

Sínteses da Fé Católica (I vol.)

João 8

1534

Dia-a-dia com a Bíblia

A compaixão divina

Jesus era um gênio em virar as coisas ao contrário, nos choques que tinha com os Seus inimigos. Em João 8:11, os escribas e os fariseus pensavam que Lhe tinham armado uma ratoeira perfeita. Se fosse que Ele teria que abandonar a Sua doutrina do perdão e deixar que a mulher acusada em adultério fosse pedrada, conforme mandava a Lei de Moisés, ou teria que Se declarar superior à Lei. Pense qual teria sido o resultado. Ele acabaria por perder a popularidade. Sabiam que, desta vez, O tinham apunhalado. Mas, com uma única e admirável frase, Jesus é quem vai definir a jogada. O foco da questão passa diretamente da mulher acusada para os seus acusadores, que por certo não poderão negar que também são, eles, em pecado! Assim, a ratoeira desmonta em seco e os líderes religiosos, humilhados, vêm de-Se abaixo em silêncio. Nós também costumamos ser bastante rápidos a apontar as faltas dos outros e a misturar a nossa culpa. Jesus lembra-nos que precisamos de ser compassivos com os pecados dos outros. Mas volte-se ainda com Jesus lidou com aquela mulher, cuja dignidade e reputação tinham sido desonradas pelos acusadores. É tu, quando reconheceres a tua própria culpa e ficares exposto e emvergonhado diante do teu Deus e do teu próximo, lembra que Deus é terno e compassivo em igual grau para contigo.

Eu vou, vós não podeis ir. ²²As autoridades dos judeus comentavam: «Irá Ele matar-Se? Pois está a dizer: "Para onde Eu vou, vós não podeis ir"».

²³Jesus continuou a dizer-lhes: «Vós sois cá de baixo, Eu sou lá de cima. Vós sois deste mundo, mas Eu não sou deste mundo. ²⁴E por isso que Eu digo que vós ireis morrer nos vossos pecados. Se não acreditais que Eu Sou, morrereis nos vossos pecados». ²⁵Então as autoridades dos judeus perguntaram: «Quem és Tu?» Jesus respondeu: «O que estou a dizer desde o princípio. ²⁶Eu poderia dizer muitas coisas a vosso respeito e condenar-vos. Mas Aquele que Me enviou é verdadeiro, e Eu digo ao mundo as coisas que Lhe ouvi». ²⁷Eles não compreenderam que Jesus lhes falava do Pai.

²⁸Jesus disse ainda: «Quando levantardes o Filho do Homem, então sabereis que Eu Sou e que não faço nada por

que faço sempre o que Eu vejo o Pai fazendo. Enquanto Jesus dizia isto, muitos acreditaram n'Ele».

«Madeira liberta» — «Então Jesus disse às autoridades dos judeus que tinham acreditado n'Ele: «Se guardardes a minha palavra, sereis de facto meus discípulos; ²conhecereis a verdade e a verdade vos libertará». ³Eles disseram: «Nós somos descendentes de Abraão e nunca fomos escravos de ninguém. Como podes dizer: "ficareis livres"?» ⁴Jesus respondeu: «Garanto-vos que quem comete o pecado é escravo do pecado. ⁵O escravo não fica para sempre em casa, mas o filho fica lá para sempre. ⁶Por isso, se o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres. ⁷Tu sei que vós sois descendentes de Abraão; no entanto, procurais matar-Me, porque a minha palavra não entra na vossa cabeça. ⁸Eu estou aqui junto de vós e não me conheceis».

1535

Ligações Culturais

Jesus é a luz da vida!

Uma vez mais, o Evangelho de João faz uma distinção clara entre luz e trevas, luz e justiça. Quem nunca conheceu luz trevas, terá a luz da vida! A luz é símbolo da vida, da justiça, da salvação e da libertação em Cristo. No entanto, são símbolos da morte, da desilusão, da tristeza e da angústia.

Agora já percebemos por que razão costumamos acender velas em casa no tempo das festas natalícias. A luz de Cristo para viver na pureza e na integridade, para atingir o Reino dos céus, é a luz que nos ilumina e nos liberta das trevas. A luz de Cristo pode orientar-nos na vida e nos ajudar a superar as dificuldades. Os símbolos e os rituais religiosos são meios privilegiados para nos ajudar a lembrar a presença de Deus no nosso dia-a-dia e a manter o amor de Deus na direção das coisas que fazem a diferença na nossa vida e a manter o amor de Deus na direção das coisas que fazem a diferença na nossa vida.

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

«A luz que ilumina a vida» — «As autoridades dos judeus disseram a Jesus: «O teu pai é Abraão. Jesus disse: «Se vós filhos de Abraão, fazeis as obras de Abraão. ²Agora, porém, quereis matar-Me, e o que Eu tenho feito para dizer a verdade que ouvi junto de Deus. Abraão nunca fez isso. ³Vós fazeis a obra do vosso pai. Então eles responderam: «Não somos filhos ilegítimos, só temos um pai, que é Deus. ⁴Jesus disse: «Se Deus fosse vosso Pai, não me odiaríeis, porque Eu sou de Deus e venho d'Ele. Não vim pela minha própria vontade, mas foi Ele que Me enviou. ⁵Então, que motivo não compreendeis o que Eu digo? E porque não sois capazes de acreditar na minha palavra. ⁶O vosso pai é o diabo, e quereis realizar o desejo do vosso pai. Desde o começo ele é assassino e não existe com a verdade, porque não existe verdade. Quando ele profere a mentira fala do que é dele, porque ele é mentiroso e pai da mentira. ⁷Eu falo a verdade, e por isso não acreditais em mim».

EDITADO POR 

SÍNTESES DA FÉ CATÓLICA
(I vol.)

FONTE DOS TEXTOS E IMAGENS

opusdei.org/pt-pt

A imagem da capa
é original da CACCG

ÍNDICE

1. O desejo de Deus
2. O porquê da Revelação
3. A transmissão da Revelação
4. Deus Criador
5. A Providência de Deus
6. O ser humano, imagem de Deus
7. A liberdade humana
8. O domínio sobre a criação. O trabalho. A ecologia
9. O ser humano criado por Deus como homem e mulher
10. O pecado e a misericórdia de Deus
11. O testemunho evangélico
12. A Encarnação
13. Paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo
14. O Espírito Santo e a Sua ação na Igreja
15. A Igreja, fundada por Cristo
16. A constituição hierárquica da Igreja
17. A Igreja e o mundo
18. A Doutrina Social da Igreja
19. 19. A Ressurreição da carne

1. O desejo de Deus

No fundo do espírito humano encontramos uma nostalgia de felicidade que aponta para a esperança de uma casa, de uma pátria definitiva. Somos terrenos, mas temos ânsias do eterno, temos ânsias de um Deus. Um Deus que podemos conhecer com certeza como origem e fim do universo e como sumo bem, a partir do mundo e da pessoa humana.



Sumário:

- 1. O desejo de Deus: a pessoa humana é capaz de Deus, desejo da felicidade plena e desejo d'Ele
- 2. O conhecimento racional de Deus
- 3. Características atuais das pessoas e da sociedade relativamente ao transcendente
- Bibliografia e Leituras

1. O desejo de Deus: a pessoa humana é capaz de Deus, desejo da felicidade plena e desejo d'Ele

«O homem está feito para ser feliz como o pássaro para voar» escreveu um literato russo do séc. XIX. Todas as pessoas procuram a felicidade, o próprio bem, e orientam a sua vida da forma que lhes parece mais adequada para a atingir. Poder gozar de bens humanos que nos aperfeiçoam e enriquecem faz-nos felizes. Mas, enquanto vivermos, a felicidade está sempre atravessada por uma sombra. Não só porque, às vezes, depois de obter coisas boas nos habituamos a elas (o que acontece com frequência quando recebemos algo que tínhamos desejado ter) mas, mais radicalmente, porque nenhum bem criado é capaz de preencher o desejo de felicidade do homem e porque, além disso, os bens criados são passageiros.

Somos homens, feitos de corpo e espírito em unidade, seres pessoais. A nossa dimensão espiritual faz-nos capazes de ir para além das realidades concretas com que nos relacionamos: as pessoas, as instituições, os bens materiais, os instrumentos que nos ajudam a crescer... Conhecer os diferentes aspetos da realidade não consome nem esgota a nossa capacidade de conhecer nem as nossas perguntas, podemos conhecer sempre novas coisas ou compreendê-las com maior profundidade. E acontece uma coisa parecida com a nossa capacidade de querer: não há nada criado que nos sacie completamente e para sempre: podemos amar mais, podemos amar coisas melhores. E, de certa maneira, sentimo-nos empurrados para tudo isso: conseguir novos objetivos faz-nos felizes, gostamos de compreender melhor os problemas e as realidades que temos à nossa volta, encontrar novas situações e ganhar experiência. Procuramos realizar tudo isto na nossa vida e ficamos deprimidos quando não chegamos a consegui-lo. Sentimos *ânsias de plenitude*. Tudo isto é sinal duma grandeza, do facto de que há em nós algo infinito, que transcende cada realidade concreta que faz parte da nossa vida.

No entanto, o mundo é passageiro. Nós próprios somos passageiros e também o é o ambiente que nos rodeia. As pessoas que amamos, os sucessos que tivemos, os bens de que gozamos..., não há nada que possamos reter para sempre. Gostaríamos de os conservar, de os ter sempre connosco porque melhoram a nossa vida, nos alegram com os seus dons e

qualidades, nos deleitam. No entanto, no fundo da nossa consciência, percebemos que são passageiros, que não nos acompanharão sempre, que às vezes nos prometem uma felicidade que só nos podem dar por algum tempo. «Tudo traz em si o selo da sua caducidade, oculto entre promessas. Porque o horror e a vergonha das coisas é serem caducas e, para cobrirem essa chaga vergonhosa e enganarem os incautos, disfarçam-se com trajés coloridos»^[1]. Essa sombra que tudo o que é terreno possui toca-nos profundamente e, se pensarmos bem, assusta-nos, leva-nos a desejar que não seja assim, que haja uma saída para o nosso desejo de vida, de plenitude. São *anseios de salvação* que estão presentes no coração do homem.

Encontramos então dois tipos diferentes de anseios humanos que indicam a “ânsia de transcendência” que o homem tem. Perante as diferentes experiências transcendentais do bem, surgem *anseios de plenitude* (de ser, de verdade, de bondade, de beleza, de amor). E perante as diferentes experiências do mal, da perda desses bens, despertam *anseios de salvação* (sobrevivência, retidão, justiça, paz). São experiências de transcendência que deixam uma nostalgia do além. Porque «o homem está feito para ser feliz, tal como o pássaro para voar», mas a experiência indica que a felicidade neste mundo não é completa, que a vida nunca é plenamente satisfatória, que fica além das nossas tentativas de a atingir, como sempre entrevista e nunca conseguida. Há, por isso, no fundo do espírito humano, um mal-estar, uma insatisfação, uma nostalgia de felicidade que aponta para uma secreta esperança: a esperança de uma casa, de uma pátria definitiva, em que o sonho de uma felicidade eterna, de um amor para sempre, fique satisfeita. Somos terrenos, mas ansiamos pelo eterno.

Este desejo não fundamenta só por si a religiosidade natural, mas é antes como um “indicador” de Deus. O homem é um ser naturalmente religioso porque a sua experiência do mundo o leva a pensar espontaneamente num ser que é raiz de toda a realidade: esse «a que todos chamam Deus», como dizia S. Tomás, concluindo as suas famosas cinco vias de acesso a Deus (cf. *Summa Theologiae*, I, q.2, a.3). O conhecimento de Deus é acessível ao senso comum, quer dizer, ao pensamento filosófico espontâneo que todo o ser humano exercita, como resultado da experiência de vida pessoal: a maravilha perante a beleza e a ordem da natureza, a

surpresa pelo dom gratuito da vida, a alegria de sentir o amor de outros... levam a pensar no “mistério” de que tudo isso procede. As diferentes dimensões da espiritualidade humana – como a capacidade de refletir sobre si próprio, de progredir cultural e tecnicamente, de perceber a moralidade das nossas ações –, mostram que, ao contrário dos outros seres corpóreos, o homem transcende o resto do cosmos material, e apontam para um ser espiritual superior e transcendente que seja a razão destas qualidades do ser humano.

O fenómeno religioso não é, como pensava Ludwig Feuerbach, uma projeção da subjetividade humana e dos seus desejos de felicidade, mas surge de uma consideração espontânea da realidade tal como é. Isto explica o facto de que a negação de Deus e a tentativa de o excluir da cultura e da vida social e civil sejam fenómenos relativamente recentes, limitados a algumas áreas do mundo ocidental. As grandes perguntas religiosas e existenciais continuam a permanecer invariáveis no tempo, o que vem desmentir a ideia de que a religião está circunscrita a uma fase “infantil” da história humana, destinada a desaparecer com o progresso do conhecimento.

A constatação de que o homem é um ser naturalmente religioso levou alguns filósofos e teólogos à ideia de que Deus, ao criá-lo, já o tinha preparado, de alguma forma, para receber esse dom em que consiste a sua vocação última e definitiva: a união com Deus em Jesus Cristo. Tertuliano, por exemplo, ao notar como os pagãos do seu tempo diziam de modo natural “Deus é grande” ou “Deus é bom”, pensou que a alma humana estava de algum modo orientada para a fé cristã, e no seu *Apologético* escreveu: «*Anima naturaliter christiana*^[2]» (17, 6). S. Tomás, considerando o fim último do homem e a abertura ilimitada do seu espírito, afirmou que os seres humanos têm «um desejo natural de ver Deus» (*Contra Gentiles*, lib. 3, c.57, n. 4). A experiência mostra, no entanto, que este desejo não é algo que possamos alcançar com as nossas próprias forças, pelo que só se pode realizar se Deus se revela e sai do seu mistério, se vem Ele próprio ao encontro do homem e se mostra tal como é. Mas este é o objeto da Revelação.

O Catecismo da Igreja Católica resumiu sinteticamente algumas destas ideias no n. 27: «Desejar Deus é um sentimento inscrito no coração do homem, porque o homem foi criado por Deus e para Deus. Deus não cessa de atrair o homem para Si e só em Deus o homem encontra a verdade e a felicidade que não se cansa de procurar».

2. O conhecimento racional de Deus

O intelecto humano pode conhecer a existência de Deus aproximando-se d'Ele através de um caminho que parte do mundo criado e que possui dois itinerários, as *criaturas materiais* (vias cosmológicas) e a *pessoa humana* (vias antropológicas).

Estas vias para a existência de Deus não são propriamente “provas” no sentido que a ciência matemática ou natural dá a este termo, mas argumentos filosóficos convergentes, que serão mais convincentes ou menos conforme o grau de formação e de reflexão que possuir quem os considera (cf. *Catecismo*, 31). Também não são “provas” no sentido das ciências experimentais (física, biologia, etc.) porque Deus não é objeto do nosso conhecimento empírico: não o podemos observar como se contempla um pôr do sol ou uma tempestade de areia para tirar conclusões.

As *vias cosmológicas* partem das criaturas materiais. A formulação mais conhecida deve-se a S. Tomás de Aquino: são as célebres “cinco vias” que ele elaborou. De forma sintética e simplificada, podemos resumi-las assim: as duas primeiras vias propõem a ideia de que as cadeias de causas (causa-efeito) que observamos na natureza não podem prosseguir no passado até ao infinito. Tem de haver uma origem, um primeiro motor e uma primeira causa. A terceira via parte da ideia de que as coisas que vemos no mundo podem dar-se ou não dar-se, e chega à ideia de que isso não pode ser assim para toda a realidade. Deve haver algo ou alguém que exista necessariamente e não possa deixar de existir, porque doutra maneira não existiria nada. A quarta via considera que todas as realidades que conhecemos possuem qualidades boas e deduz que deve haver um ser que seja fonte de todas elas. A quinta e última via observa a ordem e a finalidade que estão presentes nos fenómenos do mundo, o facto de terem leis que os regulam, e conclui pela existência de uma inteligência

ordenadora que explique essas leis e que seja também causa final de tudo (cf. *Summa Theologiae*, I, q.2).

