvez possa ter um carisma, mas torna-o inútil ao conservá-lo inativo, porque o enterrou dentro de si mesmo»[15]. De qualquer modo, Paulo não exclui que um carisma possa ser útil somente à pessoa que o recebeu. Tal é o exemplo de falar em línguas, diferente neste caso do dom da profecia[16]. Os carismas que têm uma utilidade comum, sejam carismas de palavra (de sabedoria, de conhecimento, de profecia, de exortação) ou de ação (de autoridade, de ministério, de governo), têm também uma utilidade pessoal, uma vez que o seu exercício em prol do bem comum favorece o progresso na caridade em quem os possui. A este propósito, Paulo observa que, se não houver caridade, nem os carismas mais elevados são úteis à pessoa que os recebe (cf. 1 Cor 13, 1-3). Uma passagem severa do Evangelho de Mateus (Mt 7, 22-23) exprime a mesma realidade: o exercício de carismas vistosos (profecias, exorcismos, milagres) infelizmente pode coexistir com a ausência de uma relação autêntica com o Salvador. Por conseguinte, tanto Pedro como Paulo insistem na necessidade de orientar todos os carismas para a caridade. Pedro oferece uma regra geral: «Como bons administradores das várias graças de Deus, cada um de vós ponha ao serviço dos outros o dom que recebeu» (1 Pe 4, 10). Paulo preocupa-se particularmente com o uso dos carismas nos encontros da comunidade cristã e afirma: «que tudo se faça de modo a edificar» (1 Cor 14, 26).

A VARIEDADE DOS CARISMAS

6. Em alguns textos encontramos um elenco de carismas, umas vezes de forma sumária (cf. 1 Pe 4, 10), outras vezes de forma mais detalhada (cf. 1 Cor 12, 8-10. 28-30; Rm 12, 6-8). Dentre os elencados, estão dons excepcionais (de cura, de obras de autoridade, de variedade de línguas) e dons ordinários (de ensino, de serviço, de beneficência), ministérios para a condução das comunidades (cf. Ef 4, 11) e dons concedidos por meio da imposição das mãos (cf. 1 Tm 4, 14; 2 Tm 1, 6). Nem sempre é claro que todos

estes dons sejam considerados «carismas» propriamente ditos. Os dons excepcionais, mencionados repetidamente em 1 Cor 12-14, de facto desaparecem dos textos posteriores; o elenco de Rm 12, 6-8 apresenta somente carismas menos vistosos que possuem uma utilidade constante para a vida da comunidade cristã. Nenhum desses elencos pretende ser exaustivo. Noutro local, por exemplo, Paulo sugere que a opção pelo celibato por amor de Cristo seja vista como fruto de um carisma, tal como a opção pelo matrimónio (cf. 1 Cor 7, 7, no contexto de todo o capítulo). Ambas são exemplos que dependem do grau de desenvolvimento atingido pela Igreja daquela época e que, por isso, são suscetíveis de acrescentos posteriores. A Igreja, de facto, cresce sempre no tempo graças à ação vivificante do Espírito.

O BOM EXERCÍCIO DOS CARISMAS NA COMUNIDADE ECLESIAL

7. De tudo o que foi observado, torna-se evidente que não existe nos textos escriturísticos uma oposição entre os vários carismas, mas antes harmoniosa conexão e complementaridade. A antítese entre uma Igreja institucional de tipo judeo-cristão e uma Igreja carismática de tipo paulino, afirmada por algumas interpretações eclesiológicas redutoras, na verdade não encontra um fundamento adequado nos textos do Novo Testamento. Longe de colocar os carismas de um lado e as realidades institucionais de outra, ou de opor uma Igreja “da caridade” a uma Igreja “da instituição”, Paulo recolhe num único elenco aqueles que possuem carismas de autoridade e ensino, de carismas que são úteis à vida ordinária da comunidade e carismas mais clamorosos[17]. O mesmo Paulo descreve o seu ministério de apóstolo como «ministério do Espírito» (2 Cor 3, 8). Ele sente-se investido de autoridade (exousía) dada pelo Senhor (cf. 2 Cor 10, 8; 13, 10), uma autoridade que se alarga inclusive aos confrontos com os carismáticos. Tanto ele como Pedro dão instruções aos carismáticos sobre o modo como exercer os carismas. A sua atitude é acima de tudo de acolhimento favorável; estão convictos da origem divina dos carismas; no entanto, não os consideram como dons que permitam a dispensa de obediência à hierarquia eclesial ou confirmam o direito a um ministério autónomo. Paulo tem consciência dos

inconvenientes que um exercício desordenado dos carismas pode provocar na comunidade cristã[18]. Por isso, o apóstolo intervém com autoridade para estabelecer regras precisas sobre o exercício dos carismas «na Igreja» (1 Cor 14, 19.28), ou seja nos encontros da comunidade (cf. 1 Cor 14, 23.26). Por exemplo, ele limita o uso da glossolalia[19]. Regras semelhantes são apresentadas também para o dom da profecia (cf. 1 Cor 14, 29-31)[20]

DONS HIERÁRQUICOS E CARISMÁTICOS

8. Em síntese, partindo de uma análise dos textos bíblicos sobre os carismas, fica claro que o Novo Testamento, ainda que não oferecendo uma doutrina sistemática completa, apresenta afirmações de grande importância que orientam a reflexão e a praxis eclesial. Deve-se ainda reconhecer que o termo “carisma” não é aí usado de forma unívoca; é, pelo contrário, importante constatar uma variedade de significados que a reflexão teológica e o Magistério ajudam a compreender no âmbito de uma visão complexiva do mistério da Igreja. No presente documento, a atenção é colocada sobre o binómio posto em destaque no n° 4 da Constituição dogmática *Lumen gentium*, onde se fala de «dons hierárquicos e carismáticos» e das suas estreitas e articuladas conexões. Eles têm a mesma origem e o mesmo propósito. São dons de Deus, do Espírito Santo, de Cristo, dados com a finalidade de contribuir, de formas diversas, para a edificação da Igreja. Quem recebeu o dom de governar na Igreja tem também a missão de vigiar sobre o bom exercício dos outros carismas, de modo que tudo concorra para o bem da Igreja e para a sua missão evangelizadora, sabendo que é o Espírito Santo que distribui os dons carismáticos por cada um, da forma que lhe apraz (cf. 1 Cor 12, 11). O mesmo Espírito dá à hierarquia da Igreja a capacidade de discernir os carismas autênticos, de os acolher com alegria e gratidão, de os promover com generosidade e de os acompanhar com paternidade vigilante. A própria história testemunha a multiforme ação do Espírito, mediante a qual a Igreja, edificada «sobre o alicerce dos Apóstolos e dos Profetas, tendo por pedra angular o próprio Cristo Jesus» (Ef 2, 20), vive a sua missão no mundo.

II – A RELAÇÃO ENTRE DONS HIERÁRQUICOS E CARISMÁTICOS NO MAGISTÉRIO RECENTE

O CONCÍLIO VATICANO II

9. O aparecimento dos diferentes carismas nunca deixou de se fazer sentir ao longo da secular história da Igreja e, no entanto, somente nos tempos mais recentes é que se desenvolveu uma reflexão sistemática sobre eles. A este respeito, é dado um espaço significativo à doutrina dos carismas no Magistério expresso por Pio XII na Carta encíclica *Mystici corporis*[21], enquanto que os ensinamentos do Vaticano II avançam com um passo significativo para uma compreensão adequada sobre a relação entre os dons hierárquicos e carismáticos. As passagens relevantes a este respeito[22], além de fazerem referência à Palavra de Deus, escrita e transmitida, aos Sacramentos e ao ministério hierárquico ordenado na vida da Igreja, referem também a presença de dons, de graças especiais ou carismas, derramados pelo Espírito entre os fiéis de todas as condições. A passagem emblemática a este respeito é-nos oferecida pela *Lumen gentium*, n. 4: «O Espírito [...] conduz a Igreja à verdade total (cf. Jo 16, 13) e unifica-a na comunhão e no ministério, enriquece-a e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos (cf. Ef 4, 11-12; 1 Cor 12, 4; Gál 5, 22)[23]. Desta forma, a Constituição dogmática *Lumen gentium*, ao apresentar os dons do mesmo Espírito, sublinha, mediante a distinção entre dons hierárquicos e dons carismáticos, a sua diferença na unidade. São também significativas as afirmações feitas pela *Lumen gentium* 12 sobre a realidade carismática no contexto da participação do povo de Deus na missão profética de Cristo, na qual se reconhece que o Espírito Santo «não só santifica e conduz o Povo de Deus por meio dos sacramentos e ministérios e o adorna com virtudes» mas «distribui também graças especiais entre os fiéis de todas as classes, as quais os tornam aptos e dispostos a tomar diversas obras e encargos, proveitosos para a renovação e cada vez mais ampla edificação da Igreja».

Por fim, descreve-se o seu caráter pluriforme e providente: «estes carismas, quer sejam os mais elevados, quer também os mais simples e comuns, devem ser recebidos com ação de graças e consolação, por serem muito acomodados e úteis às necessidades da Igreja»[24]. Reflexões semelhantes encontram-se também no Decreto conciliar sobre o apostolado dos leigos[25]. O mesmo documento afirma que esses dons não devem ser considerados como algo facultativo na vida da Igreja; melhor, «a recepção destes carismas, mesmo dos mais simples, confere a cada um dos fiéis o direito e o dever de os atuar na Igreja e no mundo, para bem dos homens e edificação da Igreja, na liberdade do Espírito Santo»[26]. Por conseguinte, os carismas autênticos são considerados dons de irrenunciável importância para a vida e para a missão eclesial. Por fim, é constante nos ensinamentos conciliares o reconhecimento do papel essencial dos pastores no discernimento dos carismas e do seu exercício dentro da comunidade eclesial[27]

O MAGISTÉRIO PÓS-CONCILAR

10. As intervenções do Magistério sobre este assunto no período a seguir ao Concílio Vaticano II multiplicaram-se[28]. Isto deve-se à crescente vitalidade dos novos movimentos, agregações de fiéis e comunidades eclesiais, juntamente com a necessidade de precisar o lugar da vida consagrada dentro da Igreja[29]. João Paulo II, ao longo do seu Magistério, insistiu particularmente no princípio da co-essencialidade destes dons: «Repetidas vezes sublinhei que na Igreja não existe contraste nem contradição entre a dimensão institucional e a dimensão carismática, da qual os Movimentos são uma expressão importante. Tanto uma como outra são co-essenciais na constituição divina da Igreja fundada por Jesus, uma vez que concorrem conjuntamente para tornar presente o mistério de Cristo e a sua obra salvífica no mundo»[30]. O Papa Bento XVI, além de sublinhar a sua co-essencialidade, aprofundou a afirmação do seu predecessor recordando que «tal como na Igreja as instituições essenciais são carismáticas, assim os carismas devem de uma forma ou de outra institucionalizar-se, para que haja coerência e continuidade. Assim, ambas as dimensões,

originárias do Espírito Santo através do Corpo de Cristo, concorrem conjuntamente para tornar presente o mistério e a obra salvífica de Cristo no mundo»[31]. Tanto os dons hierárquicos como os carismáticos resultam desta forma reciprocamente relacionados desde a sua origem. Finalmente, o Papa Francisco recordou «a harmonia» que o Espírito estabelece entre os diversos dons e apelou às agregações carismáticas para uma abertura missionária, para a obediência aos pastores[32] e para a imanência eclesial, uma vez que «é no âmbito da comunidade que desabrocham e florescem os dons que o Pai nos concede em abundância; e é no seio da comunidade que aprendemos a reconhecê-los como um sinal do seu amor por todos os seus filhos»[33]. Portanto, para concluir, é possível reconhecer uma convergência do Magistério eclesial recente sobre a co-essencialidade entre os dons hierárquicos e carismáticos. A sua contraposição, bem como a sua justaposição, seria sintoma de uma errada ou insuficiente compreensão da ação do Espírito Santo na vida e na missão da Igreja.

III. O FUNDAMENTO TEOLÓGICO DA RELAÇÃO ENTRE DONS HIERÁRQUICOS E CARISMÁTICOS

HORIZONTE TRINITÁRIO E CRISTOLÓGICO

DOS DONS DO ESPÍRITO SANTO

11. Para poder apreender as razões profundas da relação entre dons hierárquicos e carismáticos é oportuno fazer referência ao seu fundamento teológico. De facto, a necessidade de superar qualquer tipo de contraposição estéril ou intrínseca justaposição entre dons hierárquicos e carismáticos é exigida pela própria economia da salvação, a qual compreende a relação intrínseca entre as missões do Verbo incarnado e do Espírito Santo. Na realidade, todos os dons do Pai implicam a referência à ação conjunta e diferenciada das missões divinas: todos os dons provêm do Pai, por meio do Filho, no Espírito Santo. O dom do Espírito na Igreja está ligado à missão do Filho, consumada plenamente no seu mistério pascal. O próprio Jesus relaciona o cumprimento da sua missão com

o envio do Espírito à comunidade dos crentes[34]. Por isso, o Espírito Santo não pode, seja de que forma for, inaugurar uma economia diversa à do Logos divino incarnado, crucificado e ressuscitado[35]. De facto, toda a economia sacramental da Igreja é a realização pneumatológica da Encarnação: por isso, o Espírito Santo é considerado pela Tradição como a alma da Igreja, Corpo de Cristo. A ação de Deus na história implica sempre a relação entre o Filho e o Espírito Santo, aos quais Ireneu de Leão chama sugestivamente «as duas mãos do Pai»[36]. Neste sentido, nenhum dom do Espírito pode deixar de estar em relação com o Verbo feito carne[37].