Junto das vias que partem da análise do cosmos, há outras *de caráter antropológico*; nelas, a reflexão começa a partir da realidade do homem, da pessoa humana. Estas vias têm mais força entendidas como convergentes do que consideradas isoladamente, uma por uma. Em parte, já nos referimos a elas. Em primeiro lugar, o caráter espiritual do homem, marcado pela sua capacidade de pensar, a sua interioridade e a sua liberdade não parece ter fundamento em nenhuma outra realidade do cosmos. Também não tem sentido, realmente, o desejo insatisfeito de felicidade do homem, se não existir um Deus que lha possa dar. Vemos também na natureza humana um sentido moral de solidariedade e de caridade, que leva o homem a abrir-se aos outros e a reconhecer em si mesmo a vocação de transcender o eu e os seus interesses egoístas. Perguntamo-nos porque estamos aí: porque é o homem capaz de discernir de forma não utilitarista, porque se dá conta de que umas coisas estão de acordo com a sua dignidade e outras não, porque experimenta a culpa e a vergonha quando atua mal, e a alegria e a paz quando se comporta com justiça; porque é capaz de se extasiar perante a beleza de um pôr do sol, do céu cheio de estrelas ou de uma excelente obra de arte. Nada disso se pode atribuir razoavelmente à obra cega do cosmos, ao produto impessoal das interações materiais. Não são tudo isso sinais de um ser infinitamente bom, belo e justo que pôs em nós um vislumbre do que Ele é e deseja para nós? Esta segunda opção é mais lógica e satisfatória. É certo que estas vias não são inapeláveis, mas contêm uma lógica luminosa para quem olha para a realidade com simplicidade.

O Catecismo da Igreja Católica resume-as desta forma: «Com a sua abertura à verdade e à beleza, com o seu sentido do bem moral, com a sua liberdade e a voz da sua consciência, com a sua ânsia de infinito e de felicidade, o homem interroga-se sobre a existência de Deus. Nestas aberturas, ele deteta sinais da sua alma espiritual. “Gérmen de eternidade que traz em si mesmo, irreduzível à simples matéria”, a sua alma só em Deus pode ter origem» (*Catecismo*, 33. A citação interna é de *Gaudium et Spes*, 18).

As diferentes argumentações filosóficas utilizadas para “provar” a existência de Deus não causam necessariamente a fé n’Ele; asseguram simplesmente que essa fé é razoável. No fundo dizem-nos muito pouco de Deus e apoiam-se com frequência noutras convicções que nem sempre estão presentes nas pessoas. Por exemplo, na cultura atual, um conhecimento mais científico dos processos da natureza podia opor a algumas das vias cosmológicas que, embora o universo mostre uma certa ordem, beleza e finalidade nos seus fenómenos, também possui uma notável dose de desordem, caos e tragédia, pois muitos fenómenos parecem dar-se de modo fortuito (acaso, caos) e descoordenado com outros fenómenos, pelo que podem ser fonte de tragédia cósmica. De forma análoga, quem considerar que a pessoa humana é apenas um animal um pouco mais desenvolvido do que os outros, cuja atuação está regulada por pulsões necessárias, não aceitará as vias pessoais que se referem à moralidade ou à transcendência do espírito, visto que identifica a sede da vida espiritual (mente, consciência, alma) com a corporeidade dos órgãos cerebrais e dos processos neurais.

A estas objeções pode responder-se com argumentos que demonstram que a desordem e o acaso podem ter lugar dentro de uma finalidade geral do universo (e, portanto, dentro de um projeto criador de Deus). Albert Einstein disse que, nas leis da natureza «se revela uma razão tão superior que toda a racionalidade do pensamento e dos ordenamentos humanos é, em comparação, um reflexo absolutamente insignificante»^[3]. Analogamente, pode mostrar-se, no plano da razão e da fenomenologia humana, a autotranscendência da pessoa, o livre arbítrio que opera nas escolhas – embora dependam e estejam em certa medida condicionadas pela natureza – e a impossibilidade de reduzir a mente ao cérebro. Portanto, o Compêndio do Catecismo tem razão quando afirma que a partir «do mundo e da pessoa humana, o homem pode, só pela razão, conhecer com certeza a Deus como origem e fim do Universo e como sumo bem» (n. 3), mas para adquirir esta certeza é preciso entender aspetos complexos da realidade, que oferecem bastante margem de discussão, o que explica por que é que as vias racionais de acesso a Deus não são, com frequência, realmente persuasivas.

3. Características atuais das pessoas e da sociedade relativamente ao transcendente

Apesar do fenômeno da globalização, as atitudes em relação a Deus e a visão religiosa da vida têm diferenças notáveis nas diferentes partes do mundo. Em termos gerais, para a maioria das pessoas, a referência à transcendência -embora expressa em formas religiosas e culturais muito diferentes- continua a ser um aspecto importante da vida.

Neste panorama geral, é preciso excetuar o mundo ocidental, e sobretudo a Europa, onde uma série de fatores históricos e culturais determinaram uma extensa atitude de rejeição ou de indiferença perante Deus e perante a que foi historicamente a religião dominante no Ocidente: o cristianismo. Pode resumir-se esta mudança em palavras do sociólogo de religião Peter Berger, com a ideia de que, na sociedade ocidental, a fé cristã ficou sem a sua “estrutura de plausibilidade”, de modo que, se em épocas passadas bastava deixar-se levar para ser católico, nos nossos dias basta deixar-se levar para deixar de o ser. Pode dizer-se que o desejo de Deus parece ter desaparecido na sociedade ocidental: «Para amplos setores da sociedade Ele já não é o esperado, o desejado, mas antes uma realidade indiferente, perante a qual nem sequer se deve fazer o esforço de se pronunciar»^[4].

As causas desta mudança são muitas. Por um lado, os grandes sucessos científicos e técnicos dos últimos séculos, que tantos benefícios trouxeram à humanidade, suscitaram, no entanto, uma mentalidade materialista que considera as ciências experimentais como as únicas formas válidas de conhecimento racional. Difundiu-se uma visão do mundo segundo a qual só é autêntico o que é suscetível de verificação empírica, o que se pode ver e tocar. Isto reduz o “horizonte da racionalidade”, visto que, além de desvalorizar as formas não científicas de conhecimento, leva a interessar-se apenas por procurar os instrumentos que tornam o mundo mais confortável e aprazível. Este processo, no entanto, não é algo necessário. Considerar a misteriosa beleza e grandeza do mundo criado não conduz a idolatrar a ciência, mas, pelo contrário, a admirar as maravilhas que Deus pôs na sua criação. Hoje, como no passado, muitos cientistas continuam a abrir-se à transcendência ao descobrirem a perfeição contida no universo.

Um segundo aspeto, ligado ao anterior, é a secularização da sociedade, quer dizer, esse processo pelo qual muitas realidades que anteriormente se

relacionavam com as noções, crenças e instituições religiosas perderam essa dimensão e passaram a ser vistas em termos puramente humanos, sociais ou civis. Este aspeto está ligado ao anterior, porque o progresso científico permitiu conhecer as causas de muitos fenómenos naturais (no âmbito da saúde, dos processos vitais, das ciências humanas) que anteriormente se relacionavam diretamente com a vontade de Deus. Por exemplo, na antiguidade uma peste podia entender-se como um castigo divino pelos pecados dos homens, mas atualmente considera-se como fruto de condições higiénicas, de vida, etc., que podemos precisar e determinar. Este melhor conhecimento da realidade é, em si, algo bom e também ajuda a purificar a ideia que temos do modo de atuar de Deus, que não é uma causa mais dos fenómenos da natureza. Deus está noutra nível: responde às perguntas últimas que os homens fazem: do sentido da vida, do destino final de cada um, da alegria e da dor, etc. A ciência não chega a dar uma explicação a este nível, por isso, quando as pessoas se fazem perguntas mais profundas, é fácil que entrem neste espaço em que Deus se torna imprescindível.

Outro aspeto importante do debilitamento da orientação para Deus na cultura atual do Ocidente está ligado à atitude individualista que reflete profundamente o modo de pensar da coletividade. Esta atitude é um dos frutos do processo de emancipação que caracterizou a cultura desde a época do Iluminismo (séc. XVIII). Esse processo tem também, como os anteriores, aspetos positivos, visto que é contrário à dignidade humana que, com pretextos religiosos ou doutro tipo, o homem seja posto “sob tutela” e se veja obrigado a tomar decisões em nome de doutrinas impostas que não são evidentes; no entanto, também difundiu a ideia de que é melhor não depender de ninguém e não se ligar a ninguém, para não estar preso e poder realizar o que deseja. Quem não ouviu, em algum momento – formulada talvez de maneiras diferentes –, a ideia de que o principal é “ser autênticos”, “viver a própria vida” e vivê-la como nos apetece? Esta atitude leva a tratar as relações de uma forma utilitarista, procurando que não tenham vínculos para que não atem nem coajam a espontaneidade pessoal. Só se admitem relações que proporcionem satisfação.

Nesta perspetiva, uma relação séria com Deus vai ser incómoda, porque a sujeição aos seus preceitos não se sente como algo que liberta do próprio egoísmo, pelo que a religião só terá espaço na medida em que proporcione

paz, serenidade, bem-estar e não comprometa. Daí que a atitude individualista dê lugar a formas de religiosidade superficiais e com escassos conteúdos e instituições, que se caracterizam por um notável peso do subjetivismo e da afetividade e que mudam facilmente conforme as necessidades pessoais. A orientação atual para algumas práticas orientais muito “personalizáveis” é prova de tudo isto.

Podiam acrescentar-se outras características para descrever a mentalidade que domina atualmente as sociedades ocidentais. Características como o culto da novidade e do progresso, o desejo de compartilhar emoções fortes com outros, o predomínio da tecnologia que marca a forma de trabalhar, de se relacionar ou de descansar, entre outros têm sem dúvida um impacto na atitude com a realidade transcendente e com o Deus cristão. Também é certo que há algo muito positivo nestes processos: as sociedades ocidentais conheceram um longo período de paz, de desenvolvimento material, tornaram-se mais participativas e procuraram incluir todos os seus membros nestes processos benéficos. Em tudo isto há muito de cristão. No entanto, também é evidente que, atualmente, muitos fogem do tema “Deus” e mostram, não raramente, indiferença ou rejeição.

Perante uma sociedade com estas características, refratária ao transcendente, o cristão só será convincente se evangelizar, em primeiro lugar, com o testemunho da própria vida. O testemunho e a palavra: as duas coisas são necessárias, mas o testemunho tem prioridade. Ao começar recordávamos que «o homem está feito para ser feliz como o pássaro para voar». A felicidade está ligada ao amor e o cristão sabe pela fé que não há amor mais verdadeiro e puro do que o amor que Deus nos tem, que se mostrou na Cruz de Cristo e se comunica na Eucaristia. O único modo de mostrar a uma sociedade, que virou as costas a Deus, que vale a pena comprometer-se com Ele, é o cristão manifestar na sua própria vida a presença desse amor e dessa felicidade.

«Nem todas as satisfações produzem o mesmo efeito: algumas deixam um rasto positivo, são capazes de pacificar a alma, tornam-nos mais ativos e generosos. Outras, pelo contrário, após a luz inicial, parecem decepcionar as expectativas que tinham suscitado e deixam, então, à sua passagem amargura, insatisfação ou uma sensação de vazio»^[5]. A felicidade dos que

só acreditam no que se pode ver e tocar, ou que estão dominados por uma concepção utilitarista da vida, ou a do individualista que não se quer unir a nada, é passageira, “dura enquanto dura”, e precisa de ser frequentemente renovada porque não dá mais de si. É, com frequência, uma felicidade que não melhora as pessoas. Pelo contrário, os que seguem Jesus com todo o coração têm uma vida diferente e têm também uma felicidade diferente: mais profunda, mais duradoura, que produz frutos neles próprios e nos outros.

Não é demais reler o famoso texto da *Epístola a Diogneto* (V e VI) sobre a vida dos cristãos no mundo: «Os cristãos não se distinguem dos outros homens, nem pelo lugar em que vivem, nem pela linguagem, nem pelos costumes (...). Vivem em cidades gregas e bárbaras, conforme lhes tocou, seguem os costumes dos habitantes do país, tanto no modo de vestir como em todo o seu estilo de vida e, no entanto, dão mostras de um teor de vida admirável e, a juízo de todos, incrível. Vivem na sua própria pátria, mas como forasteiros; participam em tudo como cidadãos, mas suportam tudo como estrangeiros; toda a terra estranha é pátria para eles, porque estão em toda a pátria como em terra estranha. Como todos, casam e geram filhos, mas não se desfazem dos filhos que concebem. Têm a mesa em comum, mas não o leito.

»Vivem na carne, mas não segundo a carne. Vivem na terra, mas a sua cidadania está no Céu. Obedecem às leis estabelecidas, e com o seu modo de viver superam essas leis. Amam todos e todos os perseguem. Condenam-nos sem os conhecerem. Dá-se-lhes a morte e com isso recebem a vida. São pobres e enriquecem muitos; carecem de tudo e abundam em tudo. Sofrem a desonra e isso serve-lhes de glória; sofrem detrimento na sua fama, e isso é testemunho da sua justiça. São amaldiçoados e abençoam; são tratados com ignomínia e, pelo contrário, devolvem honra. Fazem o bem e são castigados como malfeitores; e ao serem castigados com a morte, alegram-se como se lhes dessem a vida. Os judeus combatem-nos como a estranhos e os gentios perseguem-nos e, no entanto, os mesmos que lhes têm aversão não sabem explicar o motivo da sua inimizade.

Dito em poucas palavras: os cristãos são no mundo o que a alma é para o corpo».

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 27-49
- Francisco, «A raiz humana da crise ecológica», Encíclica *Laudato si'*.
- Bento XVI, «O Ano da Fé. O desejo de Deus», Audiência, 07/11/012
- Bento XVI, «O Ano da Fé. Os caminhos para chegar ao conhecimento de Deus», Audiência, 14/11/2012

Leituras recomendadas

- J. Burgraff, *Teologia fundamental. Manual de iniciação*, DIEL, Lisboa, cap. II.
- A. López Quintás, *Cuatro filósofos en busca de Dios*, Rialp, Madrid 1989.

NOTAS

- [1] J. L. Lorda, *O sinal da Cruz*, Quadrante Editora, S. Paulo, p. 75.
- [2] Todos temos uma alma cristã por natureza.
- [3] A. Einstein, *Mi visión del mundo*, Barcelona 2013.
- [4] Bento XVI, Audiência, 07/11/2012.
- [5] *Ibid.*

Antonio Ducay

2. O porquê da Revelação

No homem existe um desejo natural de chegar a um conhecimento pleno de Deus, que não é capaz de atingir sem a ajuda de Deus. Deus revelou-se como um ser pessoal e trino, através da “história da salvação”, recolhida na Bíblia. Com essa revelação, Deus quer oferecer aos homens a possibilidade de viverem em comunhão com Ele, para poderem participar dos seus bens e da sua vida e chegar assim à felicidade.



Sumário:

- 1. O porquê da Revelação
- 2. A Revelação na história da salvação
- 3. O Deus pessoal e o Deus trino
- 4. A chamada à comunhão e à fé
- Bibliografia e Leituras

1. O porquê da Revelação

No homem existe um desejo natural de atingir um conhecimento pleno de Deus. No entanto, este conhecimento não se pode atingir só com as forças humanas, porque Deus não é uma criatura material ou um fenómeno sensível de que possamos ter experiência. Claro que o homem pode obter algumas certezas sobre Deus a partir das realidades criadas e do seu próprio ser, mas essas vias dão-nos um conhecimento bastante limitado d'Ele e da sua vida. Mesmo para alcançar essa certeza há dificuldades notáveis. Por isso, se Deus não saísse do seu mistério e revelasse aos homens o seu ser, a situação do homem seria parecida com a que, segundo alguns autores medievais, Santo Agostinho viveu em certa ocasião.

O episódio é bastante famoso. Um dia, Santo Agostinho passeava à beira-mar, dando voltas na sua cabeça à doutrina sobre Deus e sobre o mistério da Trindade. Num determinado momento, levantou os olhos e viu um menino pequeno a brincar na areia. Via que o menino corria para o mar, enchia um pequeno recipiente com água, voltava para onde estava antes e esvaziava a água num buraco. Depois de observar este fenómeno várias vezes, o santo teve curiosidade, aproximou-se do menino e perguntou-lhe: «Olá, que estás a fazer?» Ao que o pequeno respondeu: «Estou a tirar toda a água do mar e vou pô-la neste buraco». «Mas isso é impossível», respondeu-lhe o santo. Ao que o rapaz respondeu: «Mais impossível é tratar de fazer o que estás a fazer: compreender na tua mente pequena o mistério de Deus».

Deus, no entanto, não deixou o homem nesta situação. Quis revelar-se, quer dizer, manifestar-se, sair do seu mistério e tirar o “véu” que nos impedia de reconhecer quem Ele é e como é. Não fez isto apenas para satisfazer a nossa curiosidade, e também não o fez comunicando simplesmente uma mensagem sobre Si mesmo; mas revelou-se, vindo Ele próprio ao encontro dos homens – especialmente com o envio ao mundo do seu Filho e com o dom do Espírito Santo – e convidando-nos a entrar numa relação de amor com Ele. Quis revelar a sua própria intimidade, tratar os homens como amigos e como filhos amados, para os fazer plenamente felizes com o seu amor infinito.

Os *anseios de plenitude* e os *anseios de salvação* que estão inscritos na nossa condição humana não se podem satisfazer com algo terreno. No entanto, a Revelação de Deus, a entrega que Ele faz de si próprio doando o seu amor infinito, tem a capacidade de colmatar superabundantemente o coração humano, enchendo-o duma felicidade muito maior do que a que o próprio homem é capaz de desejar ou imaginar. Como S. Paulo escreveu aos Coríntios: «Nem olho viu, nem ouvido ouviu, nem passou pelo coração do homem as coisas que Deus preparou para os que O amam» (1 Cor 2, 9). A Revelação «é a realização das aspirações mais profundas, daquele desejo de infinito e de plenitude que o ser humano alberga no seu íntimo, e o abre a uma felicidade não momentânea e limitada, mas eterna»^[1].

2. A Revelação na história da salvação

Segundo o Concílio Vaticano II, a Revelação corresponde a um plano, a um projeto que se desenvolve mediante a intervenção de Deus na história dos homens. Deus toma a iniciativa e intervém na história através de determinados acontecimentos (como o chamamento do Patriarca Abraão à fé, a libertação dos israelitas do Egito, etc.), e ordena esses factos para que expressem a salvação que deseja dar aos homens. O próprio Deus comunica o sentido profundo desses acontecimentos, o seu significado para a salvação, a homens escolhidos por Ele, que constitui em testemunhas dessa ação divina. Por exemplo, Moisés e Aarão foram testemunhas dos milagres que Deus fez para obrigar o faraó do Egito a deixar partir o povo de Israel, e assim libertá-lo da escravidão. Dessa maneira, Deus revelou e realizou uma etapa do seu desígnio, abriu uns caminhos previstos por Ele a partir da sua eterna sabedoria para que os homens soubessem que estar com Deus significa liberdade e salvação. A essa etapa seguiram-se outras, assim como outros acontecimentos salvadores; por isso se fala duma “história da salvação” de Deus com os homens.

Essa “história da salvação” está narrada no Antigo Testamento e, mais concretamente, nos livros iniciais (Génesis e Êxodo principalmente) e nos livros históricos do Antigo Testamento (16 livros, entre os quais o livro de Josué, os dois livros de Samuel e os dos Reis). A história da salvação culmina num grande acontecimento: o da Encarnação do Filho de Deus, um

acontecimento situado num determinado momento da história humana e que marca a plenitude desse projeto de Deus.

A Encarnação é um acontecimento absolutamente singular. Aí Deus não intervém na história como antes, através de certos acontecimentos e de palavras transmitidas por meio de homens escolhidos, mas Ele próprio entra na “história”, quer dizer, faz-se homem e faz-se protagonista dessa história humana, para a guiar e reconduzir ao Pai a partir de dentro, com a sua pregação e os seus milagres, com a sua paixão, morte e ressurreição. E com o envio final do Espírito Santo prometido aos seus discípulos.

Na história da salvação, que culmina na vida de Cristo e no envio do Espírito Santo, Deus, além de nos revelar o seu próprio mistério, desvela-nos também qual é o seu projeto a nosso respeito. É um projeto grande e belo, porque fomos escolhidos por Deus, mesmo antes da criação do mundo, no Filho, Jesus Cristo. Não somos fruto do acaso, mas dum projeto que nasce do amor de Deus, que é um amor eterno. A nossa relação com Deus não se deve só a que Ele nos criou, nem a nossa finalidade se esgota simplesmente no facto de existir no mundo ou de estar inseridos numa história. Não somos apenas criaturas de Deus, porque, desde que Deus pensou em criar-nos, nos contemplou com olhos de Pai e nos destinou a ser seus filhos adotivos: irmãos de Jesus Cristo, seu Filho único. Por isso a nossa raiz última encontra-se escondida no mistério de Deus e só o conhecimento desse mistério, que é um mistério de amor, nos permite decifrar o motivo último da nossa existência.

O Compêndio do Catecismo resume estas ideias do seguinte modo: «Deus revela-se ao homem, na sua bondade e sabedoria. Mediante acontecimentos e palavras, Deus revela-se a Si mesmo e ao seu desígnio de benevolência, que Ele, desde a eternidade, preestabeleceu em Cristo a favor dos homens. Tal desígnio consiste em fazer participar, pela graça do Espírito Santo, todos os homens na vida divina, como seus filhos adotivos no seu único Filho» (n. 6).

3. O Deus pessoal e o Deus trino

Os livros do Antigo Testamento preparam para a revelação mais profunda e decisiva sobre Deus, que tem lugar no Novo Testamento. Essa

preparação apresenta Deus principalmente como Deus da Aliança, quer dizer, o Deus que tem a iniciativa de escolher um povo, Israel, para estabelecer com ele um pacto de amizade e de salvação. Deus não espera para Si nenhum benefício deste pacto. Não precisa de nada porque é um ser transcendente, quer dizer, infinito, eterno, onnipotente e totalmente acima do mundo; no entanto, propõe a sua aliança por pura benevolência, porque esse pacto é bom para a felicidade de Israel e para a do mundo inteiro. Por isso, o Deus que o Antigo Testamento nos apresenta é plenamente superior e transcendente ao mundo e, ao mesmo tempo, intimamente relacionado com o mundo, com o homem e com a sua história. Por si próprio, ficaria inacessível na sua majestade, mas o seu amor torna-o imensamente próximo dos homens. É soberanamente livre nas suas decisões e, ao mesmo tempo, está totalmente comprometido com elas.

Tudo isso dá a Deus um carácter fortemente pessoal, porque é próprio das pessoas decidir, escolher, amar, manifestar-se aos outros. Nós, homens, manifestamos a nossa personalidade e o nosso temperamento com o que dizemos e com os nossos atos. Através deles, os outros aprendem a conhecer-nos: revelamos o nosso modo de ser. E Deus faz o mesmo. No Antigo Testamento, Deus revela-se, em primeiro lugar, com as suas palavras. Encontramos com frequência expressões em que Deus se refere a si na primeira pessoa. Por exemplo: «Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirou do país do Egito, da casa da escravidão» (Ex 20, 2). Outras vezes é o profeta que comunica as palavras que Deus lhe disse: «Isto diz o Senhor: lembro-me de ti, do carinho da tua juventude» (Jr 2, 2). E, com as palavras, as obras: «Deus lembrou-se de Raquel, ouviu-a e fê-la fecunda» (Gn 30, 22). «Naquele dia o Senhor, Deus dos exércitos, fez um apelo ao pranto e ao luto» (Is, 22, 12). Palavras e obras que se iluminam mutuamente, que revelam a vontade de Deus e que tratam de guiar o povo eleito para a verdadeira fonte da vida que é Ele próprio.

O Novo Testamento contém, relativamente ao Antigo, uma novidade surpreendente. Os Evangelhos mostram que Jesus chama a Deus “meu Pai” numa forma exclusiva e intransmissível. Há uma relação entre o Pai e Jesus, única e totalmente singular, que não se pode exprimir apenas com termos humanos e temporais. As palavras e obras de Jesus também indicam que ele não é apenas um homem, e embora Jesus nunca se tenha proclamado Deus,

deu a entender com absoluta clareza que o era, por aquilo que disse e fez. Por isso, os apóstolos proclamaram nos seus escritos que Jesus é o Filho de Deus eterno, que se fez homem por nós e para a nossa salvação. Além disso, Jesus não desvendou apenas a sua íntima relação com o Pai, mas também a do Espírito Santo com o Pai e com Ele próprio. O Espírito Santo é «Espírito do Pai» (Jo 15, 26-27), «Espírito do Filho» (Ga 4, 6), «de Cristo» (Rm 8, 11), ou simplesmente «Espírito de Deus» (1 Co 6, 11). Deste modo, o caráter pessoal de Deus que se manifestou no Antigo Testamento apresenta-se no Novo com uma dimensão surpreendente: Deus existe como Pai, Filho e Espírito Santo.

Isto não significa obviamente que sejam três deuses, mas que são três pessoas diferentes na unidade do único Deus. Isto compreende-se melhor se se considerarem os nomes das pessoas, pois manifestam que a relação entre elas é de intimidade profunda. Entre os homens é natural que a relação paterno-filial seja de amor e de confiança. No plano divino esse amor e confiança são tão totais que o Pai é totalmente íntimo do Filho e vice-versa, o Filho do Pai. Analogamente a relação entre cada um e o seu próprio espírito é de intimidade. Encontramo-nos muitas vezes conosco próprios no fundo da nossa consciência, perscrutamos os nossos pensamentos e sondamos os nossos sentimentos: assim nos conhecemos interiormente. De modo análogo, o Espírito Santo é Deus que conhece o coração de Deus; Ele próprio é o mistério dessa recíproca intimidade do Pai e do Filho. Tudo isto conduz-nos a uma conclusão: Deus é um mistério de Amor. Não só de amor para o exterior, para as criaturas, mas de amor interior, entre as pessoas divinas. Esse amor é tão forte n'Ele que as três pessoas são uma única realidade, um só Deus. Um teólogo do séc. XII, Ricardo de São Vítor, pensando na Trindade escreveu que «para poder existir, o amor precisa de duas pessoas, para ser perfeito requer abrir-se a uma terceira» (*De Trinitate*, III. 13). Pai, Filho e Espírito Santo têm a mesma dignidade e natureza: são os três um único Deus, um só mistério de amor.

4. O chamamento à comunhão e à fé

Um documento do Concílio Vaticano II sintetiza qual é o objetivo da Revelação: «Deus invisível – afirma – fala aos homens como a amigos, movido pelo seu grande amor e mora com eles para os convidar à

comunicação consigo e recebê-los na sua companhia» (*Dei Verbum*, 2). O objetivo é proporcionar aos homens a possibilidade de viver em comunhão com Ele, para poderem participar dos seus bens e da sua vida. A Revelação refere-se à felicidade e à vida de cada homem e de cada mulher.

Aqui pode pôr-se o problema de como essa Revelação de Deus chega a cada um, quais são os instrumentos de que Deus se serve, ou que meios emprega para que os homens saibam que foram chamados a uma comunhão de amor e de vida com o seu Criador. A resposta a estas perguntas tem uma dupla vertente.

Por um lado, é preciso assinalar que Cristo fundou a Igreja para que continuasse a sua missão no mundo. A Igreja é intrinsecamente evangelizadora e a sua tarefa consiste em levar a Boa Nova do Evangelho a todas as nações e a cada época histórica, de forma que, por meio da pregação, os homens possam conhecer a Revelação de Deus e o seu projeto salvador. Mas a Igreja não realiza esta tarefa sozinha. É Cristo, o seu Senhor e Fundador quem, na realidade, continua a dirigir a Igreja a partir do seu lugar no céu junto do Pai. O Espírito Santo, que é Espírito de Cristo, conduz e anima a Igreja para que ela leve a sua mensagem aos homens. Desta forma, o trabalho evangelizador da Igreja está vivificado pela ação da Trindade.

Por outro lado, é certo que as circunstâncias históricas nem sempre permitem que a Igreja desenvolva eficazmente essa tarefa de evangelização. Não faltam obstáculos que se opõem à difusão do Evangelho e por isso em cada época há homens – às vezes muitos – que não chegam de facto a receber a Boa Nova do chamamento à comunhão com Deus e à salvação. Não chegam a conhecer a fé de modo significativo, porque não recebem o anúncio salvador. De qualquer modo, isso não significa que não tenham algum contacto com a Revelação cristã, porque a ação do Espírito Santo não está limitada por nenhuma circunstância: Ele, sendo Deus, pode convidar cada um a formas de comunhão com Ele, que se fazem presentes no interior da consciência e que depositam no coração uma semente da Revelação. Por isso, não há ninguém que não receba da parte de Deus a ajuda e as luzes necessárias para alcançar a comunhão com Ele. Mas, nestes casos, em que não se pôde receber a pregação da Igreja nem o testemunho

duma vida cristã autêntica, a relação com Deus é habitualmente confusa e fragmentária e só se esclarece quando se chega a perceber a mensagem da salvação e se recebe o batismo.

Até aqui, falámos quase sempre da Revelação como um convite de Deus à comunhão com Ele e à salvação. Mas qual é o papel do homem? Como se aceita essa salvação que Deus oferece, quando chama os homens a serem filhos de Deus em Jesus Cristo? A resposta é dada pelo Catecismo da Igreja Católica no n. 142: «A resposta adequada a este convite é a fé». E o que é a fé? Como se pode obter?

A fé não é mera confiança humana em Deus, e também não é uma opinião mais ou menos convicta sobre algo. Às vezes usamos o verbo “crer” no sentido de “pensar ou opinar sobre alguma coisa”. Por exemplo, “creio que hoje vai chover”, ou “creio que o que lhe acontece é passageiro”. Nestes exemplos há alguns motivos para pensar que alguma coisa é certa, mas não podemos ter a certeza de que vai ser assim. Quando se fala de “fé” na religião cristã, trata-se de algo diferente.

A fé é uma luz interior que vem de Deus e toca o nosso coração, levando-o a reconhecer a Sua presença e a Sua atuação. Quando, por exemplo, num território de missão alguém entra em contacto com o cristianismo através do trabalho dum missionário, pode acontecer que se interesse e que fique fascinado com o que ouve. Deus ilumina-o e fá-lo perceber que tudo aquilo é muito bonito, que realmente dá sentido à sua vida e descobre-lhe esse significado que talvez tenha estado a procurar sem êxito até então. Essa pessoa não ouviu apenas um discurso que tem sentido, mas recebeu além disso uma luz que o faz sentir-se ditoso, feliz, porque se abriram para ele uns horizontes de sentido que talvez não achasse possível existirem. Por isso, abraça com alegria aquilo que ouviu, esse sentido da sua vida que lhe fala de Deus e dum amor grande, e tem a certeza de que aí está a chave da sua existência; nesse Deus que a criou, que a ama e que a chama à salvação. Essa luz é um dom, uma graça de Deus e a resposta que essa luz fez nascer na alma é a fé.