A relação originária entre os dons hierárquicos, conferidos pela graça sacramental da Ordem, e os dons carismáticos, livremente distribuídos pelo Espírito Santo, tem, portanto, a sua raiz última na relação entre o Logos divino incarnado e o Espírito Santo, que é sempre Espírito do Pai e do Espírito. Precisamente para evitar visões teológicas equívocas que requeressem (levassem a) uma «Igreja do Espírito» diversa e separada da Igreja hierárquica-institucional, é oportuno sublinhar que as duas missões divinas se implicam reciprocamente em todos os dons concedidos à Igreja. Na realidade, a missão de Jesus Cristo implica, já por si própria, a ação do Espírito. João Paulo II, na sua Carta encíclica sobre o Espírito Santo, *Dominum et vivificantem*, tinha já mostrado a importância decisiva da ação do Espírito na missão do Filho[38]. Bento XVI aprofundou este pensamento na Exortação apostólica *Sacramentum caritatis*, recordando que o Paráclito «ativo já na criação (Gn 1, 2), está presente em plenitude na vida inteira do Verbo encarnado». Jesus Cristo «é concebido no seio da Virgem Maria por obra do Espírito Santo (Mt 1, 18; Lc 1, 35); no início da sua missão pública, nas margens do Jordão, vê-O descer sobre Si em forma de pomba (Mt 3, 16 e par.); neste mesmo Espírito, age, fala e exulta (Lc 10, 21); e é n'Ele que Jesus pode oferecer-Se a Si mesmo (Heb 9, 14). No chamado «discurso de despedida» referido por João, Jesus põe claramente em relação o dom da sua vida no mistério pascal com o dom do Espírito aos Seus (Jo 16, 7). Depois de ressuscitado, trazendo na sua carne os sinais da

paixão, pode derramar o Espírito (Jo 20, 22), tornando os seus discípulos participantes da mesma missão d'Ele (Jo 20, 21). Em seguida, será o Espírito que ensina aos discípulos todas as coisas, recordando-lhes tudo o que Cristo tinha dito (Jo 14, 26), porque compete a Ele, enquanto Espírito da verdade (Jo 15, 26), introduzir os discípulos na verdade total (Jo 16, 13). Segundo narram os Actos, o Espírito desce sobre os Apóstolos reunidos em oração com Maria no dia de Pentecostes (2, 1-4), e impele-os para a missão de anunciar a boa nova a todos os povos»[39].

A ação do Espírito Santo nos dons hierárquicos e carismáticos

12. Destacar o horizonte trinitário e cristológico dos dons divinos também ilumina a relação entre dons hierárquicos e carismáticos. De facto, nos dons hierárquicos, enquanto ligados ao sacramento da Ordem, surge em primeiro plano a relação com o agir salvífico de Cristo, como por exemplo a instituição da Eucaristia (cf. Lc 22, 19s; 1 Cor 11, 25), o poder de perdoar os pecados (cf. Jo 20, 22s), o mandato apostólico com a tarefa de evangelizar e batizar (cf. Mc 16, 15s; Mt 28, 18-20); ao mesmo tempo, é evidente que nenhum sacramento pode ser conferido sem a ação do Espírito Santo[40]. Por outro lado, os dons carismáticos dispensados pelo Espírito Santo, «que sopra onde quer» (cf. Jo 3, 8) e distribui os seus dons «como lhe apraz» (1 Cor 12, 11), são objetivamente relacionados com a vida nova em Cristo, uma vez que «cada um pela sua parte» (1 Cor 12, 27) é membro do seu Corpo. Portanto, a correta compreensão dos dons carismáticos é feita somente em relação à presença de Cristo e ao seu serviço; tal como afirmou João Paulo II, «os verdadeiros carismas não podem senão tender para o encontro com Cristo nos Sacramentos»[41]. Portanto, tanto os dons hierárquicos como os carismáticos aparecem unidos relativamente à relação intrínseca entre Jesus Cristo e o Espírito Santo. O Paráclito é, contemporaneamente, Aquele que, através dos sacramentos, difunde eficazmente a graça salvífica oferta por Cristo morto e ressuscitado, e Aquele que dispensa os carismas. Na tradição litúrgica dos cristãos do Oriente, especialmente na siríaca, o lugar do Espírito Santo, representado na imagem do fogo, ajuda a tornar tudo isto muito claro. O grande teólogo e poeta Efrém,

o Sírio, afirma com efeito que «o fogo da compaixão desceu e veio habitar no pão»[42], indicando a sua ação transformadora em relação não só aos dons mas também aos fiéis que comerão o pão eucarístico. A perspetiva oriental, com a eficácia das suas imagens, ajuda-nos a compreender como, ao aproximarmo-nos da Eucaristia, Cristo nos dá o Espírito. O mesmo Espírito, seguidamente, por meio da sua ação nos fiéis, alimenta a vida em Cristo, conduzindo-os novamente a uma mais profunda vida sacramental, sobretudo na Eucaristia. Deste modo, a ação livre da Santíssima Trindade na história alcança para os fiéis o dom da salvação e simultaneamente anima-os, afim que eles correspondam livremente e plenamente com o compromisso da própria vida.

IV. A RELAÇÃO ENTRE DONS HIERÁRQUICOS E CARISMÁTICOS NA VIDA E NA MISSÃO DA IGREJA

NA IGREJA COMO MISTÉRIO DE COMUNHÃO

13. A Igreja apresenta-se como «um povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo»[43], no qual a relação entre dons hierárquicos e carismáticos tem como fim a plena participação dos fiéis na comunhão e missão evangelizadora. Fomos gratuitamente predestinados em Cristo a esta vida nova (Rom 8, 29-31; Ef 1, 4-5). O Espírito Santo «realiza esta maravilhosa comunhão entre os fiéis e une-os de tal modo intimamente em Cristo, que se torna o princípio da unidade da Igreja»[44]. É, de facto, na Igreja, que os homens são convocados para se tornarem membros de Cristo[45] e é na comunhão eclesial que se unem em Cristo, como membros uns dos outros. Comunhão é sempre uma «dupla participação vital: a incorporação dos cristãos na vida de Cristo e a circulação dessa mesma caridade em todo o tecido dos fiéis, neste mundo e no outro. União a Cristo e em Cristo; e união entre os cristãos, na Igreja»[46]. Neste sentido, o mistério da Igreja resplandece «em Cristo como um sacramento ou sinal e instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano»[47].

Aqui desponta a raiz sacramental da Igreja como mistério de comunhão: «Trata-se fundamentalmente da comunhão com Deus, por meio de Jesus Cristo, no Espírito Santo. Uma comunhão que vem da Palavra de Deus e dos Sacramentos. O Baptismo» – em estreita unidade com a Confirmação – «é a porta e o fundamento da comunhão na Igreja. A Eucaristia é a fonte e ponto culminante de toda a vida cristã»[48]. Estes sacramentos da iniciação são constitutivos da vida cristã e sobre eles se apoiam os dons hierárquicos e carismáticos. A vida da comunhão eclesial, assim internamente ordenada, vive na escuta religiosa permanente da Palavra de Deus e é alimentada pelos Sacramentos. A própria Palavra de Deus apresenta-se-nos profundamente ligada aos Sacramentos, em particular à Eucaristia[49], dentro do único horizonte sacramental da Revelação. A própria tradição oriental vê a Igreja, Corpo de Cristo animado pelo Espírito Santo, como uma unidade ordenada, o que também se expressa ao nível dos seus dons. A presença eficaz do Espírito no coração dos crentes (cf. Rom 5, 5) é a raiz desta unidade também para as manifestações carismáticas[50]. Os carismas dados às pessoas singulares, de facto, fazem parte da mesma Igreja e são destinados a uma mais intensa vida eclesial. Esta perspectiva surge também nos escritos do Beato John Henry Newman: «Assim, o coração de cada cristão deveria representar em miniatura a Igreja católica, pois um só Espírito faz a Igreja inteira e faz de cada membro desta o Seu Templo»[51]. Isto torna ainda mais evidente o motivo pelo qual não são legítimas quaisquer contraposições ou justaposições entre dons hierárquicos e dons carismáticos.

Em síntese, a relação entre os dons carismáticos e a estrutura eclesial sacramental confirma a coessencialidade entre dons hierárquicos – de por si estáveis, permanentes e irrevocáveis – e dons carismáticos. Apesar de estes últimos, nas suas formas históricas, não serem garantidos para sempre[52], a dimensão carismática nunca pode faltar à vida e à missão da Igreja.

IDENTIDADE DOS DONS HIERÁRQUICOS

14. Em ordem à santificação de cada um dos membro do povo de Deus e à missão da Igreja no Mundo, entre os diversos dons, «sobressai a graça própria dos apóstolos, a cuja autoridade o mesmo Espírito sujeitou também os carismáticos»[53]. O próprio Jesus Cristo quis que existissem dons hierárquicos para assegurar a contemporaneidade da Sua única mediação salvífica: «Cristo enriqueceu os apóstolos com a efusão especial do Espírito Santo (cf. At 1, 8; 2, 4; Jo 20, 22-23); os apóstolos, por sua vez, transmitiram aos seus colaboradores, pela imposição das mãos, este dom do Espírito (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7)»[54]. Por isso, a atribuição dos dons hierárquicos deve ser elevada sobretudo à plenitude do sacramento da Ordem, conferida pela consagração episcopal, que comunica «juntamente com o múnus de santificar, os ofícios de ensinar e de governar, que, por sua natureza, não podem exercer-se senão em comunhão hierárquica com a cabeça e com os membros do colégio»[55]. Por isso, «na pessoa dos bispos, coadjuvados pelos presbíteros, está presente no meio dos fiéis o Senhor Jesus Cristo [...]; através do seu ministério excelso, Ele prega a palavra de Deus a todos os povos e administra continuamente os sacramentos da fé aos crentes; e, graças ao ofício paternal dos mesmos (cf. 1 Cor 4, 15), vai incorporando por geração sobrenatural novos membros ao seu corpo; finalmente, pela sabedoria e prudência dos bispos, dirige e orienta o povo do Novo Testamento na sua peregrinação para a eterna bem-aventurança»[56]. A tradição cristã oriental, tão vivamente ligada aos Padres, lê tudo isto na sua peculiar concepção da taxis. Segundo Basílio Magno, é evidente que a organização da Igreja é obra do Espírito Santo e até a ordem (taxis) em que Paulo elenca os carismas (cf. 1 Cor 12, 28) «está de acordo com a distribuição dos dons do Espírito»[57], indicando como primeiro dentre estes o dos apóstolos. A partir da referência à consagração episcopal, compreendem-se também os dons hierárquicos relacionados com os outros graus da Ordem; antes de mais, os dos presbíteros que são «consagrados para pregar o Evangelho, apascentar os fiéis e celebrar o culto divino» e, «sob a autoridade do bispo, santificam

e dirigem a porção da grei do Senhor que lhes foi confiada», bem como tornando-se, por sua vez, «modelos do povo, governem e estejam ao serviço da sua comunidade local» [58]. Os bispos e presbíteros, no sacramento da Ordem, pela unção sacerdotal, são «configurados a Cristo sacerdote, de tal modo que possam agir na pessoa de Cristo cabeça»[59]. A esses devem acrescentar-se os dons concedidos aos diáconos, «que receberam a imposição das mãos, não para o sacerdócio, mas para o ministério»; e que «confortados pela graça sacramental, servem o povo de Deus no ministério da liturgia, da palavra e da caridade, em comunhão com o bispo e o seu presbitério»[60]. Em síntese, os dons hierárquicos próprios do sacramento da Ordem, nos seus vários graus, são concedidos, para que, na Igreja, como comunhão, nunca falte a cada fiel a oferta objetiva da graça nos sacramentos, o anúncio normativo da Palavra de Deus e o cuidado pastoral.

IDENTIDADE DOS DONS CARISMÁTICOS

15. Se pelo exercício dos dons hierárquicos é assegurada, ao longo da história, a oferta da graça de Cristo a favor de todo o povo de Deus, todos os fiéis são chamados a acolhê-la e a corresponder-lhe pessoalmente nas circunstâncias concretas da própria vida. Os dons carismáticos são, por isso, distribuídos livremente pelo Espírito Santo, para que a graça sacramental produza fruto na vida cristã de modo diversificado e a todos os níveis. Sendo estes carismas «perfeitamente acomodados e úteis às necessidades da Igreja»[61], através da sua riqueza multiforme, o povo de Deus pode viver em plenitude a missão evangelizadora, examinando e interpretando os sinais dos tempos à luz do Evangelho[62]. De facto, os dons carismáticos levam os fiéis a responder, em plena liberdade e num modo adequado aos tempos, ao dom da salvação, fazendo de si próprios um dom de amor para os outros e um testemunho autêntico do Evangelho diante de todos os homens.

OS DONS CARISMÁTICOS PARTILHADOS

16. Neste contexto é útil lembrar quanto os dons carismáticos podem ser diversos entre si, não só pelas suas características específicas, mas também pela sua extensão na comunhão eclesial. Os dons carismáticos «são dados ao indivíduo, mas também podem ser partilhados por outros e de tal modo perseveram no tempo como uma herança preciosa e viva, que gera uma afinidade espiritual entre as pessoas»[63]. A ligação entre o carácter pessoal do carisma e a possibilidade de participação nele exprime um elemento decisivo da sua dinâmica, na medida em que tem que ver com a relação que, na comunidade eclesial, liga sempre a pessoa e a comunidade[64]. Na sua prática, os dons carismáticos podem gerar afinidade, proximidade e parentescos espirituais, através dos quais se pode participar no património carismático a partir da pessoa do fundador e aprofundá-lo, dando vida a verdadeiras e autênticas famílias espirituais. As agregações eclesiais, nas suas variadas formas, apresentam-se como dons carismáticos partilhados. Movimentos eclesiais e novas comunidades mostram como um determinado carisma originário pode agregar fiéis e ajudá-los a viver plenamente a própria vocação cristã e o próprio estado de vida ao serviço da missão eclesial. As formas históricas concretas desta partilha podem em si ser diversificadas, pelo que, a partir de um carisma originário, fundacional, possam surgir várias fundações, como mostra a história da espiritualidade.