Portanto, a fé é algo ao mesmo tempo divino e humano; é ação divina na alma e abertura do homem a essa ação divina: ato de adesão ao Deus que se revela. O Concílio Vaticano II resume esta ideia quando afirma que «para

dar esta resposta da fé é necessária a graça de Deus, que se adianta e nos ajuda, juntamente com o auxílio interior do Espírito Santo, que move o coração, o dirige a Deus, abre os olhos do espírito e concede a todos gosto por aceitar e crer na verdade» (*Dei Verbum*, 5).

Pela sua dimensão humana, a fé é um ato do homem. Um ato livre. De facto, pode acontecer que a mesma pregação dum missionário mova uns a realizar um ato de fé e a outros não. Deus, que conhece os corações, ilumina cada um conforme as suas disposições, e o homem também fica sempre livre de acolher ou rejeitar o convite amoroso de Deus, para aceitar Jesus como Senhor da sua vida ou recusá-lo. No entanto, esta recusa põe-no em perigo de perder a felicidade terrena e eterna.

A fé é, além disso, um ato de confiança, porque se aceita ser guiados por Deus, aceita-se que Cristo seja Senhor que indica, com a sua graça, o caminho da liberdade e da vida. Crer é entregar-se com alegria ao projeto providencial que Deus tem para cada um, e que conduz a viver como bons filhos de Deus em Jesus Cristo. Faz-nos ter confiança em Deus, como a teve o patriarca Abraão, como a teve a Virgem Maria.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 50-73.
- Francisco, Encíclica *Lumen Fidei*.
- Bento XVI, «O Ano da Fé. O que é a fé?», Audiência, 24/10/2012.
- Bento XVI, «O Ano da Fé. Deus revela o seu “desígnio de benevolência”», Audiência, 05/12/2012.

Leituras recomendadas

- C. Izquierdo Urbina, et al., Entrada *Revelación*, en *Diccionario de teología*, EUNSA, Pamplona 2006, p. 864ss.

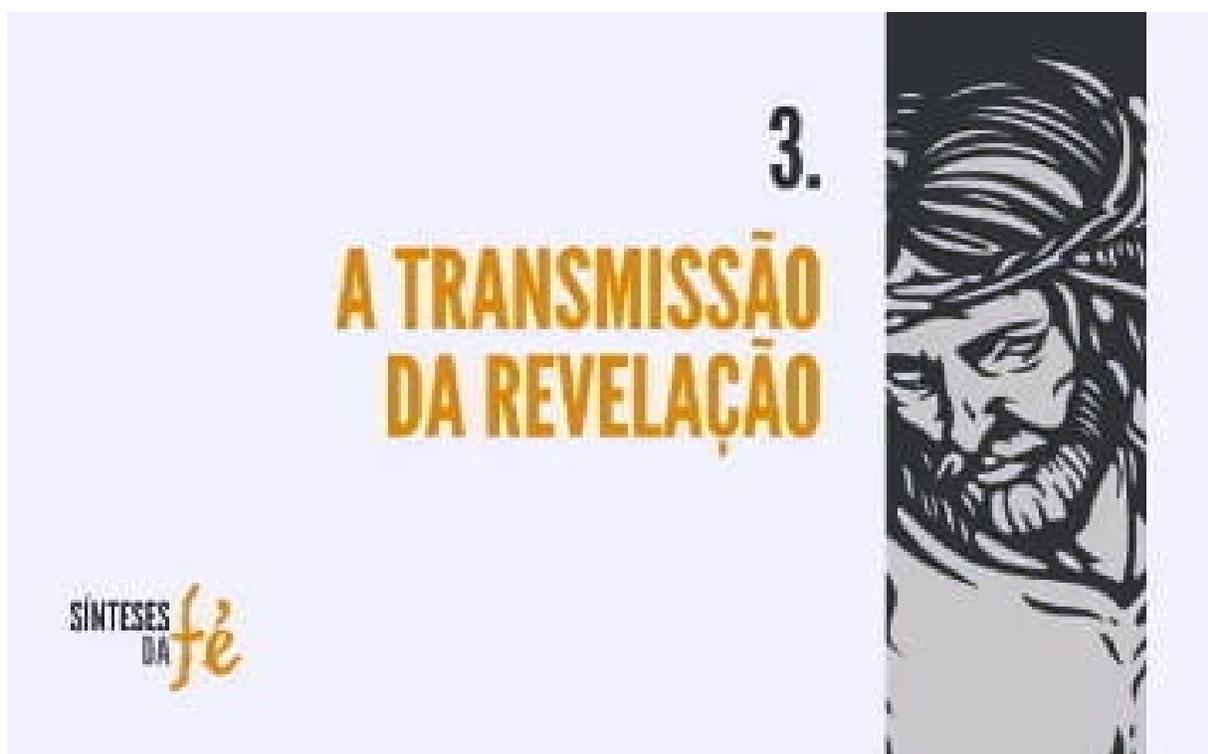
– J. Burgraff, *Teologia fundamental. Manual de iniciação*, Diel, Lisboa, caps. III e VII.

[1] Bento XVI, Audiência, 05/10/2012

Antonio Ducay

3. A transmissão da Revelação

Deus revelou-se pouco a pouco ao homem e culminou a sua revelação com a Encarnação. Cristo constituiu a Igreja, que mantém viva a sua memória e o apresenta como o que, tendo vivido neste mundo, ressuscitou e permanece entre nós para sempre. E realiza esta missão guardando a palavra de Deus, recolhida nas Sagradas Escrituras, transmitindo a Tradição e ensinando, iluminada pelo Espírito Santo, como viver cristãmente em cada época (Magistério).



Sumário:

- 1. A transmissão da Revelação: de Abraão a Jesus Cristo
- 2. A constituição da Igreja
- 3. A Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério
- 4. Como interpretar a Bíblia

- Bibliografia

1. A transmissão da Revelação: de Abraão a Jesus Cristo

A Revelação começa com a criação do homem. A Sagrada Escritura diz-nos que Adão e Eva, os nossos primeiros pais, já mantinham uma relação e um diálogo com Deus. Tinham uma certa familiaridade com Ele, como se vê nas primeiras cenas do livro do Génesis. Isto é lógico se se tiver em conta que tinham sido criados para viver em comunhão com Deus. Essa familiaridade perde-se com o pecado; a partir de então, vai ser bastante difícil para o homem descobrir Deus na vida pessoal e no ambiente social. No entanto, Deus prometeu já aos primeiros pais que o pecado ia ser vencido um dia pela «descendência da mulher» (Gn 3, 15): anunciou assim a obra redentora de Cristo, que foi preparada com a história da salvação precedente.

A Bíblia, nestes relatos das origens, não pretende narrar com pormenor os acontecimentos históricos, mas fornecer ensinamentos essenciais sobre o homem e a sua relação fundacional com Deus, expressos em imagens e narrações, sobre cujo valor histórico é difícil emitir um juízo definitivo. Por este motivo, não é de estranhar que a própria Bíblia não tenha qualquer dificuldade em justapor narrações, que diferem nos pormenores, dos mesmos acontecimentos (por exemplo, o livro do Génesis apresenta dois relatos diferentes da criação do homem e da mulher). Deste modo, podemos tirar muitos ensinamentos dos diferentes relatos bíblicos das origens, sem necessidade de pensar que todos os factos narrados aconteceram exatamente assim.

O livro do Génesis conta-nos também que, depois desse primeiro pecado, o mundo sentiu uma grande quantidade de desordem e de injustiça, que Deus contemplou com desdém. Isso deu lugar à história do dilúvio, na qual a Escritura vê o castigo de Deus pelos numerosos pecados dos homens. No entanto, depois do dilúvio, Deus reatou a amizade com Noé e com a sua família – que se salvaram do dilúvio por se terem portado com justiça – e, através deles, com toda a criação. Renovou com Noé a relação que tinha querido ter com Adão, Eva e os seus descendentes. Deus sabia que, embora o coração do homem estivesse inclinado para o pecado, a criação valia a

pena, era boa, e pediu aos homens que crescessem e se multiplicassem, da mesma forma que o tinha pedido a Adão. Com a história de Noé, Deus deu à criatura humana uma segunda oportunidade de viver na sua amizade.

No entanto, o verdadeiro ponto de partida da história da salvação teve lugar passados séculos, com o pacto que Deus fez com Abraão. Aqui encontramos já uma escolha por parte de Deus. Abraão reconheceu Deus como único Senhor, obedeceu-lhe com grande fé e Deus destinou Abraão para ser «o pai duma multidão de nações» (Gn 17, 5). Assim Deus começou a tarefa de reunir sob uma só cabeça a humanidade dispersa pelo pecado. Duas gerações mais tarde, Deus fez Jacob mudar de nome: chamou-lhe Israel e os seus doze filhos foram a base do povo de Israel: as doze tribos de Israel.

Vários séculos mais tarde, na época de Moisés, essa história de Deus com os homens adquiriu uma dimensão mais visível e comprometida. O Deus de Abraão e dos patriarcas fez de Israel o seu povo e libertou-o da escravatura dos egípcios. Deus fez uma aliança com Moisés e pôs o povo sob a sua proteção e as suas leis, e o povo aceitou solenemente essa aliança e comprometeu-se a servir o Senhor e a dar-lhe culto. Na travessia do Mar Vermelho e na caminhada pelo deserto do Sinai, na chegada à terra prometida e na construção do reino de David, Israel experimentou uma vez e outra que Deus estava com ele, porque Israel é o seu povo, que ele próprio formou entre todos os outros e que lhe pertence «como um reino de sacerdotes e uma nação santa» (Ex 19, 6).

Nos séculos seguintes, Deus não deixou que essa aliança decaísse, mas, por meio dos profetas, guiou o seu povo para a esperança duma salvação última e definitiva. Quando o povo se afastava do caminho e se esquecia do seu compromisso com a aliança, Deus suscitava servos seus com a tarefa de reconduzir o povo para a obediência e para a justiça. Os profetas animaram e confortaram o povo na esperança, mas também o advertiram do perigo duma falsa confiança na sua condição de eleito, porque essa eleição, se não fosse correspondida, se podia transformar em juízo, em castigo de Deus pelo pecado. Dois acontecimentos têm, particularmente, o caráter de castigo: a queda do reino do Norte (dez das doze tribos de Israel) no ano 722 a.C. e o exílio do reino do Sul (as duas outras tribos que se tinham

separado séculos antes), juntamente com a da sua capital, Jerusalém, no ano 587 a.C. Israel perdeu então a sua autonomia como povo. Viveu no desterro, numa terra ocupada. No entanto, o Senhor castigou-o mas não o abandonou. O livro de Isaías dá-nos a notícia do regresso do exílio da Babilónia para a sua própria terra, a refundação do povo; uma refundação que foi só parcial, porque muitos permaneceram dispersos.

Em todo este caminho de Deus com Israel, o povo aprendeu a conhecer Deus, soube da sua fidelidade e manteve a esperança em que Ele cumpriria as suas promessas dum salvação última e definitiva através dum rei, um descendente de David que, no fim dos tempos, havia de construir uma nova Aliança. Uma aliança que não se ia escrever em tábuas de pedra, como a antiga: o próprio Deus ia escrevê-la no coração dos fiéis pela presença e ação do Espírito Santo. Chegaria o dia em que todos os povos viriam em massa, atraídos pelo brilho da nova Jerusalém, e reconheceriam o Deus de Israel. Seria o dia da paz perpétua, e do mundo unido sob um só Deus.

Através de todo este processo, com as suas diferentes etapas, Deus preparou o seu povo para a Revelação definitiva em Jesus Cristo. Ele é o cumprimento das promessas do Antigo Testamento e com Ele chega a renovação anunciada do fim dos tempos. Durante a sua vida na terra, Jesus comunicou aos homens dimensões novas e insuspeitadas de Deus. Referiu-se sempre ao Deus do Antigo Testamento, dos Patriarcas, dos profetas e dos reis e a sua pregação teve a marca da linguagem e das ideias que o povo de Israel tinha compartilhado durante séculos. No entanto, a sua pregação sobre Deus, mesmo encontrando paralelismo nos textos veterotestamentários e no pensamento judaico da sua época, tinha uma tónica completamente nova e era, portanto, inconfundível e única. Jesus proclamou que o Reino de Deus esperado no Antigo Testamento já estava muito perto, mais ainda, que se tornava presente nas suas palavras, nas suas obras e na sua própria Pessoa.

2. A constituição da Igreja

«O Senhor Jesus, depois de ter feito oração ao Pai, chamando a si os que quis, escolheu doze para viverem com Ele e para os enviar a pregar o reino de Deus» (*Lumen gentium*, 19). Jesus desejava que, ao terminar a sua missão no mundo, esses discípulos pudessem continuá-la, evangelizando

todas as nações. Para isso instituiu o grupo dos apóstolos e pôs Pedro como cabeça deles. Na Última Ceia, introduziu-os nos mistérios do seu corpo e do seu sangue doados em sacrifício, e pediu-lhes que os atualizassem no futuro. Constituiu-os testemunhas da sua Ressurreição e enviou-lhes o Espírito Santo para os fortalecer na missão. Ficava assim plenamente constituída a Igreja, que era o lugar em que os homens de cada época podiam encontrar Cristo e segui-Lo pelo caminho que leva à vida eterna.

A Igreja mantém sempre viva a memória de Cristo e apresenta-o, não como um ser do passado, mas como quem, tendo vivido neste mundo numa época determinada, ressuscitou e permanece entre nós para sempre.

3. A Sagrada Escritura, a Tradição e o Magistério

a) A Sagrada Escritura

O povo de Israel, sob inspiração divina, escreveu ao longo dos séculos o testemunho da Revelação de Deus feita aos Patriarcas, aos profetas e às pessoas justas e retas. A Igreja acolhe e venera essas Escrituras, que constituíram a preparação pensada por Deus para a grande Revelação de Jesus Cristo. Além disso, também os apóstolos e os primeiros discípulos de Jesus escreveram o testemunho da vida e da obra de Cristo, de cujo caminhar terreno foram testemunhas, de modo particular do mistério pascal da sua morte e ressurreição. Deram assim origem aos livros do Novo Testamento, que completam e levam os do Antigo à plenitude. O que no Antigo Testamento estava preparado e proclamado em símbolos e figuras, o Novo testemunha-o desenvolvendo a verdade contida nos acontecimentos da história de Jesus.

Os livros sagrados não se fundamentam apenas na recordação ou testemunho humano do que Deus realizou em Israel e, sobretudo, do que operou por meio de Cristo; têm um fundamento mais profundo, porque a sua origem última está na ação do Espírito Santo, que iluminou os escritores humanos e os susteve com a sua inspirações e as suas luzes. Por este motivo, a Igreja considera que a Sagrada Escritura não é, principalmente, uma palavra humana de grande valor, mas que é verdadeira Palavra de Deus, e venera as Escrituras como santas e sagradas. No entanto, isto não significa que Deus tenha “ditado” o texto aos autores dos livros; o que quer

dizer é que se valeu de homens que, usando das suas próprias faculdades e meios, deixaram que Deus atuasse neles e por meio deles, e assim «pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria» (*Catecismo* 106).

Neste sentido, nos livros sagrados também estão presentes as limitações culturais, filosóficas e teológicas dos autores, que escreveram em momentos e culturas diferentes. Mas isto não é realmente um problema para ter fé na verdade que transmitem, porque essa verdade *é de ordem religiosa*, quer dizer, não se refere a uma visão científica do mundo, nem a uma crónica exata e precisa da história humana ou a uma sabedoria enigmática; refere-se, pelo contrário, ao sentido último da vida dos homens, chamados à comunhão com Deus como seus filhos em Jesus Cristo, que se pode exprimir de muitas maneiras: por meio de diferentes géneros literários, de metáforas e símbolos, de relatos para instruir na virtude e de histórias realmente acontecidas. A presença do Espírito Santo na génese dos livros sagrados garante-nos que «ensinam firmemente, com fidelidade e sem erro, a verdade que Deus quis consignar» neles para a nossa salvação (cf. *Dei Verbum*, 11).

b) A Tradição Apostólica e a “Tradição”

Antes de escrever o testemunho da vida e da obra de Cristo, os apóstolos e os primeiros discípulos de Jesus pregaram o que tinham visto e contemplado quando estavam com Ele. Foram pelo mundo transmitindo oralmente às comunidades que iam fundando o que tinham vivido junto de Cristo, pregavam a mensagem cristã de salvação e realizavam-no com a liturgia e os sacramentos; deixaram depois registo de tudo isso nos escritos do Novo Testamento. Há, portanto, uma transmissão oral da vida e da doutrina de Jesus que precede a transmissão escrita; mais ainda, que se verte depois nesses escritos. Essa transmissão oral compreende muitos aspetos que os apóstolos aprenderam de Jesus e recebe o nome de “Tradição Apostólica”. Com palavras do Compêndio do Catecismo : «A Tradição Apostólica é a transmissão da mensagem de Cristo, realizada desde as origens do cristianismo, mediante a pregação, o testemunho, as instruções, o culto, os escritos inspirados» (n. 12).

Ao longo dos tempos, a Igreja transmite a Tradição Apostólica de duas maneiras: *oralmente*, quando prega e realiza o que aprendeu de Cristo e o que os Apóstolos ensinaram e *por escrito*, quando transmite a Sagrada Escritura às novas gerações cristãs (cf. *Catecismo*, 76). Ao primeiro modo (a tradição oral) chama-se simplesmente “Tradição”.

A Tradição procede dos testemunhos dos Apóstolos sobre a vida e ensinamentos de Jesus; a sua fonte é, portanto, a mesma que a dos escritos do Novo Testamento. Mas ambas (Tradição e Escritura) têm funções um pouco diferentes, porque a primeira, ao ser oral e prática, é mais rica e flexível do que a segunda, e além disso garante, de certa maneira, a autenticidade desta última; a Escritura, pelo contrário, ao ser consignada por escrito, expõe de modo fixo e imutável o que Jesus pregou e viveu, formula-o e determina-o, e impede que os ensinamentos se deformem com o tempo e sejam submetidos ao arbítrio das mudanças de cultura e de mentalidade. «*Verba volant, scripta manent*» disse com razão o imperador romano Tito, falando ao senado romano.

Deste modo, Escritura e Tradição iluminam-se mutuamente: por exemplo, a Igreja conhece por Tradição os livros que são inspirados e que, por esse motivo, fazem parte do cânone de livros da Escritura. Os livros que compõem a Bíblia cristã são sempre os mesmos, os que a Tradição indicou como inspirados; havia outros escritos da mesma época que também se referiam a Jesus, mas nunca foram considerados como inspirados (os escritos apócrifos). E, ao contrário, a Escritura ajuda a distinguir e reforça o que pertence ou não à Tradição. Sirva de exemplo o facto de que, no Novo Testamento, se vê que Jesus jejuou quarenta dias no deserto. Assim o aspeto concreto da Tradição de jejuar no tempo da Quaresma encontra apoio e confirmação na Escritura.

c) O Magistério da Igreja

A sucessão dos tempos traz consigo progresso material e mudanças culturais e de mentalidade. Abrem-se novas perspetivas e apresentam-se novas questões que incidem sobre o modo de viver do cristão. A moralidade de temas como o desenvolvimento ecológico sustentável ou o direito a ter um lugar de trabalho não foi discutida na antiguidade: não se apresentavam estas questões, que incidem no entanto no modo de viver a vida cristã. Por

isso Nosso Senhor, ao estabelecer na sua Igreja a distinção entre pastores e fiéis, deu aos primeiros uma graça (um carisma) de discernimento do que é adequado à *vida cristã* das pessoas e comunidades, e o que, pelo contrário, a maltrata e destrói. A tarefa de ensinar, sustentada por este carisma, recebe o nome de “Magistério”. A função do Magistério é de serviço. Não está acima da Sagrada Escritura ou da Tradição, mas serve ambas, interpretando-as corretamente e expondo com fidelidade os seus conteúdos.

A interpretação autêntica da Revelação «compete exclusivamente ao Magistério vivo da Igreja, isto é, ao Sucessor de Pedro, o Bispo de Roma, e aos Bispos em comunhão com ele» (*Compêndio*, 16). Podem exercitar essa função porque com a ordenação episcopal recebem uma ajuda especial do Espírito Santo (carisma de verdade), que lhes facilita a compreensão do conteúdo da Revelação no exercício do seu ministério. Embora os Bispos, considerados individualmente, se possam enganar, a Igreja no seu conjunto (a unidade do Romano Pontífice, dos Bispos em união com ele e dos fiéis cristãos) não se pode enganar nas questões que dizem respeito à Revelação. Concretamente, o Romano Pontífice também não se pode enganar quando ensina de modo público e solene (*ex cathedra*) que uma determinada doutrina deve ser tida como definitiva, porque pertence à Revelação divina. O mesmo ocorre no caso dos concílios ecumênicos: os pastores reunidos em concílio e em união com o Santo Padre não erram quando indicam que algo deve ser crido porque pertence à fé da Igreja. Nestes e noutros casos, a Igreja não se engana porque o Espírito Santo a assiste para que ensine com verdade a doutrina de Cristo.

4. Como interpretar a Bíblia

Podia dizer-se que a Bíblia contém dentro dela a vida e a história do mundo e dos homens. O conjunto dos seus livros tem grande amplitude e, como a própria vida, contém uma multiplicidade de aspetos. Às vezes pode parecer que a Bíblia se contradiz ou que defende atitudes que não podem ser verdade porque não são justas. Entre os temas controversos estão o da violência, da escravatura, o papel da mulher, a vingança, etc. Por isso é importante aprender a entender o que a Escritura deseja ensinar em cada tema ou em cada unidade textual.

O Concílio Vaticano II dedicou um documento à divina Revelação: a Constituição Dogmática *Dei Verbum*. O capítulo III referia-se aos princípios e critérios a ter em conta para interpretar a Bíblia de modo correto. Vejamos:

a) Em primeiro lugar, o Concílio recorda, antes de mais nada, que Deus é o Autor da Sagrada Escritura; mas, como dissemos, nela fala ao homem através de homens e à maneira humana. Por isso uma reta interpretação da Sagrada Escritura precisa de investigar com atenção o que verdadeiramente quiseram afirmar os autores humanos e o que Deus quis manifestar a partir das palavras humanas.

b) Em segundo lugar, visto que se trata dum livro inspirado por Deus, a Escritura deve interpretar-se «como a ajuda do próprio Espírito mediante o qual foi escrita» (*Dei Verbum*, 12). Quer dizer, requer-se por parte do intérprete uma abertura pessoal a Deus e o pedido de ajuda para poder compreender a Escritura corretamente. Sem essa abertura é fácil que dominem na interpretação preconceitos ou ideias e interesses pessoais.

c) Em terceiro lugar, é necessário dar muita atenção ao conteúdo e à unidade de toda a Escritura: só é Escritura entendida na sua unidade. Este princípio também é importante porque nem tudo o que a Escritura indica tem o mesmo valor ou força; a palavra de Deus não se exprime por igual em tudo. Há dentro da Escritura uma hierarquia de verdades e de conceitos. Conhecê-la ajuda a interpretar na sua verdadeira dimensão e alcance as passagens que podem surpreender o leitor. É preciso ter sempre em conta que Cristo é o centro e o coração da Escritura.

d) Em quarto lugar, é preciso interpretar a Escritura no contexto da Tradição viva da Igreja, visto que não é mais do que a expressão escrita dessa mesma Revelação de que a Tradição é expressão oral. E juntamente com a Tradição também é preciso dar atenção a todo o conjunto da fé da Igreja, que se exprime no seu Magistério, na harmonia das suas verdades, na unidade da sua doutrina. Por exemplo, se a interpretação duma determinada passagem bíblica contradisser a verdade da fé definida, essa interpretação dificilmente poderá ser verdadeira.

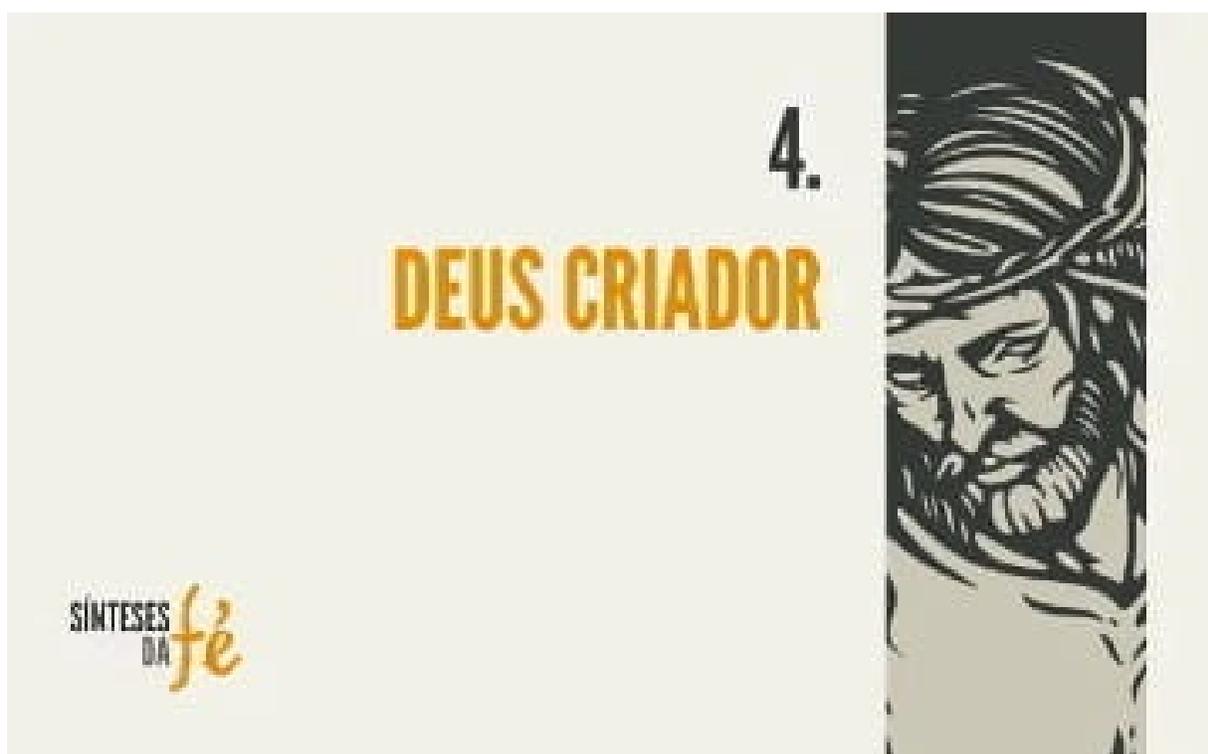
Bibliografia

- Catecismo da Igreja Católica, n. 74-141.
- Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*.
- Bento XVI, Exortação Apostólica *Verbum Domini*, 30-IX-2010 (Parte I: *Verbum Dei*).
- J. Burgraff, *Teologia Fundamental. Manual de iniciação*, Diel, Lisboa 2005, caps. IV e VI.

Antonio Ducay

4. Deus Criador

A criação é ao mesmo tempo um mistério de fé e uma verdade acessível à razão. Deus criou tudo «não para aumentar a sua glória, mas para a manifestar e comunicar». O conhecimento e admiração do poder, sabedoria e amor divinos conduzem o homem a uma atitude de reverência, adoração e humildade, a viver na presença de Deus sabendo-se seu filho.



Sumário:

- Introdução
- 1. «A criação é obra comum da Santíssima Trindade» (*Catecismo*, 292)
- 2. «O mundo foi criado para glória de Deus» (C. Vaticano I)
- 3. O carácter temporal do mundo criado e a evolução
- 4. Criação e salvação
- 5. A verdade sobre a criação na vida do cristão

- Bibliografia básica.

Introdução

A importância da criação apoia-se em que é «o fundamento de todos os projetos divinos de salvação [...]; é o início da história da salvação, que culmina em Cristo» (*Compêndio*, 51). A Bíblia e o Credo começam com a confissão de fé no Deus Criador.

Diversamente dos outros grandes mistérios da nossa fé (a Trindade e a Encarnação), a criação é uma primeira resposta às questões fundamentais do homem acerca da sua própria origem e do seu fim» (*Compêndio*, 51) que o espírito humano levanta e, em parte, também responde, como mostram a reflexão filosófica e os relatos das origens da cultura religiosa de tantos povos (cf. *Catecismo*, 285). No entanto, o específico da noção de criação só se captou de facto com a revelação judaico-cristã.

A criação é, pois, um mistério de fé e, ao mesmo tempo, uma verdade acessível à razão (cf. *Catecismo*, 286). Esta posição peculiar converte-se num bom ponto de partida para a evangelização e para o diálogo que os cristãos, também nos nossos dias^[1], estão chamados a realizar, como já S. Paulo fizera no Areópago de Atenas (cf. At 17, 16-34).

Costuma-se distinguir entre o ato criador de Deus (a criação *active sumpta*) e a realidade criada, que é efeito dessa ação divina (a criação *passive sumpta*)^[2].

1. «A criação é obra comum da Santíssima Trindade» (*Catecismo*, 292)

A Revelação apresenta a ação criadora de Deus como fruto da sua onnipotência, da sua sabedoria e do seu amor. Costuma-se atribuir a Criação ao Pai (cf. *Compêndio* 52), a redenção ao Filho e a santificação ao Espírito Santo. Ao mesmo tempo, as obras *ad extra* da Trindade (a primeira delas, a criação) são comuns às Pessoas, e por isso podemos interrogar-nos sobre o seu papel específico na criação, pois «cada pessoa divina realiza a obra comum segundo a sua propriedade pessoal» (*Catecismo*, 258). É este o

sentido da tradicional apropriação dos atributos essenciais (omnipotência, sabedoria, amor) respetivamente ao atuar criador do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

a) «Criador do céu e da terra»

«No princípio, Deus criou o Céu e a Terra». Três coisas são afirmadas nestas primeiras palavras da Escritura: Deus eterno deu um princípio a tudo quanto existe fora d'Ele. Só Ele é criador (o verbo «criar» – em hebraico «*bara*» – tem sempre Deus por sujeito). E tudo quanto existe (expresso pela fórmula «o Céu e a Terra») depende d'Aquele que lhe deu o ser» (*Catecismo*, 290).

Só Deus pode criar em sentido próprio^[3], o que implica originar as coisas do nada (*ex nihilo*) e não a partir de algo preexistente; para isso requer-se uma potência ativa infinita, que só corresponde a Deus (cf. *Catecismo*, 296-298). Portanto, é congruente apropriar a omnipotência criadora ao Pai, visto que ele é na Trindade – segundo uma expressão clássica – *fons et origo*, quer dizer, a Pessoa de quem procedem as outras duas, princípio sem princípio. A fé cristã afirma que a distinção fundamental, na realidade, é a que se dá entre Deus e as suas criaturas. Isto supôs uma novidade nos primeiros séculos, em que a polaridade entre matéria e espírito dava pé a visões inconciliáveis entre si (materialismo e espiritualismo, dualismo e monismo). O cristianismo rompeu estes moldes com a afirmação de que também a matéria /tal como o espírito) é criação do único Deus transcendente. Mais adiante, Tomás de Aquino desenvolveu uma metafísica da criação que descreve Deus como o próprio Ser subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*). Como causa primeira, é absolutamente transcendente ao mundo; e ao mesmo tempo, em virtude da participação do seu ser nas criaturas, está presente intimamente nelas, que dependem em tudo de quem é a fonte do ser. Como já tinha recordado Santo Agostinho, Deus é *superior summo meo* e ao mesmo tempo *intimior intimo meo*^[4].

b) «Por quem todas as coisas foram feitas»

A literatura sapiencial do Antigo Testamento apresenta o mundo como fruto da sabedoria de Deus (cf. Sb 9, 9). «O mundo não é fruto duma qualquer necessidade, dum destino cego ou do acaso» (*Catecismo*, 295),

mas tem uma inteligibilidade que a inteligência humana, participante da luz do intelecto divino, pode captar, não sem esforço e num espírito de humildade e de respeito perante o Criador e a sua obra (cf. Jb 42, 3); *Catecismo*, 299). Este desenvolvimento chega à sua expressão plena no Novo Testamento; ao identificar o Filho, Jesus Cristo, com o Logos (cf. Jo 1, 1), afirma que a sabedoria de Deus é uma Pessoa, o Verbo encarnado, por quem tudo foi feito (cf. Jo 1, 3). S. Paulo formula esta relação do criado com Cristo, esclarecendo que todas as coisas foram criadas n'Ele, por meio d'Ele e em vista d'Ele (cf. Col 1, 16-17).