O RECONHECIMENTO POR PARTE DA AUTORIDADE ECLESIASTICA

17. Entre os dons carismáticos livremente distribuídos pelo Espírito, há imensos que, acolhidos e vividos pela pessoa no seio da comunidade cristã, não necessitam de regulamentações particulares. Quando, por outro lado, um dom carismático se apresenta como «carisma originário» ou «fundacional», então ele requer um reconhecimento específico, para que a sua riqueza se articule adequadamente na comunhão eclesial e se transmita fielmente através dos tempos. Aqui surge a tarefa decisiva de discernimento, que pertence à autoridade eclesiástica[65]. Reconhecer a autenticidade do carisma não é uma tarefa sempre

fácil, mas é um serviço imprescindível que os Pastores devem realizar. Na realidade, os fiéis têm o «direito de ser advertidos pelos Pastores sobre a autenticidade dos carismas e sobre a credibilidade dos que se apresentam como seus depositários»[66]. Para tal, a autoridade deverá ser consciente da efetiva imprevisibilidade dos carismas suscitados pelo Espírito Santo, valorizando-os de acordo com a regra da fé, tendo em vista a edificação da Igreja[67]. Trata-se de um processo que se alonga no tempo e que requer etapas adequadas à sua autenticação, passando através de um discernimento sério, até chegar ao reconhecimento eclesial do seu caráter genuíno. A realidade agregadora que brota de um carisma deve ter um tempo oportuno de experimentação e de consolidação, que vá além do entusiasmo inicial, até chegar a uma configuração estável. Ao longo de todo o itinerário de verificação, a autoridade da Igreja deve acompanhar benevolamente a nova realidade agregadora. Trata-se de um acompanhamento por parte dos pastores que nunca deve diminuir, pois nunca diminui a paternidade daqueles que, na Igreja, são chamados a ser vicários do Bom Pastor, cujo amor solícito não deixa nunca de acompanhar o Seu rebanho.

CRITÉRIOS PARA O DISCERNIMENTO DOS DONS CARISMÁTICOS

18. Neste quadro, podem ser retomados alguns critérios para o discernimento dos dons carismáticos em relação às agregações eclesiais, que o Magistério da Igreja pôs em evidência ao longo dos últimos anos. Estes critérios têm o objetivo de contribuir para o reconhecimento de uma autêntica eclesialidade dos carismas.

- a) Primado da vocação de cada cristão à santidade. Cada realidade que nasce da participação de um carisma autêntico deve ser sempre instrumento de santidade na Igreja e, conseqüentemente, de incremento da caridade e de autêntica tensão rumo à perfeição do amor[68].
- b) Empenho na difusão missionária do Evangelho. As realidades carismáticas autênticas são «presentes do Espírito integrados no corpo eclesial, atraídos para o centro que é Cristo, donde

são canalizados num impulso evangelizador»[69]. Para tal, devem realizar «a conformidade e a participação na finalidade apostólica da Igreja», manifestando um claro «entusiasmo missionário que as torne, sempre e cada vez mais, sujeitos de uma nova evangelização»[70].

- c) Confissão da fé católica. Cada realidade carismática deve ser um lugar de educação para a fé na sua integralidade, «acolhendo e proclamando a verdade sobre Cristo, sobre a Igreja e sobre o homem, em obediência ao magistério da Igreja que autenticamente a interpreta»[71]; portanto, é de evitar de se aventurar «ultrapassando (proagon) a doutrina e a comunidade eclesial»; de facto, se «se deixa de permanecer nelas, não se está unido ao Deus de Jesus Cristo (cf. 2 Jo 9)»[72].
- d) Testemunho de uma comunhão ativa com toda a Igreja. Isto comporta uma «relação filial com o Papa, centro perpétuo e visível da unidade da Igreja universal, e com o Bispo, “princípio visível e fundamento da unidade” da Igreja particular»[73]. Esta relação implica a «disponibilidade leal em aceitar os seus ensinamentos doutrinários e orientações pastorais»[74], assim como «a disponibilidade em participar nos programas e nas atividades da Igreja, tanto a nível local como nacional ou internacional; o empenhamento catequético e a capacidade pedagógica de formar os cristãos»[75].
- e) Reconhecimento e estima da complementaridade recíproca de outras realidades carismáticas na Igreja. Daqui deriva também a disponibilidade para uma colaboração recíproca[76]. De facto, «um sinal claro da autenticidade de um carisma é a sua eclesialidade, a sua capacidade de se integrar harmoniosamente na vida do Povo santo de Deus para o bem de todos. Uma verdadeira novidade, suscitada pelo Espírito, não precisa de fazer sombra sobre outras espiritualidades e dons, para se afirmar a si mesma»[77].

- f) Aceitação dos momentos de prova no discernimento dos carismas. Uma vez que o dom carismático pode possuir «uma dose de novidade de vida espiritual para toda a Igreja, que, num primeiro momento, pode aparentar ser incômoda», um critério de autenticidade manifesta-se na «humildade em suportar os contratempos: a relação justa entre carisma genuíno, perspectiva de novidade e sofrimento interior comporta uma constante histórica de ligação entre carisma e cruz»[78]. O aparecimento de tensões eventuais exige, por parte de todos, a prática de uma caridade maior, tendo em vista uma comunhão e unidade eclesiais cada vez mais profundas.
- g) Presença de frutos espirituais, tais como caridade, alegria, humanidade e paz (cf. Gal 5, 22); «viver ainda mais intensamente a vida da Igreja»[79], um zelo mais intenso pela «escuta e meditação da Palavra de Deus»[80]; «um gosto renovado pela oração, a contemplação, a vida litúrgica e sacramental; a animação pelo florescimento de vocações ao matrimónio cristão, ao sacerdócio ministerial, à vida consagrada»[81].
- h) Dimensão social da evangelização. É necessário reconhecer que, graças ao impulso da caridade, «o querigma possui um conteúdo inevitavelmente social: no próprio coração do Evangelho, aparece a vida comunitária e o compromisso com os outros»[82]. Neste critério de discernimento, referido não exclusivamente às realidades laicais na Igreja, sublinha-se a necessidade de ser «correntes vivas de participação e de solidariedade para construir condições mais justas e fraternas no seio da sociedade»[83]. Neste âmbito, são significativos «o impulso em ordem a uma presença cristã nos vários ambientes da vida social e a criação e animação de obras caritativas, culturais e espirituais; o espírito de desapego e de pobreza evangélica em ordem a uma caridade mais generosa para

com todos»[84]. É também decisiva a referência à Doutrina Social da Igreja[85]. Em particular, «deriva da nossa fé em Cristo que se fez pobre e sempre Se aproximou dos pobres e marginalizados, a preocupação pelo desenvolvimento integral dos mais abandonados da sociedade»[86], que não pode faltar numa realidade eclesial autêntica.

V. PRÁTICA ECLESIAL DA RELAÇÃO ENTRE DONS HIERÁRQUICOS E DONS CARISMÁTICOS

19. Por fim, é necessário tratar alguns elementos da prática eclesial concreta no que diz respeito à relação entre dons hierárquicos e carismáticos que se configuram como agregações carismáticas no seio da comunhão eclesial.

REFERÊNCIA RECÍPROCA

20. Antes de mais, a prática da boa relação entre os vários dons na Igreja exige uma inserção ativa das realidades carismáticas na vida pastoral das Igrejas particulares. Isto implica, sobretudo, que as diversas agregações reconheçam a autoridade dos pastores na Igreja como uma realidade interna da própria vida cristã, desejando sinceramente ser reconhecidas, acolhidas e eventualmente purificadas, colocando-se ao serviço da missão eclesial. Por outro lado, os que foram investidos dos dons hierárquicos, levando a cabo o discernimento e o acompanhamento dos carismas, devem acolher cordialmente o que o Espírito suscita no seio da comunhão eclesial, tendo-o em conta na ação pastoral e valorizando o seu contributo como uma autêntica riqueza para o bem de todos.

OS DONS CARISMÁTICOS NA IGREJA UNIVERSAL E PARTICULAR

21. Relativamente à difusão e à particularidade das realidades carismáticas, deve-se ter em conta a relação imprescindível e constitutiva entre Igreja universal e Igrejas particulares. A este propósito, é oportuno sublinhar que a Igreja de Cristo, como professamos no Símbolo apostólico, «é a Igreja universal, ou seja, a comunidade universal dos discípulos do Senhor, que se torna

presente e operante na particularidade e diversidade das pessoas, grupos, tempos e lugares»[87]. A dimensão particular é, portanto, intrínseca à universal e vice-versa; de facto, entre Igrejas particulares e Igreja universal existe uma relação de «mútua interioridade»[88]. Os dons hierárquicos próprios do Sucessor de Pedro exercitam-se, neste contexto, ao garantir e favorecer a imanência da Igreja universal nas Igrejas locais; assim como a tarefa apostólica de cada bispo não se limita à própria diocese, mas deve fluir para toda a Igreja, através da colegialidade ativa e efetiva, sobretudo através da comunhão com aquele centrum unitatis Ecclesiae que é o Romano Pontífice. Este, de facto, enquanto «sucessor de Pedro, é o princípio e o fundamento perpétuo e visível da unidade, quer dos bispos, quer da multidão dos fiéis. Por sua vez, cada bispo é o princípio e o fundamento visível da unidade na sua Igreja particular, formada à imagem da Igreja universal: nas quais e a partir das quais resulta a Igreja católica una e única»[89]. Isto implica que, em cada Igreja particular «está e opera verdadeiramente a Igreja de Cristo, uma, santa, católica e apostólica»[90]. Por isso, a referência à autoridade do Sucessor de Pedro – a comunhão cum Petro et sub Petro – é constitutiva de cada Igreja local[91].

Deste modo, estão colocadas as bases para relacionar dons hierárquicos e carismáticos dentro da relação entre Igreja universal e Igrejas particulares. De facto, por um lado, os dons carismáticos são dados a toda a Igreja; por outro, a dinâmica destes dons não se pode realizar sem ser ao serviço de uma diocese concreta, a qual é «a porção do povo de Deus, que se confia aos cuidados pastorais de um bispo, coadjuvado pelo seu presbitério»[92]. A este propósito, pode ser útil lembrar o caso da vida consagrada; esta, de facto, não é uma realidade externa ou independente da vida da Igreja local, mas constitui um modo peculiar, marcado pela radicalidade evangélica, de estar presente no seu seio, com os seus dons específicos. A tradicional “isenção”, associada a muitos institutos de vida consagrada[93], tem como significado não uma supra-localidade desencarnada ou uma autonomia mal entendida, mas sim uma interação mais profunda entre as dimensões universal e particular da Igreja[94]. Analogamente, as novas realidades carismáticas, sempre

que possuam caráter supra-diocesano, não devem conceber-se a si próprias num modo totalmente autônomo no que diz respeito à Igreja particular. Pelo contrário, devem enriquecê-la e servi-la por força das próprias peculiaridades partilhadas para além dos confins de uma diocese singular.

OS DONS CARISMÁTICOS E OS ESTADOS DE VIDA DO CRISTÃO

22. Os dons carismáticos dispensados pelo Espírito Santo podem ser visto em relação a toda a ordem da comunhão eclesial, tanto em referência aos Sacramentos, como à Palavra de Deus. De acordo com as suas variadas peculiaridades, eles permitem que se dê muito fruto na realização daquelas tarefas que emanam do Baptismo, do Crisma, do Matrimónio e da Ordem, assim como possibilitam uma maior compreensão espiritual da Tradição apostólica, a qual, para além do estudo e da pregação dos que receberam o *charisma veritatis certum*[95], pode ser aprofundada com «a íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais»[96]. Nesta perspectiva, é útil enumerar as questões fundamentais relativas às ligações entre dons carismáticos e os diferentes estados de vida, com uma referência particular ao sacerdócio comum do Povo de Deus e ao sacerdócio hierárquico, os quais «apesar de diferirem entre si essencialmente e não apenas em grau, ordenam-se um para o outro; de facto, ambos participam, cada qual a seu modo, do sacerdócio único de Cristo»[97]. De facto, trata-se de «dois modos de participação no único sacerdócio de Cristo, no qual estão presentes duas dimensões, que se unem no ato supremo do sacrifício da cruz»[98].

- a) Em primeiro lugar, é necessário reconhecer a bondade dos diversos carismas que estão na origem de agregações eclesiais entre todos os fiéis, chamados a fazer frutificar a graça sacramental, sob a guia dos pastores legítimos. Esses dons representam uma possibilidade autêntica para viver e desenvolver a própria vocação cristã[99]. Estes dons carismáticos permitem aos fiéis viver na existência quotidiana o sacerdócio comum do Povo de Deus: como «discípulos de

Cristo, perseverando juntos na oração e no louvor de Deus (cf. At 2,42-47), ofereçam-se a si mesmos como hóstia viva, santa, agradável a Deus (cf. Rm 12,1); dêem testemunho de Cristo em toda a parte; e, àqueles que por isso se interessarem, falem da esperança, que está neles, da vida eterna (cf. 1Pe 3,15)»[100]. Nesta linha colocam-se também as agregações eclesiais que podem ser particularmente significativas para a vida cristã no matrimônio, as quais podem validamente «fortalecer com a doutrina e a ação os jovens e os próprios esposos, especialmente os recém-casados e formá-los para a vida familiar, social e apostólica »[101].

- b) Também os ministros ordenados, na participação numa realidade carismática, poderão encontrar, tanto um apelo ao sentido do próprio Baptismo, com o qual se tornaram filhos de Deus, quer à sua vocação e missão específica. Um fiel ordenado poderá encontrar, numa determinada agregação eclesial, força e ajuda para viver a fundo o que lhe é pedido pelo seu ministério específico, quer perante todo o Povo de Deus, e em particular a porção que lhe está confiada, quer no que diz respeito à obediência sincera devida ao próprio Ordinário[102]. Pode-se afirmar o mesmo analogamente no que diz respeito aos casos de candidatos ao sacerdócio que provenham de uma determinada agregação eclesial, como afirmado na Exortação pós-sinodal Pastores dabo vobis[103]. Essa ligação deverá exprimir-se na docilidade ativa à própria formação específica, na qual se deverá inserir a riqueza proveniente do carisma de referência. Por fim, a ajuda pastoral que o sacerdote poderá oferecer à agregação eclesial, de acordo com as características do próprio movimento, poderá realizar-se na observância do regime previsto na comunhão eclesial para a Ordem sagrada, no que diz respeito à incardinação[104] e à obediência devida ao próprio Ordinário[105].
- c) O contributo de um dom carismático ao sacerdócio baptismal e ao sacerdócio ministerial é expresso emblematicamente

pela vida consagrada, que, com tal, se situa na dimensão carismática da Igreja[106]. Um carisma, que realiza «a conformação especial a Cristo virgem, pobre e obediente»[107] como forma de vida estável[108], mediante a profissão dos conselhos evangélicos, é concedido para «conseguir fruto mais abundante da graça baptismal»[109]. A espiritualidade dos Institutos de vida consagrada pode tornar-se, tanto para o fiel leigo, como para o presbítero, num auxílio para viver a própria vocação. Além disso, não é raro que membros de vida consagrada, com a necessária anuência do respetivo superior[110], encontrem na relação com as novas agregações um apoio importante para viver a própria vocação específica e oferecer, por seu lado, um «testemunho gozoso, fiel e carismático da vida consagrada», permitindo assim um «enriquecimento recíproco»[111].