Há, pois, uma razão criadora na origem do cosmos (cf. *Catecismo*, 284)^[5]. O cristianismo tem desde o começo uma confiança grande na capacidade da razão humana de conhecer; e uma enorme segurança em que jamais a razão (científica ou filosófica) poderá chegar a conclusões contrárias à fé, pois ambas provêm duma mesma origem.

Não deixa de ser frequente encontrar alguns que apresentam falsas disjuntivas, por exemplo, entre criação e evolução. Na realidade, uma adequada epistemologia não só distingue os âmbitos próprios das ciências naturais e da fé, mas além disso reconhece na filosofia um elemento necessário de mediação, pois as ciências, com o seu método e objeto próprios, não cobrem todo o âmbito da razão humana; e a fé, que se refere ao mesmo mundo de que falam as ciências, precisa de categorias filosóficas para ser formulada e entrar em diálogo com a racionalidade humana^[6].

É lógico, pois, que a Igreja desde o princípio procurasse o diálogo com a razão: uma razão consciente do seu carácter criado pois não se deu a existência a si mesma, nem dispõe completamente do seu futuro; uma razão aberta ao que a transcende, em última análise, à Razão originária. Paradoxalmente, uma razão fechada, que julga poder encontrar dentro de si a resposta às suas interrogações mais profundas, acaba por afirmar a falta de sentido da existência, por não reconhecer a inteligibilidade do real (nihilismo, irracionalismo).

c) «*Senhor que dá a vida*»

«Acreditamos que ele [o mundo] procede da vontade livre de Deus, que quis fazer as criaturas participantes do seu Ser, da sua sabedoria e da sua

bondade: «porque Vós criastes todas as coisas e, pela vossa vontade, elas receberam a existência e foram criadas» (Ap 4, 11) [...]. “O Senhor é bom para com todos e a sua misericórdia se estende a todas as criaturas” (Sl 144, 9) (*Catecismo*, 295). Como consequência, «obra da bondade divina, a Criação partilha dessa bondade («E Deus viu que isto era bom ... muito bom»: Gn 1, 4, 10, 12, 18, 21, 31). A criação é querida por Deus como um dom» (*Catecismo*, 299).

Este carácter de bondade e de dom livre permite descobrir na criação a atuação do Espírito – que «pairava sobre as águas» (Gn 1, 2) –, a Pessoa do Dom na Trindade, Amor subsistente entre o Pai e o Filho. A Igreja confessa a sua fé na obra criadora do Espírito Santo, dador de vida e fonte de todo o bem^[7].

A afirmação cristã da liberdade divina criadora permite superar a estreiteza doutras visões que, pondo uma necessidade em Deus, acabam por sustentar um fatalismo ou um determinismo. Não há nada, nem “dentro” nem “fora” de Deus, que o obrigue a criar. Qual é então o fim que o move? Que se propôs ao criar-nos?

2. «O mundo foi criado para glória de Deus» (C. Vaticano I)

Deus criou tudo «não para aumentar a sua glória mas para a manifestar e comunicar»^[8]. Insistindo neste ensinamento de S. Boaventura, o Concílio Vaticano I (1870) declara que «na sua bondade e pela sua força onnipotente, não para aumentar a sua felicidade, nem para adquirir a sua perfeição, mas para a manifestar pelos bens que concede às suas criaturas, o único e verdadeiro Deus, no seu libérrimo desígnio, criou do nada simultaneamente e desde o princípio do tempo uma e outra criatura – a espiritual e a corporal» (DS 3002; cf. *Catecismo* 293). Portanto, quando se afirma que a o fim da criatura é a glória de Deus não se está a defender uma espécie de egocentrismo divino. Pelo contrário, Deus, por assim dizer, sai de Si para se comunicar às criaturas. «A glória de Deus consiste em que se realize esta manifestação e esta comunicação da sua bondade, em ordem às quais o mundo foi criado. Fazer de nós «filhos adotivos por Jesus Cristo. Assim aprovou à sua vontade, *para que fosse enaltecida a glória* da sua graça» (Ef 1, 5-6): «Porque a glória de Deus é o homem que vive, e a vida

do homem é a visão de Deus”» (*Catecismo*, 294).^[9] Longe de uma dialética de princípios opostos (como o dualismo maniqueu ou o idealismo monista hegeliano), afirmar a glória de Deus como fim da criação não constitui uma negação do homem, mas um pressuposto indispensável para a sua realização. O otimismo cristão mergulha as suas raízes na exaltação conjunta de Deus e do homem: «O homem só é grande se Deus é grande»^[10]. Trata-se dum otimismo e duma lógica que afirmam a prioridade absoluta do bem, mas que nem por isso são cegos perante a presença do mal no mundo e na história, como veremos no próximo tema. Mas trata-se sobretudo da afirmação central do cristianismo: Deus criou tudo para Cristo, que é ao mesmo tempo Deus e homem, e na sua exaltação gloriosa, a humanidade fica elevada, ao mesmo tempo que se manifesta o esplendor da divindade.

3. O caráter temporal do mundo criado e a evolução

O efeito da ação criadora de Deus é a totalidade do mundo criado, «céus e terra» (Gn 1, 1). O IV Concílio de Latrão (1215) ensina que Deus é «Criador de todas as coisas, das visíveis e das invisíveis, espirituais e corporais; que pela sua virtude onipotente ao mesmo tempo desde o princípio do tempo criou do nada uma e outra criatura, a espiritual e a corporal, quer dizer, a angélica e a mundana, e depois a humana, como comum, composta de espírito e corpo» (DS 800).

Isto significa por um lado que, como víamos, o cristianismo supera tanto o monismo (que afirma que a matéria e o espírito se confundem, que a realidade de Deus e do mundo se identificam), como o dualismo (segundo o qual matéria e espírito são princípios originários opostos).

Por outro lado, este ensinamento afirma que a ação criadora pertence à eternidade de Deus, mas o efeito dessa ação está marcado pela temporalidade. A Revelação afirma que o mundo foi criado com um início temporal, quer dizer, foi criado juntamente com o tempo, o que é congruente com o desígnio divino de se manifestar na história da salvação. Trata-se duma verdade revelada, que a razão não pode demonstrar, como ensinou Tomás de Aquino na famosa disputa medieval sobre a eternidade do mundo^[11]. Deus guia a história por meio da sua Providência.

A criação, portanto, tem um começo, mas não se reduz ao momento inicial, mas configura-se como uma criação continuada, uma vez que o influxo divino criador não desaparece. A criação revela-se na Bíblia como uma ação divina que continua na história até ao seu culminar final na nova criação. Compreende-se bem, então, que não haja nada mais afastado da visão cristã do que uma mentalidade imobilista, segundo a qual tudo estaria já perfeitamente fixado desde o princípio. Então, numa visão dinâmica, integram-se sem dificuldade alguns aspetos da teoria da evolução, sabendo sempre que convém distinguir os níveis de consideração, respeitando o âmbito da ação e da causalidade divina como diverso da esfera de atuação e causalidade dos seres criados. Se a exaltação do primeiro em detrimento da segunda levaria a um supranaturalismo inaceitável (como se Deus fizesse tudo e as criaturas na realidade fossem “marionetas” nas mãos do único agente divino), a sobrevalorização da segunda em detrimento do primeiro, leva a uma visão insuficiente: o deísmo naturalista, para o qual Deus não pode atuar num mundo que possui a sua própria autossuficiência.

4. Criação e salvação

A criação é «o primeiro passo para a Aliança do Deus único com o seu povo» (*Compêndio*, 51). Na Bíblia, a criação está aberta à atuação salvífica de Deus na história, que tem a sua plenitude no mistério pascal de Cristo, e que alcançará a sua perfeição final no fim dos tempos. A criação está feita em função do sábado, o sétimo dia em que o Senhor descansou, dia em que culmina a primeira criação e que se abre ao oitavo dia em que começa uma obra ainda mais maravilhosa: a Redenção, a nova criação em Cristo (2Co 5, 7; cf. *Catecismo*, 345-349).

Mostra-se assim a continuidade e unidade do desígnio divino de criação e redenção. A relação entre as duas pode-se exprimir dizendo que, por um lado, a criação é o primeiro acontecimento salvífico; e por outro, que a salvação redentora tem as características de uma nova criação. Esta relação ilumina importantes aspetos da fé cristã, como a ordenação da natureza à graça ou a existência dum único fim sobrenatural do homem.

5. A verdade sobre a criação na vida do cristão

A radicalidade da ação criadora e salvadora de Deus requer uma resposta que tenha esse mesmo caráter de totalidade: «amarás o Senhor teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todas as tuas forças» (Dt 6, 5. cf. Mt 22, 37; Mc 12, 30; Lc 10, 27). Ao mesmo tempo, a universalidade da ação divina tem um sentido intensivo e extensivo: Deus cria e salva todo o homem e todos os homens. Corresponder ao seu chamamento a amá-lo com todo o nosso ser está intrinsecamente unido a levar a seu amor a todo o mundo. Assim, a afirmação de que todo o apostolado é superabundância da vida interior^[12] manifesta-se com uma dinâmica análoga do atuar divino, quer dizer, da intensidade do ser, da sabedoria e do amor trinitário que transborda pelas suas criaturas.

O conhecimento e admiração do poder, sabedoria e amor divinos conduz o homem a uma atitude de reverência, adoração e humildade, a viver na presença de Deus sabendo que é seu filho. Consciente de que tudo foi criado para a glória de Deus, o cristão procura conduzir-se em todas as suas ações procurando o fim verdadeiro que enche a sua vida de felicidade: a glória de Deus e não a própria vanglória. Esforça-se por retificar a intenção nas suas ações, de modo que se possa dizer que o único fim da sua vida é este: *Deo omnis gloria!*^[13].

A grandeza e beleza das criaturas desperta admiração nas pessoas, provocando a pergunta sobre a origem e destino do mundo e do homem, fazendo-lhes entrever a realidade do seu Criador. O cristão, no seu diálogo com os não crentes, pode suscitar estas questões para que as inteligências e os corações se abram à luz do Criador. Da mesma forma, no seu diálogo com os crentes das diferentes religiões, o cristão encontra na criação um excelente ponto de partida, pois trata-se duma verdade em parte compartilhada, e que constitui a base dos valores morais fundamentais da pessoa.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 279-301.
- *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 51-54.

– S. João Paulo II, *Creo en Dios Padre, Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, pp. 181-218.

– S. Josemaria, «Amar o mundo apaixonadamente», em *Entrevistas a S. Josemaria*, n. 113-123.

NOTAS

[1] cf. Francisco, *Laudato Si'* (2015), nn. 62-100; no fim da encíclica, o Papa propõe «duas orações, uma que possamos compartilhar todos os que acreditamos num Deus criador onnipotente, e outra para que os cristãos saibamos assumir os compromissos com a criação que o Evangelho de Jesus nos apresenta» (n. 246), pode ver-se o mesmo em Francisco, *Fratelli tutti* (2020), n. 287.

[2] cf. S. Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.3, a.3, c; o Catecismo da Igreja Católica segue este mesmo esquema.

[3] Por isso se diz que Deus não precisa de instrumentos para criar, visto que nenhum instrumento possui a potência infinita necessária para criar. Daí também que, quando se fala, por exemplo, do homem como criador ou como capaz de participar no poder criador de Deus, o adjetivo “criador” se empregue num sentido muito amplo.

[4] Sto. Agostinho de Hipona, *Confissões*, 3, 6, 11. Cf. *Catecismo*, n. 300.

[5] cf. Bento XVI, Homilia, 23/4/2011.

[6] Tanto o racionalismo cientificista como o fideísmo acientífico precisam duma correção a partir da filosofia. Deve-se evitar, também, a falsa apologética de quem vê concordâncias forçadas ao procurar nos dados que a ciência fornece uma verificação empírica ou uma demonstração das verdades da fé. Na realidade, como dissemos, trata-se de dados que pertencem a métodos e disciplinas diferentes.

[7] cf. S. João Paulo II, *Dominum et vivificantem* (1986), n. 10.

[8] Boaventura de Bagnoregio, *Super Sent.*, lib.2, d.1, q.2, a.2, ad 1.

[9] A citação no interior do texto corresponde a Ireneu de Lyon, *Adversus haereses*, 4, 20, 7.

[10] Bento XVI, Homilia, 15/08/2005

[11] cf. S. Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi; Contra Gentiles*, II, c. 31-38.

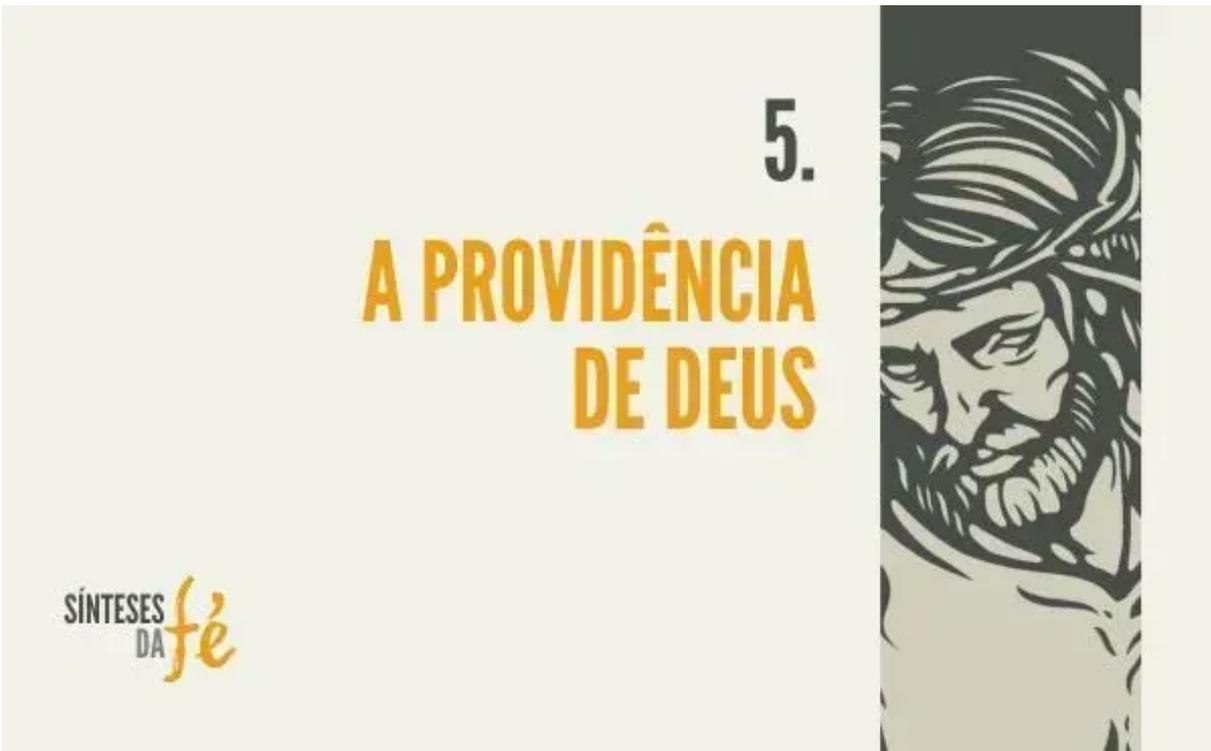
[12] cf. S. Josemaria Escrivá, *Caminho*, n. 961.