- d) Por fim, é significativo que o espírito dos conselhos evangélicos seja recomendado pelo Magistério também a cada ministro ordenado[112]. Inclusive o celibato, pedido aos presbíteros na venerável tradição latina[113], insere-se claramente na linha do dom carismático. Não se trata de uma realidade primariamente funcional, mas «constitui uma especial conformação ao estilo de vida do próprio Cristo»[114], em que se realiza a plena entrega pessoal, tendo em vista a missão conferida mediante o sacramento da Ordem[115].

FORMAS DE RECONHECIMENTO ECLESIAL

23. O presente documento pretende esclarecer a colocação teológica e eclesiológica das novas agregações eclesiais, a partir da relação entre dons hierárquicos e dons carismáticos, de modo a favorecer a identificação concreta das modalidades mais adequadas para o reconhecimento eclesial destes últimos. O Código de Direito Canónico atual prevê diversas formas jurídicas de reconhecimento das novas realidades eclesiais que se baseiam em dons carismáticos. Essas formas deverão ser consideradas atentamente[116], evitando situações que não tenham em adequada consideração nem os

princípios fundamentais do direito nem a natureza e a peculiaridade das diversas realidades carismáticas.

Do ponto de vista da relação entre dons hierárquicos e carismáticos é necessário respeitar dois critérios fundamentais que devem ser considerados inseparavelmente: a) o respeito pela peculiaridade carismática de cada agregação eclesial, evitando formas jurídicas forçadas que anulem a novidade trazida pela experiência específica. Deste modo, evitar-se-á que os vários carismas possam ser considerados como dotes indiferenciados dentro da Igreja. b) o respeito do regime eclesial fundamental, favorecendo a inserção real dos dons carismáticos na vida da Igreja universal e particular, evitando que a realidade carismática seja concebida paralelamente à vida eclesial e sem uma referência ordenada aos dons hierárquicos.

CONCLUSÃO

24. Atendendo à efusão do Espírito Santo, os primeiros discípulos eram assíduos e concordes na oração, juntamente com Maria, a mãe de Jesus (cf. At 1, 14). Ela foi perfeita a acolher e a fazer frutificar as graças singulares com as quais tinha sido enriquecida de forma superabundante pela Santíssima Trindade, em que a primeira entre todas foi a graça de ser Mãe de Deus. Todos os filhos da Igreja podem admirar a Sua plena docilidade à ação do Espírito Santo: docilidade na fé, sem rupturas, e numa humildade cristalina. Assim, Maria testemunha em plenitude o acolhimento obediente e fiel de cada dom do Espírito. Mas mais ainda, como ensina o Concílio Vaticano II, a Virgem Maria «com Seu amor de Mãe, cuida dos irmãos de seu Filho, que ainda peregrinam e se debatem entre perigos e angústias, até que sejam conduzidos à Pátria feliz»[117]. Uma vez que Ela «se deixou conduzir pelo Espírito, através dum itinerário de fé, rumo a uma destinação feita de serviço e fecundidade», também nós, «hoje, fixamos n' Ela o nosso olhar, para que nos ajude a anunciar a todos a mensagem de salvação e para que os novos discípulos se tornem operosos evangelizadores»[118].

Por este motivo, Maria é reconhecida como Mãe da Igreja e nós recorremos a Ela, cheios de confiança, para que, com a

Sua ajuda eficaz e com a Sua potente intercessão, os carismas abundantemente distribuídos pelo Espírito Santo entre os fiéis sejam por estes acolhidos com docilidade e produzam fruto para a vida e a missão da Igreja e para o bem do mundo.

O Sumo Pontífice Francisco, na Audiência concedida no dia 14 de março de 2016 ao sobescrito Cardeal Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, aprovou a presente Carta, decidida na Sessão Plenária deste Dicastério, e ordenou a sua publicação.

Dado em Roma, na Sede da Congregação para a Doutrina da Fé, a 15 de maio de 2016, Solenidade de Pentecostes.

Gerhard Card. Müller

Prefeito

+ Luis F. Ladaria, S.I.
Arcebispo Titular de Thibica
Secretário

- [1] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 4.
- [2] João Crisóstomo, Homilia de Pentecostes, II, 1: PG 50, 464.
- [3] Francisco, Exort. apost. *Evangelii gaudium* (24 de novembro de 2013), n. 49: AAS 105 (2013), 1040.
- [4] Cf. *ibid.*, nn. 20-24: AAS 105 (2013), 1028-1029.
- [5] Cf. *ibid.*, n. 14: AAS 105 (2013), 1025.
- [6] *Ibid.*, n. 25: AAS 105 (2013), 1030.
- [7] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 19.
- [8] Francisco, Exort. apost. *Evangelii gaudium*, n. 14: AAS 105 (2013), 1026; cf. Bento XVI, Homilia na Eucaristia de inauguração da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe no Santuário da “Aparecida” (13 de Maio de 2007): AAS 99 (2007), 43.
- [9] João Paulo II, Discurso aos membros dos movimentos eclesiais e às novas comunidades na vigília de Pentecostes, (30 maio 1998), n. 7: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI,1 (1998), 1123.
- [10] *Ibid.*, 6: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI,1 (1998), 1122.
- [11] *Ibid.*, 8: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI,1 (1998), 1124.
- [12] «Há diversidade de charismata» (1 Cor 12, 4); «temos charismata que são diferentes» (Rm 12, 6); «cada um recebe de Deus o seu próprio chárisma, um de uma maneira, outro de outra» (1 Cor 7, 7).
- [13] Em grego as duas palavras (chárisma e cháris) têm origem na mesma raiz.
- [14] Cf. Orígenes, *De principiis*, I, 3, 7; PG 11, 153: «aquilo que é chamado dom do Espírito é transmitido por obra do Filho e feito por obra do Pai».
- [15] Basílio de Cesareia, *Regulae fusius Tractae.*, 7, 2: PG 31, 933-934.
- [16] «Quem fala em línguas, edifica-se a si mesmo, mas quem profetiza, edifica a assembleia» (1 Cor 14, 4). O apóstolo não despreza o dom da glossolalia, carisma de oração útil para a relação pessoal com Deus, e reconhece-o como

- um autêntico carisma, ainda que sem uma utilidade comum direta: «Graças a Deus, eu falo mais em línguas que todos vós. Mas, numa assembleia, prefiro dizer cinco palavras com a minha inteligência, para instruir também os outros, do que dez mil, em línguas» (1 Cor 14, 18-19).
- [17] Cf. 1 Cor 12, 28: «aqueles que Deus estabeleceu na Igreja são, em primeiro lugar, apóstolos; em segundo, profetas; em terceiro, mestres; em seguida, há o dom dos milagres, depois o das curas, o das obras de assistência, o de governo e o das diversas línguas».
- [18] Nos encontros comunitários, a superabundância das manifestações carismáticas pode criar mal-estar, produzindo uma atmosfera de rivalidade, desordem e confusão. Os cristãos menos dotados correm o risco de se sentirem inferiorizados (cf. 1 Cor 12, 15-16); pelo seu lado, os grandes carismáticos são tentados a assumir uma atitude de soberba e desprezo (cf. 1 Cor 12, 21).
- [19] Se na assembleia não se encontra ninguém para interpretar as palavras misteriosas de quem fala em línguas, Paulo acrescenta que estes se devem calar. Se existe um intérprete, o apóstolo consente que dois, no máximo três, falem em línguas (cf. 1 Cor 14, 27-28).
- [20] Paulo não aceita a ideia de uma inspiração profética incontrolável; pelo contrário, ele afirma que «as inspirações dos profetas devem submeter-se aos profetas, porque Deus não é um Deus de desordem, mas de paz» (1 Cor 14, 32-33). Ele afirma que «se algum de vós julga ser profeta ou estar na posse dos dons do Espírito, deve reconhecer, no que vos escrevo, um preceito do Senhor. Mas se alguém não o reconhecer, também não será reconhecido» (1 Cor 14, 37-38). No entanto, conclui de forma positiva, convidando a aspirar à profecia e a não impedir que se fale em línguas (cf. 1 Cor 14, 39).
- [21] Cf. Pio XII, Carta enc. *Mystici corporis* (29 de junho de 1943): AAS 35 (1943), 206-230.
- [22] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, nn. 4, 7, 11, 12, 25, 30, 50; Const. dogm. *Dei Verbum*, n. 8; Decr. *Apostolicam actuositatem*, nn. 3, 4, 30; Decr. *Presbyterorum ordinis*, nn. 4, 9.
- [23] *Ibid.*, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 4.
- [24] *Ibid.*, n. 12.
- [25] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 3: «O Espírito Santo – que opera a santificação do Povo de Deus por meio do ministério e dos sacramentos – concede também aos fiéis, para exercerem este apostolado, dons particulares (cf. 1 Cor 12, 7), “distribuindo-os por cada um conforme lhe apraz” (1 Cor 12, 11), a fim de que “cada um ponha ao serviço dos outros a graça que recebeu” e todos atuem, “como bons administradores da multiforme graça de Deus” (1 Pe 4, 10), para a edificação, no amor, do corpo todo (cf. Ef 4, 1)».
- [26] *Ibid.*
- [27] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 12: «O juízo acerca da sua autenticidade e recto uso, pertence àqueles que presidem na Igreja e aos quais compete de modo especial não extinguir o Espírito mas julgar tudo e conservar o que é bom (cf. 1 Tess 5, 12. 19-21)». Apesar de se referir diretamente ao discernimento dos dons extraordinários, quanto se afirma aqui vale, por analogia, para todo e qualquer carisma.
- [28] Cf. Por ex. Paulo VI, Exort. Apost. *Evangelii nuntiandi* (8 de dezembro de 1975), n. 58: AAS 68 (1976), 46-49; Congregação para os Religiosos e os

Institutos Seculares – Congregação para os Bispos, Notas diretivas *Mutuae relationes* (14 de maio de 1978): ASS 70 (1978), 473-506; João Paulo II, Exort. Apost. *Christifideles Laici* (30 de dezembro de 1988): AAS 81 (1989), 393-521; Exort. Apost. *Vita Consecrata* (25 de março de 1996): AAS 88 (1996), 377-486.

- [29] A afirmação do supracitado documento interdicasterial *Mutuae relationes* é emblemática ao recordar que «seria grave erro tornar independentes — mais grave ainda seria contrapô-las — a vida religiosa e as estruturas eclesiais, como se pudessem subsistir quais duas realidades distintas, carismática uma, institucional a outra; ao passo que ambos os elementos, isto é, os dons espirituais e as estruturas eclesiais, formam uma só, ainda que complexa, realidade» (34).
- [30] João Paulo II, Mensagem aos participantes no Congresso mundial dos Movimentos eclesiais, promovido pelo Conselho Pontifício para os Leigos (27 de maio de 1998), n. 5: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1 (1998), 1065: cf. também ID., Mensagem aos movimentos eclesiais reunidos para o II Colóquio internacional (2 de março 1987): *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, X, 1 (1987), 476-479.
- [31] Bento XVI, Discurso aos participantes na Peregrinação promovida pela fraternidade de Comunhão e Libertação, por ocasião do XXV Aniversário do Reconhecimento Pontifício (24 de março de 2007): *Insegnamenti di Benedetto XVI*, III, 1 (2007), 558.
- [32] «O caminhar juntos na Igreja, guiados pelos Pastores – que para isso têm um carisma e ministério especial – é sinal da ação do Espírito Santo; uma característica fundamental para cada cristão, cada comunidade, cada movimento é a eclesialidade»: Francisco, Homilia na Solenidade de Pentecostes com os Movimentos, as Novas Comunidades, as Associações e as Agregações laicais (19 de maio de 2013): *Insegnamenti di Francesco*, I, 1, (2013), 208.
- [33] Id., Audiência Geral (1 de outubro de 2014): *L'Osservatore Romano* (2 de outubro de 2014), 8.
- [34] Cf. Jo 7, 39; 14, 26; 15, 26; 20, 22.
- [35] Cf. Congregação para a doutrina da fé, Decl. *Dominus Jesus* (6 de agosto de 2000), nn. 9-12: AAS 92 (2000), 749-754.
- [36] Ireneu De Leão, *Adversus haereses*, IV, 7, 4: PG 7, 992-993; V, 1, 3: PG 7, 1123; V, 6, 1: PG 7, 1137; V, 28, 4: PG 7, 1200.
- [37] Cf. Congregação para a doutrina da fé, Decl. *Dominus Jesus*, n. 12: AAS 92 (2000), 752-754.
- [38] Cf. João Paulo II, Carta enc., *Dominum et vivificantem* (18 de maio de 1986), n. 50: AAS 78 (1986), 869-870; cf. Catecismo da Igreja Católica, 727-730.
- [39] Bento XVI, Exort. Apost. *Sacramentum caritatis* (22 de fevereiro de 2007), n. 12: AAS 99 (2007), 114.
- [40] Cf. Catecismo da Igreja Católica, nn. 1104-1107.
- [41] João Paulo II, Discurso aos membros dos movimentos eclesiais e das novas comunidades na vigília de Pentecostes (30 de maio de 1998), n. 7: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1 (1998), 1123.
- [42] Efreim, o Sírio, *Inni sulla fede*, 10, 12: CSCO 154, 50.
- [43] Cipriano de Cartago, *De oratione dominica*, 23: PL 4, 553; cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 4.
- [44] Conc. Ecum. Vat. II, Decr. *Unitatis redintegratio*, n. 2.

- [45] Cf. Congregação para a doutrina da fé, Decl. Dominus Iesus, n. 16: AAS 92 (2000), 757: “a plenitude do mistério salvífico de Cristo pertence também à Igreja, unida de modo inseparável ao seu Senhor”.
- [46] Paulo VI, Alocução de quarta-feira (8 de Junho de 1966): Insegnamenti di Paolo VI, IV (1966), 794.
- [47] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 1.
- [48] II Assembleia Geral Extraordinária do Sínodo Dos Bispos, Ecclesia sub Verbo mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis (7 de dezembro de 1985), II, C, 1: Enchiridium Vaticanum, 9, 1800; cf. Congregação para a doutrina da fé, Carta Communionis notio (28 de maio de 1992), nn. 4-5: AAS 85 (1993), 839-841.
- [49] Cf. Bento XVI, Exort. apost. Verbum Domini (30 de setembro de 2010), n. 54: AAS 102 (2010), 733-734; Francisco, Exort. apost. Evangelii gaudium, n. 174: AAS 105 (2013), 1092-1093.
- [50] Cf. Basílio de Cesareia, De Spiritu Sancto, 26: PG 32, 181.
- [51] J.H. Newman, Sermons Bearing on Subjects of the Day, London, 1869, 132.
- [52] Cf. o que se afirma paradigmaticamente para a vida consagrada por João Paulo II, Audiência geral (28 de setembro de 1994), 5: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XVII, 2 (1994), 404-405.
- [53] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 7.
- [54] Ibid., n. 21.
- [55] Ibid.
- [56] Ibid.
- [57] Basílio de cesareia, De Spiritu Sancto, 16, 38: PG 32, 137.
- [58] Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 28.
- [59] Id., Decr. Presbyterorum ordinis, nn. 2, 3.
- [60] Id., Const. dogm. Lumen gentium, n. 29.
- [61] Ibid., n. 12.
- [62] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. past. Gaudium et spes, nn. 4, 11.
- [63] João Paulo II, Exort. apost. Christifideles laici, n. 24: AAS 81 (1989), 434.
- [64] Cf. ibid., n. 29: AAS 81 (1989), 443-446.
- [65] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, n. 12.
- [66] João Paulo II, Audiência geral (9 de março de 1994), n. 6: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XVII, 1 (1994), 641.
- [67] Cf. Catecismo da Igreja Católica, n. 799s; Congregação para os Religiosos e os Institutos Seculares – Congregação para os Bispos, Notas directivas Mutuae relationes, n. 51: AAS 70 (1978), 499-500; João Paulo II, Exort. apost. Vita consecrata, n. 48: AAS 88 (1996), 421-422; Id., Audiência geral (24 de junho de 1992), n. 6 Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XV, 1 (1992), 1935-1936.
- [68] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium, nn. 39-42; João Paulo II, Exort. apost. Christifideles laici, n. 30: AAS 81 (1989), 446.
- [69] Francisco, Exort. apost. Evangelii gaudium, n. 130: AAS 105 (2013), 1074.
- [70] João Paulo II, Exort. apost. Christifideles laici, n. 30: AAS 81 (1989), 447; cf. Paulo VI, Exort. apost. Evangelii nuntiandi, n. 58: AAS 68 (1976), 49.
- [71] João Paulo II, Exort. apost. Christifideles laici, n. 30: AAS 81 (1989), 446-447.
- [72] Francisco, Homilia na Solenidade de Pentecostes com os Movimentos, as Novas Comunidades, as Associações e as Agregações laicais (19 de maio de 2013): Insegnamenti di Francesco, I, 1 (2013), 208.

- [73] João Paulo II, Exort. apost. *Christifideles laici*, n. 30: AAS 81 (1989), 447; cf. Paulo VI, Exort. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 58: AAS 68 (1976), 48.
- [74] João Paulo II, Exort. apost. *Christifideles laici*, n. 30: AAS 81 (1989), 447.
- [75] *Ibid.*: AAS 81 (1989), 448.
- [76] Cf. *Ibid.*: AAS 81 (1989), 447.
- [77] Francisco, Exort. apost. *Evangelii gaudium*, n. 130: AAS 105 (2013), 1074-1075.
- [78] Congregação para os Religiosos e os Institutos Seculares – Congregação para os Bispos, *Notas Directivas Mutuae relationes*, n. 12: AAS 70 (1978), 480-481; Cf. João Paulo II, *Discurso aos pertencentes aos movimentos eclesiais e às novas comunidades na vigília de Pentecostes (30 de maio de 1998)*, n. 6; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, XXI, 1 (1998), 1122.
- [79] Paulo VI, Exort. apost. *Evangelii nuntiandi*, n. 58: AAS 68 (1976), 48.
- [80] *Ibid.*; cf. Francisco, Exort. Apost. *Evangelii gaudium*, nn. 174-175: AAS 105 (2013), 1092-1093.
- [81] João Paulo II, Exort. apost. *Christifideles laici*, n. 30: AAS 81 (1989), 448.
- [82] Francisco, Exort. apost. *Evangelii gaudium*, n. 177: AAS 105 (2013), 1094.
- [83] João Paulo II, Exort. apost. *Christifideles laici*, n. 30: AAS 81 (1989), 448.
- [84] *Ibid.*
- [85] Cf. Francisco, Exort. apost. *Evangelii gaudium*, nn. 184, 221: AAS 105 (2013), 1097, 1110-1111.
- [86] *Ibid.*, n. 186: AAS 105 (2013), 1098.
- [87] Cf. Congregação para a doutrina da fé, *Carta Communionis notio*, n. 7: AAS 85 (1993), 842.
- [88] *Ibid.*, n. 9: AAS 85 (1993), 843.
- [89] Conc. Ecum. Vat. II, *Const. dogm. Lumen gentium*, n. 23.
- [90] *Id.*, *Decr. Christus Dominus*, n. 11.
- [91] Cf. *Ibid.*, 2; Congregação para a doutrina da fé, *Carta Communionis notio*, nn. 13-14, 16: AAS 85 (1993), 846-848.
- [92] Conc. Ecum. Vat. II, *Decr. Christus Dominus*, n. 11.
- [93] Cf. *Ibid.*, 35; Código de Direito Canónico, can. 591; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, can. 412, § 2; Congregação para os Religiosos e os Institutos Seculares – Congregação para os Bispos, *Notas Directivas Mutuae relationes*, n. 22: AAS 70 (1978), 487.
- [94] Cf. Congregação para a doutrina da fé, *Carta Communionis notio*, n. 15: AAS 85 (1993), 847.
- [95] Cf. Conc. Ecum. Vat. II, *Const. dogm. Dei Verbum*, n. 8; *Catecismo da Igreja Católica*, nn. 888-892.
- [96] Conc. Ecum. Vat. II, *Const. dogm. Dei Verbum*, n. 8.
- [97] *Id.*, *Const. dogm. Lumen gentium*, n. 10.
- [98] João Paulo II, Exort. apost. *Pastores gregis (16 de outubro de 2003)*, n. 10: AAS 96 (2004), 838.
- [99] Cf. *Id.*, Exort. apost. *Christifideles laici*, n. 29: AAS 81 (1989), 443-446.
- [100] Conc. Ecum. Vat. II, *Const. dogm. Lumen gentium*, n. 10.
- [101] *Id.*, *Const. past. Gaudium et spes*, n. 52; cf. João Paulo II, Exort. apost. *Familiaris consortio (22 de novembro de 1981)*, n. 72: AAS 74 (1982), 169-170.
- [102] Cf. João Paulo II, Exort. apost. *Pastores dabo vobis (25 de março de 1992)*, n. 68: AAS 84 (1992), 777.

- [103] Cf. *ibid.*, nn. 31, 68: AAS 84 (1992), 708-709, 775-777.
- [104] Cf. Código de Direito Canônico, can. 265; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, can. 357, § 1.
- [105] Cf. Código de Direito Canônico, can. 273; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, can. 370.
- [106] Cf. Congregação para os Religiosos e os Institutos Seculares – Congregação para os Bispos, *Notas directivas Mutuae relationes*, nn. 19, 34: AAS 70 (1978), 485-486, 493.
- [107] João Paulo II, *Exort. apost. Vita consecrata*, n. 31: AAS 88 (1996), 404-405.
- [108] Cf. *Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium*, n. 43.
- [109] *Ibid.*, 44; cf. *Decr. Perfectae caritatis*, n. 5; João Paulo II, *Exort. apost. Vita consecrata*, nn. 14, 30: AAS 88 (1996), 387-388, 403-404.
- [110] Cf. Código de Direito Canônico, can. 307 § 3; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, can. 578, § 3.
- [111] Congregação para os Institutos de Vida Consagrada e sociedades de vida apostólica, *Instr. Partir de Cristo* (19 de maio de 2002), n. 30: *Enchiridion Vaticanum*, 21, 472.
- [112] Cf. João Paulo II, *Exort. apost. Pastores dabo vobis*, nn. 27-30: AAS 84 (1992), 700-707.
- [113] Cf. Paulo VI, *Carta enc. Sacerdotalis caelibatus* (24 de junho de 1967): AAS 59 (1967), 657-697.
- [114] Bento XVI, *Exort. apost. Sacramentum caritatis*, n. 24: AAS 99 (2007), 124.
- [115] Cf. João Paulo II, *Exort. apost. Pastores dabo vobis*, n. 29: AAS 84 (1992), 703-705; *Conc. Ecum. Vat. II, Decr. Presbyterorum ordinis*, n. 16.
- [116] A forma jurídica mais simples para o reconhecimento das realidades eclesiais de natureza carismática é ainda hoje a da Associação privada de fiéis (cf. Código de Direito Canônico, cann. 321-326; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, cann. 573, § 2 – 583). No entanto, devem considerar-se atentamente também outras formas jurídicas com as suas características específicas próprias, como, por exemplo, as Associações públicas de fiéis (cf. Código de Direito Canônico, cann. 312-320; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, cann. 573, § 1 – 583), as Associações de fiéis “clericais” (cf. Código de Direito Canônico, can. 302), os Institutos de vida consagrada (cf. Código de Direito Canônico, cann. 573-730; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, cann. 410-571), as Sociedades de vida apostólica (cf. Código de Direito Canônico, cann. 731-746; Código dos Cânones das Igrejas Orientais, can. 572) e as Prelaturas pessoais (cf. Código de Direito Canônico, can. 294-297).
- [117] *Conc. Ecum. Vat. II, Const. dogm. Lumen gentium*, n. 62.
- [118] Francisco, *Exort. apost. Evangelii gaudium*, n. 287: AAS 105 (2013), 1136.

COMO PODEMOS «CRIAR ESPAÇO» PARA AS CONSCIÊNCIAS DOS FIÉIS

Frei Timothy Radcliffe, OP

Estou muito feliz por me encontrar de novo na bela cidade de Lisboa. Estive afastado demasiado tempo. Obrigado, José¹ e Movimento Nós Somos Igreja, pelo convite.

Hoje quero explorar o lugar da consciência dos leigos na vida da Igreja. Não porque eu tenha alguma sabedoria especial nesta matéria. Não tenho. Um bispo pediu-me que pregasse sobre o que significa ser bispo, numa missa de celebração do 25º aniversário da sua ordenação episcopal. Eu disse aos meus irmãos que não sabia o que dizer porque nunca tinha sido bispo. E um irmão replicou: «Não te preocupes, Timothy. A ignorância nunca antes te impediu de falar!»

Quero falar sobre o lugar da consciência do laicado porque é a questão mais intensamente discutida na vida da Igreja. A *Amoris Laetitia* do Papa Francisco gerou um intenso debate e até um violento desacordo, com quatro cardeais a questionarem publicamente os seus ensinamentos. A situação está a tornar-se explosiva. Assim, com base na caridade mútua, temos que encontrar formas calmas de discutir este tema que respeitem todas as pessoas de ambos os lados, a bem da unidade da Igreja.

Em primeiro lugar perguntarei o que significa ter uma consciência. Depois testarei a minha teoria observando se as pessoas que se divorciaram e voltaram a casar poderão alguma vez receber a comunhão.

1 Refere-se a Fr. José Nunes, Presidente do ISTA.

O QUE É A CONSCIÊNCIA?

A nossa compreensão da consciência está relacionada com o nosso conceito de ser humano. Hoje, especialmente no Ocidente, a tendência é considerarmo-nos como seres essencialmente privados e solitários. Temos relações com outras pessoas através das nossas famílias, do trabalho, das nossas comunidades étnicas ou nacionais, mas é frequentemente aceite que estas não determinam quem eu sou. O “sonho Americano” consiste em eu ser livre para ser quem queira. Se esta é a compreensão que têm de vós próprios, então a consciência será vista essencialmente como privada. É o meu instinto pessoal pela verdade, que me protege de ser absorvido por qualquer comunidade: a Nação, o partido ou mesmo a Igreja.

Este ponto de vista é apenas parcialmente verdadeiro. A Comissão Teológica Internacional da Igreja salientou a fé pessoal de cada pessoa baptizada². Cita a Primeira carta de S. João: ‘fostes ungidos pelo Sagrado e todos vós tendes conhecimento’, ‘a unção que recebestes de Cristo permanece em vós e assim não precisais que vos ensinem.’ (1 João 2.20, 27). O Concílio Vaticano II ensinou: ‘A consciência é o núcleo e santuário mais secreto do ser humano. Aí, está a sós com Deus, cuja voz ecoa na sua profundidade³. Esta interpretação pessoal da verdade do Evangelho protege-nos de sermos arrastados cegamente na multidão. O Cardeal Ratzinger contou como, quando era um jovem seminarista, estudou o Beato John Henry Newman: ‘Tínhamos experienciado a exigência de um partido totalitário, que se considerava como a realização da história e que negava a consciência individual. Um dos seus dirigentes tinha dito, “ Eu não tenho consciência. A minha consciência é Adolf Hitler.^{4”’}

Portanto a consciência individual resiste a todas as exigências totalitárias, mesmo da Igreja. Como Newman famosamente disse:

2 *Sensus Fidei in the Life of the Church* Vatican Press 2014

3 *Gaudium et Spes* 16

4 Herman Geissler FSO’ *Conscience and Truth in the writings of John Henry Newman*’.

‘Eu beberei... pelo Papa, com certeza, - contudo, primeiro à consciência e ao Papa depois⁵.’

Mas isto é apenas metade da verdade. Eu sou humano através dos relacionamentos que tenho com outras pessoas. Consciência é uma com-ciência, um saber com outras pessoas. A minha participação na minha família, na minha cultura e, acima de tudo, na Igreja, forma-me para conhecer a verdade.