[13] cf. S. Josemaria Escrivá, *Caminho*, n. 780; *Sulco*, n. 647; *Forja*, n. 611, 639, 1051.

Santiago Sanz

5. A Providência de Deus

É lícito interrogarmo-nos sobre a possibilidade e a efetividade das intervenções divinas no nosso mundo. A aceitação quotidiana da Providência é um ato de esperança teológica, que não exclui o exercício responsável da liberdade, que entra no plano de Deus. A Providência leva o cristão a uma atitude de confiança filial em Deus em todas as circunstâncias.



Sumário:

- 1. Introdução: Deus pode intervir na história?
- 2. Providência e conservação
- 3. A Providência na Bíblia
- 4. Providência e liberdade
- 5. O mal

- 6. Providência e vida cristã
- Bibliografia básica

1. Introdução: Deus pode intervir na história?

Algumas formas de praticar a religiosidade podem constituir autênticas deformações da imagem do Deus proveniente da Bíblia. Enquanto as coisas correm bem, muitos quase não se lembram de Deus, mas quando sentem as dificuldades da vida, dirigem-se a Deus como se se tivesse esquecido deles, deitando-lhe as culpas dos males por que estão a passar, e exigindo-lhe uma intervenção urgente que ponha fim à situação de mal-estar. É a conceção de um Deus tapa-buracos, verdadeira caricatura do Deus revelado nas Escrituras.

Para além destas representações, difundidas a nível popular em maior ou menor medida, é lícito perguntar pela possibilidade e pela efetividade das intervenções divinas no nosso mundo. Para alguns, Deus não pode intervir por princípio, pois uma vez que criou o mundo retirou-se dele, visto que este funciona por sua conta com as suas próprias leis; outros sustentam que Deus intervém nalguns momentos, sobretudo quando é preciso corrigir o rumo dos acontecimentos; finalmente, há quem pense que Deus está a atuar constantemente numa criação frágil e corrompida. Se fosse verdadeira a primeira ou a segunda opinião, onde estaria a onnipotência dum Criador incapaz de dirigir a sua obra? Se a última fosse correta, onde estaria a autonomia e a liberdade das criaturas no seu atuar?

2. Providência e conservação

A criação não está acabada desde o princípio, mas Deus fê-la *in statu viae*, quer dizer, para uma meta última, ainda por alcançar. Por isso, não se reduz aos começos; uma vez produzida, «Deus não abandona a criatura a si mesma. Não só lhe dá o ser e o existir, mas a cada instante a mantém no ser, lhe dá o agir e a conduz ao seu termo» (*Catecismo*, 301). A Sagrada Escritura compara esta atuação de Deus na história com a ação criadora (cf. Is 44, 24; 45, 8; 51, 13). A literatura sapiencial explicita a ação de Deus que mantém as suas criaturas na existência. «Como subsistiria algo, se tu não quisesses? ou como se conservaria se tu não o tivesses chamado?» (Sb 11,

25). S. Paulo vai mais longe e atribui esta ação conservadora a Cristo: «Ele é anterior a tudo, e tudo se mantém n'Ele» (Col 1, 17).

O Deus cristão não é um relojoeiro ou arquiteto que, depois de ter realizado a sua obra, se desentende dela. Estas imagens são próprias duma conceção deísta, segundo a qual Deus não se imiscui nos assuntos deste mundo. Mas isto supõe uma distorção do autêntico Deus criador, pois separa drasticamente a criação da conservação e governo divino do mundo. O deísmo implica um erro na noção metafísica de criação pois esta, enquanto doação de ser, traz consigo uma dependência ontológica por parte da criatura, que não é separável da sua continuação no tempo. Ambas constituem um mesmo ato, mesmo que os possamos distinguir conceptualmente: «A conservação das coisas não a faz Deus por uma ação nova, mas por continuação da mesma ação pela que lhes dá o ser, que se efetua sem movimento nem tempo»^[1]. A noção de conservação, portanto, “faz de ponte” entre a ação criadora e o governo divino do mundo (Providência). Deus não só cria o mundo e o mantém na existência mas, além disso, «conduz as suas criaturas para a perfeição última, à qual Ele as chamou» (*Compêndio*, 55).

3. A Providência na Bíblia

A Sagrada Escritura apresenta a soberania absoluta de Deus, e dá constantemente testemunho do seu cuidado paterno, tanto nas coisas mais pequenas como nos grandes acontecimentos da história (cf. *Catecismo*, 303). A autoridade do Criador (“governa”) exprime-se como solicitude do Pai (“custódia”)^[2]. Os antigos símbolos da fé aludiam ao aspeto do governo com o termo grego *Pantokrator*, que se deve entender em sintonia com a imagem do Pastor: «O Senhor é o meu pastor, nada me falta» (Sl 23 [22], 1). Cuidado e autoridade divina são presididos pela sabedoria, «que se desdobra com vigor (*fortiter*) dum confim ao outro e governa tudo com acerto (*suaviter*)» (Sb 8, 1). No Novo Testamento, Jesus confirma esta visão com as suas ações e com os seus ensinamentos. Com efeito, revela-se como a providência “encarnada” de Deus, que atende como Bom Pastor as necessidades materiais e espirituais dos homens (Jo 10, 11.14-15; Mt 14, 13-14) e ensina-nos a abandonar-nos ao seu cuidado (Mt 6, 31-33; Mt 10, 29-31; Lc 12, 24-31; Lc 21, 18). Assim, o mesmo Verbo que criou e

sustenta e guia tudo, uma vez encarnado, mostra dum forma visível o seu cuidado providente.

Com isto, ainda não chegamos ao nível mais profundo desta doutrina, que se atinge ao observar que o destino para que fomos chamados, o Reino de Deus, é um desígnio do Pai, que precede a criação, porque «nos escolheu em Cristo antes da fundação do mundo, para sermos santos e imaculados na sua presença pelo amor. Ele destinou-nos por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito da sua vontade, para ser seus filhos, para louvor da glória da sua graça» (Ef 1, 4-6). «A predestinação do homem e do mundo em Cristo, Filho eterno do Pai, confere a toda a doutrina sobre a Providência Divina uma decisiva característica soteriológica e escatológica»^[3], situando-a num nível diferente da concepção do destino dos antigos. Não apontamos para um horizonte inexorável, mas encaminhamo-nos para o encontro com o nosso Criador e Pai.

4. Providência e liberdade

Uma vez excluída a visão segundo a qual Deus não pode atuar no mundo, surgem outras perguntas: isso significa que as criaturas, especialmente as livres, não são verdadeiras causas? Se tudo o que acontece é governado por um Deus amoroso, porque existe o mal? Deus atua sempre, só algumas vezes, ou temos de nos resignar a que não atue nunca?

Deus conserva as criaturas tanto no seu ser como no seu atuar. As coisas não só permanecem, mas atuam no tempo, produzindo efeitos. As criaturas espirituais atuam livremente. As suas obras são delas, não de Deus que, no entanto, as sustenta como fiador da sua liberdade. Sendo assim, convém distinguir com S. Tomás a causalidade criadora de Deus da causalidade das criaturas, quer dizer, a causa primeira das causas segundas^[4]. Cada uma é cem por cento causa na sua ordem, e por isso não há contraposição entre reconhecer que sem Deus não podemos fazer nada (cf. Jo 15, 5) e que as nossas ações são nossas e não de Deus.

Que Deus governe tudo não significa que não respeite a autonomia do criado. A imagem dum Deus demasiado “intrometido” é típica dos delineamentos que confundem criação e providência devido a uma concepção “atualista”, como se Deus tivesse que estar a corrigir

constantemente o rumo do mundo. A esta imagem opõe-se uma concepção deísta, segundo a qual Deus não intervém na história (ou, quando muito, só intervém nos momentos críticos). Se o atualismo sublinha a intervenção divina contínua na criação, o deísmo insiste na transcendência divina e a consequente autonomia do criado. O primeiro une demasiado criação e providência, o segundo separa-as excessivamente.

Segundo S. Tomás de Aquino, para governar o mundo Deus vale-se da ação das causas segundas, respeitando o seu âmbito próprio. Isto manifesta a sua bondade que quer contar com as criaturas para conduzir a criação ao seu fim^[5]. Como Deus guia tudo, de algum modo as causas segundas servem os desígnios da Providência. As criaturas, especialmente as livres, são chamadas a cooperar com Deus no cumprimento do seu plano^[6]. Esta afirmação vale em primeiro lugar para os anjos, que a Escritura apresenta como especialmente participantes da Providência. «Bendizeis o Senhor, anjos do Senhor, poderosos executores das suas ordens, prontos à voz da sua palavra» (Sl 103 [102], 20)^[7]. E também vale para o ser humano, a quem Deus confiou o domínio sobre o mundo material (cf. Gn 1, 28). Sendo livres, anjos e homens podem também opor-se à vontade de Deus ou comportar-se de modo contrário a ela. Isto significa que a Providência não se cumpre? Como se explica, portanto, a existência do mal no mundo?

5. O mal

Se Deus cria, sustenta e dirige tudo com bondade, donde provém o mal? «A esta questão, tão premente como inevitável, tão dolorosa como misteriosa, não é possível dar uma resposta simples. É o conjunto da fé cristã que constitui a resposta a esta questão [...]. Não há nenhum pormenor da mensagem cristã que não seja, em parte, resposta ao problema do mal» (*Catecismo*, 309).

Portanto, é necessário enfrentar a questão do mal num mundo bom criado por um Deus bom. Tomás de Aquino argumenta que a providência divina não exclui o mal nas coisas. Deus não o causa, mas também não suprime a ação das causas segundas, que podem falhar; o defeito num efeito da causa segunda deve-se a ela, e não é imputável à causa primeira^[8].

Costuma falar-se da “permissão” divina ao mal; isto significa que o mal está submetido à Providência. «Deus onipotente [...], sendo sumamente bom, não permitiria de modo nenhum que existisse algum mal nas suas criaturas se não fosse de tal modo bom e poderoso que pudesse tirar bem do próprio mal»^[9]. S. Tomás afirma que Deus prefere tirar bem do mal a não permitir de nenhuma forma a existência de algum mal. Pertence à bondade de Deus a permissão dos males e a obtenção de bens maiores a partir deles. Deus é «previsor universal de todo o ser (*universalis provisor totius entis*)»^[10].

Concedendo aos homens uma participação na Providência, Deus respeita a sua liberdade mesmo quando atuam mal (*cf. Catecismo*, 302, 307, 311). Surpreende que Deus, «na sua onipotente Providência, pode tirar um bem das consequências dum mal» (*Catecismo*, 312). Toda a história pode ser interpretada nesta chave de leitura, em união com as palavras de S. Paulo: «Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem» (Rm 12, 21)^[11].

O mal parece tantas vezes mais forte do que o bem; no entanto, é difícil desarreigar a tendência humana natural a confiar que no fim o bem deve triunfar e de facto triunfa, porque o amor é mais potente. A experiência do mal põe perante os olhos a tensão entre onipotência e bondade divina no seu atuar na história, que recebe uma resposta misteriosa no acontecimento da Cruz de Cristo^[12], que revela o “modo de ser” de Deus.

A definição do mal como privação, e não como parte constitutiva do universo, é cristã. Sustentar que o mal existe, mas que não tem substância, significa superar o dilema em que sucumbe, por um lado, quem nega a realidade do mal em nome da bondade e do poder infinito de Deus; e por outro, quem nega a bondade e o poder infinito de Deus, em nome da realidade do mal. A verdade da criação, levada às suas últimas consequências, implica que não haja privação sem um ser que se vê desprovido de alguma coisa, quer dizer, não há um mal sem um bem que o suporte. O mal absoluto é impossível. O bem é mais fundamental e potente do que o mal^[13].

À pergunta «se Deus existe, de onde vem o mal?», Tomás de Aquino responde: «Se o mal existe, Deus existe. Pois o mal não existiria se desaparecesse a ordem do bem, cuja privação é o mal. E tal ordem não existiria se Deus não existisse»^[14]. O mundo, embora imperfeito, com o mal dentro de si, existe; portanto, Deus existe. O mal necessita dum sujeito em quem se encontrar (não haveria cegueira sem alguém privado da vista). Sem nenhum paradoxo, o mal prova a existência de Deus, visto que faz descobrir que a existência dum sujeito contingente postula a existência do Absoluto.

6. Providência e vida cristã

Lendo a Escritura, apercebemo-nos de que há textos explícitos sobre a Providência, sobretudo nos livros sapienciais, e também textos implícitos, de tipo histórico-salvífico. Nestes últimos pode ter-se a impressão de que Deus intervém umas vezes e outras não, como se houvesse lacunas, momentos em que parece esconder-se. Que dizer perante isto? Há uma contradição na Bíblia? Na realidade, não é assim. A Providência é constante, real e contínua. São os homens que nem sempre sabem considerar o que acontece como Providência de Deus. Deus manifesta-se tanto no que parece bom como também permitindo o mal e o sofrimento. O Antigo Testamento ensina que convém procurar e encontrar as marcas de Deus em tudo, como indica a resposta de Job à sua mulher depois de ter perdido filhos, bens e saúde: «Se aceitamos de Deus os bens, não vamos aceitar os males?» (Jb 2, 10)^[15].

A aparente ambivalência da providência tem uma resposta definitiva em Cristo crucificado, «força de Deus e sabedoria de Deus» (1Cor 1, 24). «Se descobrirmos mediante a fé este poder e esta “sabedoria”, encontramos-nos nos caminhos salvadores da Divina Providência [...]. A Providência Divina revela-se assim como o caminhar de Deus ao lado do homem»^[16]. Do mistério da paixão e morte de Jesus, que é a maior injustiça da história, Deus tirou o maior dos bens, a redenção dos homens.

Esta consideração tem consequências para a espiritualidade cristã. É uma libertação para o homem saber-se governado por um Deus Pai e Providente, e não por um destino cego. O testemunho dos santos (cf.

Catecismo, 313) anima os cristãos a descobrir a necessidade de entender que «aos que amam a Deus tudo serve para o bem (Rm 8, 28)^[17]. A aceitação quotidiana da Providência é um ato de esperança teologal, que não exclui o exercício responsável da liberdade, que entra no plano de Deus. Assim, a fé na Providência leva o cristão a uma atitude de confiança filial em Deus em todas as circunstâncias: com agradecimento perante os bens recebidos, e com simples abandono perante o que puder parecer mau, pois Deus tira dos males bens maiores.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 302-324; *Compêndio*, 55-58.
 - S. João Paulo II, catequeses de João Paulo II sobre a Providência, de 30 de abril a 25 de junho de 1986.
 - S. João Paulo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, pp. 219-253.
-

NOTAS

- [1] S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I. q. 104, a. 1, ad 4.
- [2] cf. S. João Paulo II, Discurso na audiência geral, 14/05/1986.
- [3] S. João Paulo II, Discurso na audiência geral, 28/05/1986.
- [4] cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 95; *idem* cap. 148.
- [5] «A operação divina não exclui a das causas segundas. Além disso, os efeitos procedentes das operações das causas segundas estão sujeitos à Providência divina, já que Deus ordena por si mesmo o singular, conforme se declarou. Portanto, as causas segundas são as executoras da divina Providência» (Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 77).
- [6] S. João Paulo II, Discurso na audiência geral, 30/4/1986.

[7] Este último versículo do Salmo 102 indica que os anjos têm parte, à sua maneira, no governo de Deus sobre a criação, como “poderosos executores das suas ordens” segundo o plano estabelecido pela Divina Providência» (*Id.*, *Discurso na audiência geral*, 30/07/1986).

[8] cf. S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap 71. Tomás pressupõe a distinção agostiniana entre o mal como culpa e como pena; aqui está a falar da culpa, visto que interpreta Is 45, 6-7 («Eu sou o Senhor e não há outro, o que forma a luz e cria as trevas; eu construo a paz e crio a desgraça, Eu, o Senhor, realizo tudo isto»), como referido à pena; cf. também *id.*, *Summa Theologiae*, I, q. 49, a.2.