Uma consciência saudável é alimentada pela interação entre a minha atenção àquilo que Deus me ensina no fundo do meu coração, e a abertura àquilo que a Igreja me ensina de muitas formas diferentes. Na verdade estas não estão em conflito porque eu só posso ser um indivíduo forte através da pertença à comunidade, e a comunidade só será vigorosa se possibilitar aos fiéis que cresçam na sua individualidade.

Nós procuramos encontrar a voz do Senhor voltando-nos para dentro, no centro do nosso ser, onde somos interpelados pelo Senhor. E para fora, para a sabedoria que é concedida a toda a comunidade do Corpo de Cristo. Este é um processo dinâmico. Raramente ouvimos a voz do Senhor com absoluta clareza. Habitualmente ouvimos apenas um eco, um murmúrio, como Elias na montanha. John Henry Newman escreveu: ‘Assim o dom da consciência faz nascer o desejo por aquilo que não providencia inteiramente...Cria neles [seres humanos] uma sede, uma impaciência, pelo conhecimento do Senhor Oculto, e Governador, e Juiz, que, por enquanto, só lhes fala secretamente, que murmura nos seus corações, que lhes diz algo, mas nem de perto tanto quanto desejam e necessitam.’⁶

Reparem nestas maravilhosas palavras: Deus murmura aos seus amigos, e diz-nos algo, mas ‘não tanto quanto eles desejam e precisam.’ E assim a consciência amadurecida não nos dá respostas simples a questões morais. É a voz do Senhor chamando-me num caminhar para a verdade. A palavra do Senhor, como Bom Pastor

5 Carta ao Duque de Norfolk

6 *Sermons Preached on Various Occasions*, London, 1908, 66

convoca-nos para fora dos estreitos limites do meu pequeno mundo egoísta para os amplos espaços abertos da vida divina.

Se nos focássemos somente na privacidade da consciência, esta poderia dizer-me apenas aquilo que quero ouvir. Se nos focássemos apenas naquilo que a Igreja ensina, a minha dignidade pessoal como filho de Deus seria posta em perigo. É como respirar. Precisamos de inspirar e expirar se queremos viver. Uma consciência saudável vive neste ritmo, curvando-me para dentro para o centro do meu ser, e libertando-me para fora na comunidade do corpo de Cristo.

INSPIRANDO

Consideremos com rapidez absurda o que está envolvido no inspirar e expirar da nossa consciência. É-me penoso, como Dominicano, confessar que o grande perito no caminho para o interior é S. Inácio de Loyola! A sua compreensão do discernimento está no centro da compreensão do Papa Francisco em *Amoris Laetitia*. Dizem que o Papa é Jesuíta, que se veste como um Dominicano e gostaria de ser um Franciscano!

Em primeiro lugar existe aquilo a que Inácio chama 'indiferença'. Isto não significa que eu estou indiferente ao tipo de acção que tenho que tomar, mas que estou parado entre as alternativas, pronto a aceitar o que for a vontade do Senhor. Se eu sou divorciado e voltei a casar, e conjeturo se está certo que receba a comunhão, devo genuinamente abrir-me para a possibilidade que o desejo do Senhor possa ser que eu vá ou que eu não vá. Se eu já decidi que vou, então não me estou a abrir à voz do Senhor. Tenho que imaginar que qualquer das opções será a boa e a certa.

Um segundo elemento é aquilo que ele chama consolação e desolação. Cito o meu amigo James Martin SJ: 'Se estás em consonância com a presença de Deus dentro de ti, terás a sensação de rectitude, de paz, daquilo a que Inácio chama "consolação". É o sinal que estás no caminho certo.⁷'. Se te conduzes para aquilo que não é a vontade do Senhor, sentir-te-ás infeliz, incomodado.

7 *The Jesuit Guide to (Almost) Everything: a Spirituality for Real Life* HarperOne New York 2010 p.308

Nas palavras de um velho ditado, 'a consciência não te impede de pecar. Apenas evita que o usufruas!'

Este é um caminho para a liberdade. Tornar-se livre é longo e árduo. A verdadeira libertação é mais do que a liberdade de decidir o que fazer. É fazer aquilo que o Senhor nos pede. O discernimento liberta-nos de todas as formas pelas quais nos podemos enganar a nós próprios e fingir que aquilo que eu quero fazer é a voz de Deus. O Senhor quer que eu beba outro copo de vinho ou coma outra fatia de bolo!

Lentamente aprendemos a dizer, como Maria, 'Eis a escrava do Senhor.' Assim neste processo, precisamos de estar acompanhados por pessoas em que acreditamos para desafiar a forma como nos enganamos a nós próprios, e nos ajudem a continuar a viagem. Tal como o jovem Samuel, necessitamos do sumo-sacerdote Eli para entendermos quando estamos a escutar o Senhor e quando estamos a escutar as nossas fantasias egocêntricas.

EXPIRANDO

Mas esta jornada interna é apenas metade da história. Nós também procuramos a verdade ao abrimo-nos para os ensinamentos da Igreja. Newman comentava que a Igreja se mantém dentro da verdade através do equilíbrio de diversas autoridades. Existe a autoridade da tradição, que está ao cuidado da hierarquia. Existe a autoridade da razão, que ele considerava entregue, acima de tudo, às universidades. Existe a autoridade da devoção, que é o conhecimento de Deus obtido através da oração e da experiência. Isto pertence a todo o povo de Deus. O Papa Francisco falou da autoridade dos pobres e há a autoridade dos grandes santos, como Santa Catarina de Siena e Santa Teresa de Ávila.

Cada autoridade é necessária mas pode falhar se se tornar dominante e excluir as outras. Na história da Igreja elas estão sempre a corrigir-se mutuamente, como alguém a equilibrar-se numa bicicleta. Por vezes uma autoridade fala demasiado alto e a Igreja precisa de dar mais atenção às outras.

Se a razão se tornar na autoridade absoluta, podemos acabar por ficar com um racionalismo árido; se a devoção e a experiência

se tornarem a única autoridade, Newman crê que se cairá na superstição. E se a autoridade do governo e tradição da Igreja se tornar demasiado forte então, afirma Newman, o preço será ‘ambição e tirania.’⁸ ‘ Toda a criatividade seria abafada. Nos séculos mais recentes, a Igreja teve tendência para enfatizar demasiado a autoridade da hierarquia e tradição e marginalizar os teólogos e a voz dos leigos. Temos uma expressão em inglês que diz que o papel do laicado é ‘pagar, rezar e obedecer’ (*pay, pray and obey*).

Um tio-avô meu, Monsenhor Talbot, disse a Newman que o papel do laicado era caçar, disparar e entreter o clero! Mas ele era louco, tal como muitos membros da minha família!

Eu penso que é aqui que o grande crítico do Papa Francisco, o cardeal Burke, comete um erro.

Perguntaram-lhe numa entrevista⁹ o que fazer se surgisse um conflito entre os ensinamentos da tradição e os ensinamentos de um bispo ou do Papa. Obviamente o entrevistador estava a pensar no Papa Francisco. O cardeal respondeu: “O que é vinculativo é a Tradição. A autoridade eclesiástica existe apenas para servir a Tradição.” Ele tem razão em dizer que a tradição tem autoridade, mas Newman argumentou que a tradição está em constante evolução porque escutamos igualmente outras vozes.

Assim a consciência desenvolve-se através do diálogo permanente entre a Palavra de Deus, o magistério, a voz da razão, a voz dos santos e a voz de Deus dentro do meu coração. Ter uma consciência saudável é permitir que esta conversa nos leve para onde desejar, porque o Espírito Santo, disse-nos Jesus, é ‘como o vento. Sopra onde lhe apraz, e ouvimos o seu som mas não sabemos de onde vem ou para onde vai’ (João 3.8).

Criar espaço para a consciência do laicado

Então, como criamos espaço para a consciência dos leigos? De duas maneiras, pelo menos. Em primeiro lugar escutando o povo

8 *Via Media* (n. 10) p.xli citado por Nicholas Lash ‘Authors, Authority and Authorization’ in ed Bernhard Hoose *Authority in the Roman Catholic Church: Theory and Practice* London 2002 p.62

9 National Catholic Register, November 15 2015 Edwin Pentin

de Deus. Richard Gaillardetz escreveu: ‘A especial atenção que a Igreja concedeu aos actos de *ensinamentos* dos bispos tem que ser igualada por igual atenção ao procedimento de *escuta* dos bispos. Se os bispos são mestres indigitados da fé apostólica, é apenas por que são, em primeiro lugar, ouvintes.¹⁰’ A Comissão Teológica Internacional escreveu: ‘Não só eles [os leigos] têm o direito de serem ouvidos, como a sua reacção àquilo que seja proposto como pertencendo à fé dos apóstolos deve ser tomada muito a sério, porque é pela da Igreja como um todo que a fé apostólica emerge no poder do Espírito’ (74). Se um ensinamento do Magistério não for bem aceite, então os bispos devem perguntar porquê. Está pouco claro, ou apenas revela parte da verdade?

Em segundo lugar, a Igreja precisa de escutar a voz de determinados Cristãos, que têm lutado para descobrir qual é a vontade do Senhor, apesar de serem muitas vezes criticados e mesmo silenciados pela Igreja. Santa Catarina de Siena lutou, com grande custo pessoal, para trazer harmonia a uma Igreja dividida. Dorothy Day sofreu ataques pessoais quando combateu o apoio dado pela hierarquia americana à guerra do Vietnam. Assim, a Igreja deve escutar a voz do laicado, o *sensus fidelium*, e a voz dos leigos individuais, o *sensus fidei* de cada pessoa baptizada.

AMORIS LAETITIA

Em que medida é que isto se aplica na admissão à comunhão de pessoas divorciadas e que voltaram a casar? Começemos por perguntar o que é que isto *não* significa. Em primeiro lugar, não é intenção do Papa Francisco mudar as regras da Igreja. Francisco não está a dizer que costumavam ser as regras da Igreja. Nem está a dizer que um padre pode dispensar alguém da regra, nem que a minha consciência me pode libertar da obediência à regra. Ele convida-nos a ir um degrau mais fundo. A nossa consciência apreende, no meio de toda a confusão e complexidade das nossas

10 *Teaching with Authority: A Theology of the Magisterium in the Church* Collegeville 1997 p. 84-85

vidas humanas, de que forma o Senhor chama cada um de nós para a liberdade e maturidade.

As pessoas tornaram-se de tal forma reféns da imagem da moralidade Católica como sendo a submissão a regras, que muitas têm dificuldade em compreender o sentido do que o Papa está a dizer. Uma vez fiz uma palestra sobre ética sexual a quinhentos adolescentes das Maurícias, em mau francês, tentando ir para lá da ideia de ética sexual como apenas regras, embora as regras sejam boas e necessárias. Foi um desastre. Tudo o que queriam saber era o que é permitido e o que é proibido.

Costumamos dizer que em Inglaterra tudo é permitido a menos que seja proibido. Na Alemanha, tudo é proibido a menos que seja permitido. Na Rússia tudo é proibido, mesmo que seja permitido. E em Itália tudo é permitido, mesmo que seja proibido. E em Portugal?

Mas se as regras não forem mudadas, o que pode fazer a consciência? Se um primeiro casamento é indissolúvel e não é anulado, então como pode uma consciência bem formada levar a outra conclusão que não seja que um casal divorciado e que voltou a casar deve ou abster-se de sexo, ou abster-se da comunhão. Esta parece ser a opinião do Arcebispo Chaput, de Filadélfia, se entendi correctamente as directrizes pastorais que ele decretou para a diocese em 1 de Julho.

O que pode fazer a consciência bem formada senão submeter-se? Mas o Arcebispo Bergoglio trabalhou durante anos nos *barrios* pobres de Buenos Aires, onde poucas pessoas eram casadas, e onde as vidas das pessoas não estavam em conformidade com as regras. Ele teve que começar onde as pessoas estão, com toda a desordem e confusão que os seres humanos criam, e encontrar um caminho em frente. Ele escreve em *Amoris Laetitia*: 'Ninguém pode ser condenado para sempre, porque essa não é a lógica do Evangelho!'

Então como pode haver uma saída, um caminho? É minha convicção que se encontra na verdadeira natureza do casamento. Ele representa o *livre* consentimento de duas pessoas de se entregarem uma à outra. O casamento é a expressão profunda

do que para nós significa ser livre, e entrar na própria liberdade de Deus. Damo-nos livremente a outra pessoa, para sempre. Não é um contrato jurídico, mas uma aliança de amor. Tanto o Papa João Paulo II em *Familiaris Consortium*, como o Papa Francisco actualmente, reconhecem que vivemos numa sociedade na qual a pura liberdade está muitas vezes desgastada. O individualismo extremo e a adolescência prolongada tornam muito difícil, na actualidade, a entrega a outrem com liberdade amadurecida. E esta oferta de si mesmo é difícil de manter devido à insuficiência de lugar habitável onde as pessoas possam viver juntas com dignidade, devido à violência na família, e à falta de apoio social à instituição do casamento. A Igreja crê que faz parte da nossa dignidade, como filhos de Deus, que possamos fazer votos a Deus e a cada um, mas a cultura contemporânea milita contra a nossa fidelidade.

A Igreja sempre reconheceu que, onde se verifique uma clara ausência de liberdade e maturidade, o casamento possa ser anulado. Mas existem muitos outros casos em que isto não é assim tão claro. O Papa Francisco, citando o Papa João Paulo II, escreve que existem “aqueles que estão numa segunda união para bem da educação dos filhos, e são, por vezes, subjectivamente certos em consciência, que o seu casamento anterior, irreparavelmente destruído, nunca fora válido”. (AL; 298). Não existe uma anulação formal, mas a consciência de alguém reconhece que faltava o consentimento livre. Desta forma, já nos estamos a mover para lá da posição preto e branco, da posição do Arcebispo Chaput para quem o primeiro casamento ou era válido ou não.

Amoris Laetitia leva-nos mais longe. Muitas pessoas não podem negar a validade do seu primeiro casamento. Pareceria que estavam a apagar tanto, que fora tão bom, e talvez até a presença de amor durante muitos anos. Pode parecer como que uma rejeição dos filhos nascidos da união. Mas, olhando para trás, conseguem-se ver elementos de imaturidade, de falta de liberdade, o que significa que continuar a relação estava para lá da capacidade do casal. Decerto é aqui que a consciência pode surgir. Acompanhado por pastores compreensivos, depois de oração e diálogo e o reconhecimento

dos erros, alguém pode concluir que a obediência ao chamamento do Senhor para a vida pode incluir um retorno à Eucaristia.

Jean-Paul Vesco, o bispo Dominicano de Oran, na Argélia, escreveu um livro que penso esclarece o que está em causa¹¹. Ele é um firme defensor da indissolubilidade do casamento. Se nos entregamos, de livre vontade, a outra pessoa para sempre, isso não é uma relação que possa ser dissolvida pela Igreja. Mas, se entendi correctamente, o casamento pode morrer. Um casamento pode acabar pela morte física do marido ou da mulher. Da mesma forma, uma relação pode morrer. A união de duas pessoas, feita livremente, pode ficar irreparavelmente danificada. São João Paulo II reconhece isto na *Familiaris Consortium*. Vesco argumenta que, neste caso, existe uma ruptura que é semelhante à morte.

Após uma crise mortal na relação, algumas pessoas conseguem reconstruir as suas vidas com outra pessoa. Ele escreve: 'Não se escolhe voltar a casar, escolhe-se encontrar um caminho na vida após um insucesso humano doloroso e no qual talvez se tenha uma parte da responsabilidade' ¹². Alegremo-nos que uma derrota dolorosa não os tenha esmagado. Com a graça de Deus encontraram de novo o amor e este segundo amor pode durar e ter a sua própria indissolubilidade. Graças a Deus a morte do primeiro casamento não é o fim da história. Eles não perderam a esperança de alcançar uma união que, na verdade, é indissolúvel.

E o que pensar de um regresso à mesa da Eucaristia? Esta é uma questão de obediência à sua consciência, acompanhada pela Igreja. A consciência, já vimos, é a voz de Deus a chamar-nos para a verdade e obediência. Assim, a primeira fase é ser verdadeiro sobre a sua própria responsabilidade na morte da primeira relação. Era-se justo para com a outra pessoa, para com os filhos? Quão livres eram os dois de se amarem? Se houver realmente verdade na observação daquilo que aconteceu, talvez seja possível uma

11 *Tout amour véritable est insoluble: Plaidoyer en faveur des divorcés-remariés*
Le Cerf Paris 2015

12 P. 24

reintegração pública integral na comunidade, tal como nas Igrejas Ortodoxas, conducente à comunhão.

Vou concluir. Como podemos criar espaço para a consciência dos fiéis? Esta consciência é baseada no dom do Espírito Santo pelo baptismo, e assim cada um de nós conhece a realidade de Deus. Mas Newman lembra-nos que, muitas vezes, apenas parcialmente. Ouvimos o sussurro da voz de Deus. Para melhor ouvirmos essa voz, necessitamos de fazer uma jornada interior, na qual anulamos os enganos do coração para conhecermos Deus mais claramente. Também empreendemos uma jornada para o exterior, para lá das nossas fantasias egocêntricas e escutamos aqueles que têm autoridade na Igreja: a hierarquia, os guardiões da tradição, os pensadores que meditam na Palavra de Deus e na tradição da Igreja, e a experiência de toda a Igreja, o *sensus fidelium*.

A consciência dos fiéis trabalha neste entendimento por duas formas. Em primeiro lugar, o povo de Deus parece estar a convocar-nos para que mostremos um profundo acolhimento àqueles que se divorciaram e voltaram a casar. O Papa Francisco aprendeu nos *barrios* de Buenos Aires como hoje é difícil para muita gente casar-se, e como são duras as pressões sobre o casamento, em toda a parte. Mesmo as pessoas mais santas podem descobrir que estão numa confusão. Tem que haver um caminho para a frente.

Em segundo lugar, temos que ajudar os fiéis para que formem consciências boas e verdadeiras. Como diz a encíclica, “Fomos chamados para formar as consciências, não para as substituir” (AL 37). A comunidade da Igreja será forte se criar indivíduos com consciências pessoais fortes. Se os fiéis perderem a coragem de escutar a voz de Deus que fala nos seus corações, então toda a Igreja ficará enfraquecida. Mas isto também significa ousar ouvir o que dizem os pastores da Igreja, o que diz a palavra de Deus nas Escrituras, o que dizem os santos e os pensadores. Quando fizermos isto, então ouviremos o suave murmúrio do Senhor a chamar-nos para que sejamos livres.

A SANTIDADE DO CORPO

Fr. Timothy Radcliffe, op

É com muita alegria que volto, uma vez mais, à maravilhosa cidade de Lisboa, a cidade de Ulisses! Estamos a celebrar os 800 anos da fundação da Ordem dos Pregadores. Domingos foi inspirado a fundar a Ordem por causa do seu encontro com os Albigenses. Eles acreditavam que o corpo era criado por um deus malévolo e que a salvação era uma escapatória deste mundo material. S. Tomás de Aquino também assumiu a nossa existência corporal. Constituímos absolutamente uma unidade, corpo e alma. Ficou famosa a sua frase: “Eu não sou a minha alma”.

E, assim, o início da pregação dominicana consistia na convicção de que os nossos corpos são santos. Um dia, um dominicano e um jesuíta discutiam acerca dos êxitos das nossas ordens. O dominicano disse: “Vocês, jesuítas, foram fundados para converterem os protestantes. Nós, dominicanos, fomos fundados para converter os Albigenses. Quando é que foi a última vez que estiveste com um Albigense?”. Eu gosto desta história, porque ela faz troça dos nossos amigos jesuítas. Infelizmente, porém, ainda existem hoje muitas pessoas que detestam o seu corpo. Tanta gente jovem que sofre de distúrbios alimentares, de um sentimento de que são, ora muito gordos ora muito magros. Imensas pessoas estão obcecadas com a imagem do seu corpo.

Eu compreendo isso. Eu não me atrevo a tirar a roupa na praia, pois tornei-me demasiado gordo. Mas estes corpos são bons, são um dom de Deus. Jean Varnier, o fundador das comunidades *L’Arche*, uma vez acolheu na comunidade uma mulher chamada Pauline, que era muito violenta. E veio-se a saber que ela detestava o seu próprio corpo. Aos poucos, a comunidade encetou-a num

processo de recuperação. Foi-lhe entregue roupa muito bonita, um novo batom, fragrâncias agradáveis e os seus amigos massajavam o seu corpo e davam-lhe banhos de água quente. E isto curou-a da violência. Ela agora podia ver o seu corpo sem se envergonhar.

Dorothy Day foi uma famosa activista americana pela paz que se converteu ao catolicismo. Ela escreveu no seu diário: “Mas esta carne envelhecida, amo-a, trato dela com carinho, mas também regozijo-me pelo facto de ter sido bem usada. Era essa a minha vocação: a de mulher e mãe; entreguei-me ao meu marido e aos meus filhos, a minha carne bem usufruída, ressequida, os meus peitos caídos, a minha cara envelhece, mas os meus olhos e os meus lábios alegam-se e amam e riem de felicidade”¹.

Não só os nossos corpos são bons, como são sinal sacramental da presença de Cristo no mundo de hoje. Santa Teresa de Ávila escreveu: “CRISTO no tiene outro cuerpo que el TUYO; no tiene MANOS ni pies en la tierra, excepto los TUYOS. Tuyos son los OJOS a través de los cuales El mira a este mundo con COMPASIÓN. TUYAS son las manos con las que El bendice a todo el mundo”.

Nesta alocução, portanto, pretendo expor como a nossa existência corporal está abençoada em Cristo. Para este fim, vou falar-vos do primeiro milagre na história da Igreja após o Pentecostes: a cura de um aleijado junto ao Templo, que aparece em *Actos 3*. Isto surge no início da missão da Igreja. Inclui quase todos os aspectos da nossa natureza corporal: a audição, a vista, os nossos rostos, o tacto, os nossos pés, até a dança.

“Pedro e João subiam ao Templo, para a oração das três horas da tarde. Era para ali levado um homem, coxo desde o ventre materno, que todos os dias colocavam à porta do Templo, chamada Formosa, para pedir esmola àqueles que entravam. Ao ver Pedro e João entrarem no Templo, pediu-lhes esmola. Pedro, juntamente com João, olhando-o fixamente, disse-lhe: «Olha para nós». O coxo tinha os olhos nos dois, esperando receber alguma coisa deles. Mas Pedro disse-lhe: «Não tenho ouro nem prata, mas

1 Location 1760.

o que tenho, isto te dou: Em nome de Jesus Cristo Nazareno, levanta-te e anda!» E, segurando-o pela mão direita, ergueu-o. No mesmo instante, os pés e os artelhos se lhe tornaram firmes. De um salto, pôs-se de pé, começou a andar e entrou com eles no Templo, caminhando, saltando e louvando a Deus. Todo o povo o viu caminhar e louvar a Deus. Bem o conheciam, como sendo aquele que costumava sentar-se à Porta Formosa do Templo a mendigar; ficaram cheios de assombro e estupefactos com o que lhe acabava de acontecer. E, como ele não deixasse Pedro e João, todo o povo, cheio de assombro, se juntou a eles sob o chamado pórtico de Salomão”. *Actos 3,1-11*.

“Ao ver Pedro e João entrarem no Templo, pediu-lhes esmola”.

Na Bíblia, tudo começa com a escuta. Abraão é chamado pelo nome e ouve: “Aqui estou”. Moisés anda errante pelo deserto: “Moisés”. E ele responde. Quando o jovem Samuel se encontra no Templo, ouve uma voz chamando-o pelo nome: “Samuel, Samuel”. Ele pensa que é o sacerdote Eli e por isso vai ter com ele duas vezes e pergunta-lhe o que é que ele quer. À terceira vez, Eli diz-lhe que é o Senhor que o chama e que ele deverá responder: “Fala, Senhor, que o teu servo escuta”. Quando eu era um jovem estudante dominicano, vivia ao lado do Mestre de Estudantes. Certa vez, estava convencido que ele me chamava e por isso dirigi-me ao seu quarto e perguntei-lhe o que é que ele queria. Imediatamente, sem hesitação, ele disse-me: “Da próxima vez, diz: «Fala, Senhor, que o teu servo escuta!»”.

Toda a pregação começa com a escuta. Não temos nada a dizer até termos escutado o nosso povo. Jesus era a Palavra de Deus, porque era os Ouvidos de Deus. Deus escuta o grito dos pobres. Jesus ouviu a mulher cananea que queria ver a filha curada e o cego Bartimeu, apesar dos discípulos terem mandado calar os dois.

Mas escutar é difícil. Muita gente nunca escuta. Havia um anúncio há alguns anos atrás. Um homem está sentado a uma mesa. Diante dele, uma mulher está a falar. Ele olha na sua direcção, extremamente atento. Ela diz, “O que eu gosto em ti é que tu és um ouvinte maravilhoso”. Não há resposta. E, de repente,

percebe-se que, atrás dela, está um ecrã de televisão a passar um jogo de futebol.

Na Igreja, é frequente não nos escutarmos uns aos outros! Conservadores e progressistas são surdos uns aos outros. Com frequência, os homens têm medo de ouvir as mulheres. Os velhos, por vezes, não querem ouvir os jovens. Talvez vocês já estejam fartos de me ouvir! Jesus nunca teve medo de escutar, leprosos, doutores da Lei, fariseus e ladrões. Há alguém a quem tenhas medo de escutar? Existe alguém para quem sejamos surdos? Até pode ser o vosso marido ou a vossa mulher.

Quando o aleijado pede a Pedro uma esmola, “Pedro, juntamente com João, olhando-o fixamente, disse-lhe: «Olha para nós»”.

Escuta estas palavras desconcertantes. Olha para nós! Deus aproxima-se deste aleijado através do rosto de Pedro e João. Através dos séculos, os nossos rostos evoluíram de modo a que possamos ser o rosto de Deus para o povo. Há dezenas de milhares de anos que esticamos os músculos da nossa cara de modo a sorrir às pessoas e mostrar a nossa felicidade pela sua existência. O desejo de Israel era de que Deus nos sorrisse. “Que o sorriso da tua face resplandeça e seremos salvos”. Esse sorriso deverá ser hoje incarnado por nós.

O nosso ministério começa com o vislumbrar do rosto de Deus nos outros e em ser o rosto de Deus para eles. Fomos baptizados no sacerdócio de Cristo, de modo a sorrir às pessoas que têm fome de reconhecimento. Mick Jagger, dos Rolling Stones, que voltou a ser pai aos 73 anos de idade, cantava: “Não queres andar e falar sobre Jesus/Queres apenas ver o seu rosto”. Outra cantora, Madonna, escreveu: “Poderias olhar para mim, Jesus Cristo/Não sei quem é que eu era suposto ser”².

O velho pastor na belíssima novela de Marilyn Robinson, *Gilead*, diz: “Qualquer rosto humano interpela-nos, pois não podemos deixar de compreender a sua singularidade, a sua coragem

2 Brown, *God and Grace of the Body*. Oxford 2007, p.303 e 307.

e a sua solidão”³. Brien Pierce é um dominicano americano que foi o sócio do Mestre da Ordem para as irmãs. Ele visitou o Peru quando era um jovem estudante universitário. Certo dia, enquanto era conduzido através de uma aldeia pobre nos Andes, uma mulher indígena olhou para ele através da janela do carro, implorando uma moedinha. Ele ficou chocado com a sua pobreza. Antes que ele pudesse fazer alguma coisa, o carro passou adiante e ele arrependeu-se para sempre por não ter sequer tocado na sua mão. O rosto daquela mulher, na sua dignidade e sofrimento, ficou impresso na sua memória para sempre. Foi aí que começou a sua vocação como dominicano. Ele escreveu: “Aparentemente, eu estava derreado, enojado, mas, na profundidade do meu ser, Deus estava a preparar a terra. Graças a Deus, tenho visto aquele rosto e tocado naquela mão muitas e muitas vezes. Hoje, o seu rosto é um rosto de coragem e dignidade para mim. Hoje, vejo o seu rosto como o rosto de Deus”⁴.

O olhar dos discípulos e do aleijado é mútuo. Eles olham-se mutuamente. Um dia, fui levado a visitar uma grande lixeira nos arredores de Kingstone, na Jamaica, que era morada das pessoas mais pobres. Aí vi uma barraca muito primitiva, quase que uma grande caixa de cartão. E quando me aproximei, de lá saiu uma mãe com o filho. Convidaram-me a entrar e ofereceram-me uma coca-cola que, penso eu, fora encontrada na lixeira, e o seu filho ofereceu-se para trocar de T-shirts. Fiquei muito comovido. Guardei essa T-shirt durante anos. Entretanto, parece que encolheu e deixei de poder vesti-la. Não foi só o facto de eu os ter visto, mas também que eles me tenham visto, eu existia aos seus olhos e fora convidado a entrar em sua casa. Mesmo que fosse só por breves momentos, eles convidaram-me a ser seu irmão, face a face, como Deus e Moisés na montanha.

Uma vez mais, ler rostos é uma arte difícil. Os rostos são lugares de verdade e de mentira. São reveladores e ocultadores. O filósofo inglês, Roger Scruton, escreveu: “Eu encontro-me por trás

3 P. 66.

4 *Jesus and the Prodigal Son: The God of Radical Mercy*. Orbis, New York, 2015, p.22.

do meu rosto, e, contudo, estou presente nele, falando e olhando através dele para um mundo de outros, que por sua vez também se revelam e se ocultam como eu”⁵.

Há uns anos atrás, passei por um dia dramático na Argélia. Estava a ser conduzido de automóvel para o Sahara pelo bispo de Oran, Jean-Paul Vesco, um dominicano, quando nos vimos embrenhados numa escaramuça. Pouco depois, o nosso carro começou a ficar rodeado por uma multidão armada com pedras. Jamais esquecerei a cara de um jovem que se pôs mesmo à minha frente, com uma pedra do tamanho de uma bola de futebol. A sua cara expressava agressividade, mas por trás dessa agressividade eram perceptíveis ondas de medo, e, por trás do medo, eu conseguia entrever um rosto que era gentil, o rosto de alguém de quem se poderia gostar. Todas estas emoções atravessando o rosto, toda a complexidade de um ser humano. Como poderemos aprender a ver um rosto e a pessoa debaixo da máscara? Podia ele ver a complexidade do meu rosto naquele momento?

“E, (Pedro) segurando-o pela mão direita, ergueu-o”.

Ele tocou-o. A missão de Jesus está cheia de contacto. Ele toca em leprosos e cura-os, apesar de isso o tornar impuro. Ele toca nos mortos. Ele deixa as pessoas tocarem nele, a mulher que enxuga os seus pés com o cabelo. Na pintura de Michelangelo da criação de Adão, na Capela Sistina, Deus toca em Adão para o fazer entrar na vida. A Encarnação é a forma de Deus tocar na humanidade. O acto de tocar nas pessoas está profundamente envolvido na nossa missão cristã. É por isso que o toque invasivo, o toque abusivo, é algo tão terrível. (S. Tomás) Aquino diz que o toque é o mais humano dos sentidos. É mútuo quando é bom. Pode-se ver sem se ser visto, ouvir sem ser ouvido e cheirar sem se ser cheirado. Mas se o toque é saudável, então tocamos e somos tocados. No toque, toda a distância é quebrada. Se o toque for possessivo ou abusivo, então será destrutivo de toda a confiança.

5 *The Soul of the World*, p. 97.

Os primeiros cristãos escandalizavam toda a gente, porque durante a Eucaristia davam-se o ósculo da paz. Segundo parece, isto parece ter sido mais que o aperto de mão da praxe que se faz em Inglaterra, ou mesmo que o abraço caloroso que se encontra no Mediterrâneo. Provavelmente, tratava-se de um beijo na boca. Que chocante que homens e mulheres se beijassem na igreja! O bispo Clemente de Alexandria escreveu que “temos que compreender que o uso irrestrito do beijo tornou-o objecto de grave superstição e difamação. Deverá ser entendido em sentido místico. Beijemo-nos com uma boca que seja casta e controlada”⁶. Alguns homens entusiasmavam-se e queriam um segundo beijo! (Atenágoras). E, assim, tão depressa, a antiga tradição do beijo na boca, que provavelmente vinha do tempo de Jesus, estava a ser posta de parte. Pouco tempo depois, nalgumas igrejas, homens e mulheres estavam a ser separados uns dos outros.

Como é que podemos restaurar na vida cristã o acto de tocar gentil, amoroso e não-possessivo? Isto também poderá ser parte de como incarnamos Cristo hoje.

“Os pés e os artelhos se lhe tornaram firmes”.

O primeiro milagre pós-pentecostal diz respeito a um homem que se torna capaz de se pôr de pé e andar. Alguma vez pensaram como os nossos pés são fantásticos? Quatrocentos milhões de anos atrás, aqueles primeiros peixes do pulmão que se arrastaram fora de água e se esforçaram por andar com as suas barbatanas. Os nossos pés são o fruto da sua coragem. 26 ossos, ligados com rigidez, de modo que os nossos antepassados pudessem ficar de pé e olhar para a savana africana e começar a andar, *homo erectus*. Pensem na coragem incrível desses seres humanos, há dezenas de milhares de anos atrás, que se atreveram a deixar o primeiro habitat humano em África e partiram em direcção à Ásia e à Europa. Toda essa aventura está personificada no pé humano.

6 Raymond J. Lawrence Jr, *Sexual Liberation: the Scandal of Crhistendom*. Praeger, Westport 2007, p. 29.

Em *Tightrope*, de Simon Mawer, a heroína, que sobrevivera a um campo de concentração nazi na Alemanha, chega a casa dos seus pais. “Os pés formavam a parte mais importante do corpo, muito mais importante que o cérebro. Mulheres tinham lutado entre si por causa de um par de botas. Ao cair da tarde, descobriam os pés e lavavam-nos com a pouca água disponível. Muitas vezes, lavavam os pés umas às outras. Com ternura. Com amor. Como Cristo. Os pés eram sinónimo de vida. Com o teu cérebro só se podia pensar, mas com os pés se podia trabalhar e, se se conseguisse trabalhar, a sobrevivência podia ser alcançada”⁷.

O pé personifica, literalmente, um instinto profundo de viajar que se constata na história da nossa salvação, do Êxodo do Egipto, na errância pelo deserto, no caminho em direcção à Terra Prometida. E Deus incarnou em alguém que percorria a Galileia e que eventualmente decidiu partir para Jerusalém, fazendo o caminho da cruz.

Quando Jesus chegou ao fim da sua jornada, na noite anterior à sua morte, quando parecia que não havia mais caminho adiante, no fim da linha, Jesus lavou os pés aos seus discípulos. Nós devemos lavar os pés uns aos outros, pois somos peregrinos fatigados, a caminho do Reino. Quando fui Prior, um estudante dominicano tinha uma letra escrita em cada um dos seus dedos do pé: ‘hello’!

O primeiro nome do Cristianismo era ‘o Caminho’. Ser-se discípulo é continuar a andar. Ajudamo-nos uns aos outros de modo a continuar o caminho. O Papa Francisco recorda-nos que somos uma Igreja de peregrinos a caminho do Reino⁸. Por vezes, como Dante, podemos nos perder ‘nel mezzo del cammino di nostra vita’ (Inferno 1.1). Perdemos o mapa e não sabemos para onde ir ou sentimo-nos demasiado fracos para nos mexermos. Mas continuamos a andar.

Alguns cardeais têm-se mostrado muito alarmados com a Encíclica *Amoris Laetitia*, que trata do matrimónio e da família nos dias de hoje. Eles dizem que ele abalou a confiança das pessoas

7 Abacus, Londres 2016, p.21.

8 Por exemplo, Weekly audience, November 26th 2014.

e que os ensinamentos da Igreja não são hoje tão claros como no passado, sobretudo no que concerne à comunhão dos recasados. Mas, se somos peregrinos em viagem para a inimaginável alegria do Reino, então haverá sempre, inevitavelmente, alturas em que nem tudo é claro. Só temos clareza e segurança totais se ficarmos presos ao mesmo lugar, recusando a aventura da viagem.

E então, o mendigo “entrou com eles no Templo, caminhando, saltando e louvando a Deus”.

O aleijado não só andava como dançava! Se o nosso corpo e a nossa alma formam uma unidade, então a nossa felicidade deve encontrar alguma forma de expressão física. Os salmos estão cheios de convites à dança, mas hoje permanecemos firmemente sentados. Isaías diz: “Que formosos são sobre os montes os pés do mensageiro que anuncia a paz, que apregoa a boa-nova e que proclama a salvação! Que diz a Sião: «O teu Deus reina»” (52,7). Trata-se de uma referência aos belos pés das mulheres que dançavam no regresso dos guerreiros que anunciavam a notícia da vitória de Deus. Na Idade Média, a oração ainda era muito física. São Domingos rezava com o seu corpo em nove posições diferentes. Tommaso de Celano diz-nos que, quando S. Francisco de Assis pregava diante do Papa Honório III e dos cardeais, ficou sem palavras e foi impelido a dançar, “não de modo jocoso, mas ardendo de zelo divino”⁹.

Mas há cerca de quinhentos anos atrás, a oração no Ocidente tornou-se muito mais aborrecida. Os puritanos baniram toda a dança e todo o riso. E por toda a Europa começamos a encarar a oração essencialmente na sua dimensão mental. Esquecemo-nos que somos corpos e que as nossas orações deverão manifestar-se em exuberância física.

Quando o atemorizador arcebispo O’Dwyer de Birmingham estava sentado ao lado de um sacerdote, uma mulher dançou graciosamente com os dons para o ofertório. Ele virou-se para o padre e disse: Se ela me pedir a tua cabeça num prato, dar-lhe-ei.

9 Peter Loewen *Music in Early Franciscan Thought*. Brill, Leiden, 2013, p.30.

É claro que eu sou demasiado inglês para efectivamente dançar. Apenas gosto da ideia. Um típico académico! Certa vez, cheguei à nossa casa de estudantes na Nigéria e encontrei todos os irmãos mais novos a tocarem tambores e a dançarem. E um bispo dominicano veio ter comigo e encaminhou-me para dançar comigo. Senti-me extremamente patético e desajeitado como um elefante. Pedi a Angél Méndez Montoya, um dominicano mexicano, para compor uma dança para a Festa de São Domingos. Ele apresentou-a no Capítulo Geral de Providence, em 2001. A maior parte dos irmãos achou isso fantástico, mas parece que alguns ficaram chocados e envergonhados.

(S. Tomás) Aquino diz que “devemos amar os nossos corpos com a caridade com que amamos Deus”¹⁰. Isto não quer dizer que devamos contemplar ao espelho, com admiração, os nossos peitorais. Jesus com certeza não se parecia com o Arnold Schwarzenegger! Nós amamos os nossos corpos, porque eles estão feitos para incarnarem o amor na forma como ouvimos, vemos, tocamos, andamos e dançamos.

Se tivesse tempo, acrescentaria ainda o sentido do olfacto. Era importante na Igreja primitiva, sobretudo com o uso do incenso. Dorothy Day adorava o verso do Cântico dos Cânticos, “Irei atrás do odor das Tuas vestes”. Mas temos tempo para um último pormenor.

O aleijado é levado ao seu local de mendigar pelos seus companheiros. Quando é curado, pendura-se aos discípulos.

A todo o tempo, ele pertence a outras pessoas de quem está dependente.

Ser-se um ser corporal significa ser-se dependente. Os doentes e os deficientes ensinam-nos que isso não é um problema. No Ocidente, cultivamos uma estranha e inoportuna imagem do que é ser-se humano. O individualismo ocidental sugere que o verdadeiro ser humano é o herói solitário. Muitas vezes isso é concebido em termos do homem ‘macho’. Ele é auto-suficiente. É o ‘Lone

10 ST IIa IIae 25, 4 e 5. Cf. Herbert McCabe *Faith with Reason*, ed Bian Davies London and New York 2007, p.108.

Ranger', o herói de inúmeros filmes de cowboys. Mas esta imagem do que é ser-se humano constitui uma perigosa ilusão. Fomos criados para dependermos uns dos outros. Deus diz a St^a Catarina de Sena: “Podia ter fornecido a cada um de vós os meios para responderem às vossas necessidades, quer espirituais quer materiais. Mas quis fazer-vos dependentes uns dos outros, de modo a que cada de um de vós se tornasse meu ministro, dispensando as graças e os dons que receberam de mim”¹¹.

Permitam-me dar o exemplo do meu irmão Vicente, que morreu há alguns anos atrás. O Vicente era cego de nascença. Nunca viu outra face humana. Ele era muito independente, no melhor dos sentidos! Uma vez, ele estava a passear em Liverpool com a sua cana branca, tendo chegado a uma rua movimentada. Aí, pediu a alguém se podiam atravessar juntos. Ao atravessarem a rua, ele ouviu o chiar dos carros e o som de apitadelas. Quando chegou ao outro lado, ele disse, “Muito obrigado por me ter ajudado a atravessar”. E a outra pessoa, “Não, você é que me ajudou. Eu sou cego!”. “Não, eu é que sou cego!”.

Quando fui Provincial, todas as comunidades perguntavam-me se eu não podia assignar o Vicente à sua comunidade. Não era apenas por ele ser uma pessoa de quem todos gostavam. O Vicente criava comunidade à sua volta. Não é possível ter-se na comunidade alguém que é totalmente cego sem se ser uma comunidade. É preciso certificar-se que não há nada a obstruir o seu caminho quando percorre os corredores, que o leite no frigorífico está sempre exactamente no mesmo lugar, de modo a que ele se possa servir dele. Todas as nossas decisões sobre a vida comum tinham que ter presente a situação do Vicente. E isto não é um fardo, mas motivo de alegria, pois era à volta dele que nos encontravamos uns aos outros. Ele conduzia-nos para além da ilusão tonta que temos no Ocidente de que cada um é auto-suficiente. Nas suas necessidades, descobríamos a nossa própria necessidade dos outros. Ele libertou-nos para sermos irmãos, mutuamente dependentes. Temos saudades dele.

11 Trans Suzanne Noffke OP *Catherine of Siena: The Dialogue*. New York, Mahwah 1980 ch.7, p.38.

Estamos, então, a celebrar os 800 anos da Ordem Dominicana. Recordamos S. Domingos e S. Tomás, que ensinaram a bondade do corpo humano. É um lugar de bênção. Nós também podemos ser o corpo de Cristo; os seus ouvidos, quando nos predispomos a escutar; o seu rosto, resplandecendo sobre as pessoas; os seus pés, quando decidimos andar para a frente; o seu tacto, a sua alegria na dança, até a sua dependência!