[9] Sto. Agostinho de Hipona, *Manual de fé, esperança e caridade*, 3, 11.

[10] S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad 2.

[11] cf. S. João Paulo II, *Memoria e identidade*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005, pp. 13-43.

[12] «À pergunta sobre como conciliar o mal e o sofrimento no mundo com a verdade da Providência Divina, não se pode proporcionar uma resposta definitiva sem fazer referência a Cristo. Efetivamente, por um lado, Cristo – o Verbo encarnado – confirma [...] que Deus está ao lado do homem no seu sofrimento; mais ainda, que Ele próprio toma sobre si o sofrimento multiforme da existência terrena do homem. Jesus revela ao mesmo tempo que este sofrimento possui um valor e um poder redentor e salvífico [...]. A verdade da Providência adquire assim mediante “o poder e a sabedoria” da cruz de Cristo o seu sentido escatológico definitivo. A resposta definitiva à pergunta sobre a presença do mal e do sofrimento na existência terrena do homem é oferecida pela Revelação divina na perspectiva da “predestinação em Cristo”, quer dizer, na perspectiva da vocação do homem para a vida eterna» (*ibid.*, *Discurso na Audiência geral*, 11/06/1986).

[13] Uma reflexão ampla sobre esta questão pode ver-se em C. Journet, *El mal: estudio teológico*, Rialp, Madrid 1965.

[14] S. Tomás de Aquino, *Contra Gentiles*, lib. 3, cap. 71.

[15] Comenta S. Gregório Magno: «Os bens são dom de Deus, tanto os temporais como os eternos. Os males, no entanto, são as desgraças presentes de que o Senhor fala quando diz pelo Profeta: “Eu sou o Senhor e não há outro, que formo a luz e crio as trevas; que faço a paz e crio os males” (Is 45, 5, 6, 7,) [...]. Formo a luz e crio as trevas porque mediante os açoites da dor que criam as trevas no exterior, acende-se a luz do ensinamento no interior. Faço a paz e crio os males porque com Deus devolve-se-nos a paz, mas quando empregamos perversamente o que foi criado bom, o que é bom em si converte-se em desgraça para nós. Pelo pecado enfrentamo-nos com Deus; portanto, é justo que voltemos à sua paz por meio das desgraças. Dessa forma quando uma coisa criada boa se converte para nós em causa de dor, somos corrigidos e a nossa mente retorna humildemente à paz do Criador» (S. Gregório Magno, *Libros morales*, 3, 9, 15; vol 1, Ciudad Nueva, Madrid 1998, pp. 197-198).

[16] S. João Paulo II, Discurso na audiência geral, 11/06/1986.

[17] Em continuidade com a experiência de tantos santos na história da Igreja, esta expressão paulina encontrava-se frequentemente nos lábios de S. Josemaria, que vivia e animava assim a viver numa gozosa aceitação da vontade divina (cf. S. Josemaria Escrivá, *Sulco*, 127; *Via Sacra*, IX, 4; *Amigos de Deus*, 119).

Santiago Sanz

6. O ser humano, imagem de Deus

O homem é a única criatura capaz de conhecer e de amar para além do material e finito. Se Deus nos criou com espírito, é para O conhecermos e amarmos: a criação do homem à imagem de Deus implica a possibilidade duma relação de comunicação mútua. O ser humano, ao ser imagem de Deus e participar d'Ele, que é amor, é um ser capaz de amor.



Sumário:

- 1. O homem criado à imagem de Deus
- 2. O ser humano: criado por amor, criado para amar
- 3. Dimensões do ser humano: inteligência, vontade, afetos
- 4. A sociabilidade humana
- Bibliografia

1. O homem criado à imagem de Deus

O livro do Génesis diz-nos que «Deus criou o homem à sua imagem, criou-o à imagem de Deus, criou-os homem e mulher»^[1].

Sem dúvida trata-se duma revelação da máxima importância. Depois da criação do mundo material, do mundo vegetal e do mundo animal, Deus cria – não consideramos aqui o mundo dos anjos – a criatura humana. Há uma distinção nítida e radical entre os seres não humanos e os seres humanos: só os humanos são imagem de Deus; refletem muito mais de Deus do que simplesmente ser criados por Ele; participam da divindade de Deus duma forma superior à natureza não humana, embora logicamente essa semelhança não anule a distinção entre a natureza humana e a natureza divina. «A pessoa humana, criada à imagem de Deus, é um ser ao mesmo tempo corporal e espiritual. O relato bíblico exprime esta realidade com uma linguagem simbólica quando afirma que “Deus formou o homem com pó da terra, fez-lhe entrar pelas narinas um sopro de vida e o homem tornou-se num ser vivo” (Gn 2, 7)»^[2].

Esta posição intermédia do ser humano, entre o mundo material-animal e a divindade pode negar-se pelos dois extremos. No primeiro caso, o homem erige-se senhor absoluto de si próprio e de toda a criação; no segundo, pensa-se o ser humano como um simples produto da evolução animal, por muito complexa que se conceba, privado de espiritualidade e de liberdade.

No entanto, para evitar estes dois erros e aceitar mais facilmente essa verdade de fé, basta refletir sobre as experiências que temos do nosso modo de ser.

Por um lado, são evidentes muitas limitações que manifestam e constituem a nossa finitude: por exemplo, não conseguimos fazer tudo o que queremos (quer seja por obstáculos externos ou obstáculos internos); acontecem-nos muitas coisas que não controlamos, nem queremos, nem prevemos; vivemos num fluxo de tempo e de acontecimentos em que não podemos intervir nem deter. De forma que a nossa finitude é evidente.

Mas, por outro lado, não são menos evidentes certos traços da nossa vida que escapam a essa finitude, que de alguma forma a fazem porosa ou a abrem ao infinito. Para começar, constatamos o surpreendente facto de que, sendo finitos, sabemos-lo ou temos consciência disso; pois se sabemos que somos finitos é porque o nosso entendimento ultrapassa de algum modo o limite da própria finitude. Além disso, e relativamente às limitações apontadas antes, é certo que não conseguimos muitas coisas que queremos, mas podemos concebê-las e desejá-las, mesmo que se trate inclusivamente de propósitos impossíveis de realizar; necessariamente sobrevêm-nos acontecimentos incontrolláveis, mas podemos sempre resistir-lhes ou tomar uma posição interior perante eles; o tempo passa realmente para nós dum modo forçosamente irreversível, mas vivemos sempre num contínuo e permanente “agora” a partir do qual podemos contemplar e dar sentido ao passado e de certa forma ao futuro.

Em última análise, somos indubitavelmente finitos vivendo além disso num mundo material finito; mas também advertimos a capacidade de nos distanciarmos ou de nos descolarmos dos condicionamentos da finitude. Essa capacidade só é possível por sermos espirituais, e nisto vemos o que nos assemelha a Deus, Espírito infinito e absoluto.

Uma certa teoria humanista pretende sustentar a ideia dum ser humano com espírito, mas um espírito finito – mais ou menos ilustrado – que não seja nem imagem de Deus nem esteja portanto orientado para Ele. Semelhante concepção é problemática tanto teoricamente, pois é próprio da natureza dum espírito participar do absoluto e tender para ele, como praticamente, pois a experiência pessoal e histórica mostra que quebrar a relação com Deus acaba diluindo a dignidade da pessoa humana. «E não existe outra alternativa. Só são possíveis dois modos de viver na terra: ou se vive vida sobrenatural, ou vida animal»^[3].

2. O ser humano: criado por amor, criado para amar

Que «Deus criou o homem à sua imagem» também implica duas afirmações fundamentais: que fomos criados por amor e que fomos criados para amar.

Em primeiro lugar, se Deus é perfeito e absoluto, não precisa de nada nem de ninguém. Do anterior, deduz-se que Deus é absolutamente transcendente e livre; quer dizer, que não criou o mundo nem o homem por necessidade, mas liberrimamente. A criação é um dom gratuito de Deus: com outras palavras, toda a criação é obra do seu amor. Temos de rejeitar a tentação frequente de submeter Deus ou a Vontade de Deus à nossa lógica ou às nossas condições.

Em segundo lugar, se Deus nos criou à sua imagem, é para estabelecer uma possível relação com o homem. Com outras palavras, se Deus nos fez capazes de conhecer e de amar para além do material e finito, se nos criou com espírito, é para que o conheçamos e O amemos. «De todas as criaturas visíveis só o homem é “capaz de conhecer e amar o seu Criador” (*Gaudium et Spes*, 24, 3); só ele é chamado a partilhar, pelo conhecimento e pelo amor, a vida de Deus. Com este fim foi criado e tal é a razão fundamental da sua dignidade»^[4].

Doutro ponto de vista, pode dizer-se que a criação do homem à imagem de Deus implica a possibilidade duma relação de comunicação mútua. Mas a iniciativa dessa comunicação, se se refere à intimidade, só pode provir de Deus, pois o conhecimento natural humano não pode por si aceder à intimidade de Deus (na realidade, nem a nenhuma outra intimidade, se esta não se lhe abrir). E foi isso que efetivamente Deus fez: Deus revelou-se-nos, comunicou-nos a sua natureza mais íntima. Pois bem, essa profunda revelação vem-nos da forma mais explícita por S. João: «Deus é amor»^[5].

Isto significa que o ser humano, ao ser imagem de Deus e participar d’Ele, que é amor, é um ser capaz de amor: esta é a sua essência e definição mais profunda, o que determina o que é e o que chega a ser, «porque somos o que é o nosso amor»^[6]; e é capaz de amor porque, ao ser criado por amor, já recebeu esse amor, foi amado primeiro: «Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado Deus, mas que Ele nos amou»^[7]; «nós amamos porque Ele nos amou primeiro»^[8]. Por isso todo o dinamismo da vida moral, as virtudes, está informado pelo amor, pela caridade. «A caridade ordena os atos das outras virtudes para o fim último, e por isso também dá a forma às outras virtudes. Portanto, diz-se que é forma das virtudes»^[9].

3. Dimensões do ser humano: inteligência, vontade, afetos

Definir o homem como ser amante ou capaz de amor pode ser ambíguo em função do que se entender por amor, termo com um uso atual demasiado amplo e diverso. Em geral, pode dizer-se que o amor é, ou que pelo menos alberga, um desejo; mas o ser humano pode desejar de diferentes maneiras (egoísta ou altruistamente), em diferentes níveis da sua natureza (sensível ou espiritualmente) e, além disso, em direção a objetos muito diferentes (por exemplo, inferiores ou superiores ao próprio homem, objetos em si bons ou maus, etc.) que caracterizam diversamente esse desejo e, portanto, o próprio sujeito que deseja. A luz da fé indica-nos que o modo mais próprio de amar do ser humano, imagem de Deus, é amar como Ele ama.

Amar como Deus ou amar espiritualmente significa, dito sinteticamente, amar livremente em e com verdade. Por outras palavras, significa elevar a afetividade ao nível em que a razão discirna nela verdade ou falsidade, correção ou incorreção, e abra e dirija o amor para o outro; o que, evidentemente, só se pode fazer de modo livre ou voluntário. Trata-se, então, de pôr em jogo as três dimensões fundamentais do ser humano enquanto espírito: a inteligência ou o *logos* que lucidamente e de forma absoluta discerne o tipo de amor e o abre a outras pessoas; a vontade que decide livremente como responder a esse requisito lúcido e ao mesmo tempo amoroso; e a afetividade que, na sua forma mais profunda e suprema, constitui propriamente o amor.

Evidentemente, também constatamos em nós um nível não espiritual onde falta lucidez, liberdade ou amor autêntico. Do que se trata então é de integrar essas três dimensões humanas no seu nível superior ou espiritual; sem ceder, portanto, a reducionismos que no fundo supõem uma ideia do ser humano como um ser apenas material, animal ou socialmente gregário.

Nesse plano espiritual, inteligência e amor estão de mãos dadas harmónica e simultaneamente. “Não existe a inteligência e depois o amor: existe o amor rico em inteligência e a inteligência cheia de amor”^[10]. *Eros* e *agapé*, que com frequência se radicalizaram e opuseram entre si (como amor de desejo e amor de benevolência, amor ascendente e amor descendente, amor possessivo e amor oblativo, amor a si próprio e amor ao outro, etc.) integram-se elevando-se e purificando-se. «Na realidade, *eros* e

agapé – amor ascendente e amor descendente – nunca chegam a separar-se completamente. Quanto mais se encontram, embora em diferente medida, a justa unidade na única realidade do amor, tanto melhor se realiza a verdadeira essência do amor em geral. Se bem que o *eros* inicialmente seja sobretudo veemente – fascínio pela grande promessa de felicidade –, quando a pessoa se aproxima do outro, põr-se-á cada vez menos questões sobre si própria, para procurar cada vez mais a felicidade do outro, preocupar-se-á por ele, entregar-se-á e desejará “ser para “o outro. Assim, o momento do *agapé* insere-se no *eros* inicial; doutro modo, desvirtua-se e perde também a sua própria natureza. Por outro lado, o homem também não pode viver unicamente do amor oblativo, descendente. Não pode dar unicamente e sempre, também deve receber. Quem quer dar amor, deve por sua vez recebê-lo como dom»^[11].

4. A sociabilidade humana

Deus, ao revelar-nos a sua essência como amor, revelou-nos além disso algo de como ama; e não só de como ama as criaturas humanas, mas como ama em si próprio. Deus ama interpessoalmente; Deus é Trino, uma Trindade de pessoas que se conhecem e se amam mutuamente. De forma que, se nós somos imagem de Deus, estamos chamados a amar assim, e já possuímos em nós uma marca ou participação desse amor interpessoal.

Esta dimensão do amor, o amor ao outro, já se pode vislumbrar tanto na experiência natural do amor como na experiência natural do outro enquanto pessoa. Por um lado, se o amor é desejo, move, é movimento; e o natural é que tire o sujeito de si próprio para o que é superior, para outras pessoas. Por outro lado, a autêntica experiência que temos dos outros não é simplesmente a experiência de outros “objetos” a que por acaso respondemos se quisermos; é antes a experiência de outros “sujeitos” que já de entrada nos exigem resposta, perante quem nos sentimos primariamente interpelados. Por sua vez, esta descoberta natural aparece reforçada pela verdade de fé que temos estado a contemplar, o ser humano como imagem de Deus. Com efeito, se o outro é imagem de Deus, amar o outro é amar a imagem de Deus, amar alguém, que Deus ama, amar o próprio Deus.

Portanto, amor é amor essencialmente interpessoal: «Visto que está cheia de verdade, a caridade pode ser compreendida pelo homem em toda a

sua riqueza de valores, compartilhada e comunicada. Com efeito, a verdade é “lógos” “diá-logos” e, portanto, comunicação e comunhão. (...) A verdade abre e une o intelecto dos seres humanos no “lógos” do amor: este é o anúncio e o testemunho cristão da caridade»^[12]. Por isso, o Novo Testamento apresenta unidos os mandamentos do amor a Deus e amor ao próximo^[13], de forma que um leva ao outro: o amor a Deus leva ao amor ao próximo e o amor ao próximo leva ao amor a Deus. «Se amas o teu irmão é necessário que ames o próprio amor. Ora bem, o ‘amor é Deus’, logo é necessário que o que ama o seu irmão ame também a Deus»^[14].

É nestes pressupostos antropológicos e éticos profundos que se fundamenta a sociabilidade humana, e não só numa questão fática de necessário e útil convívio em comunidade. Por isso, também, a sociabilidade alimenta-se do amor e compõe-se primeiramente das relações e comunidades propriamente amorosas: a família e a amizade. O ser humano só cresce e se desenvolve na sua natureza própria através da socialização, do contacto com outros: «Um ser humano está feito de tal maneira que não se realiza, não se desenvolve nem pode encontrar a sua plenitude ‘se não for na entrega sincera de si próprio aos outros’ (*Gaudium et spes*, n. 24). Nem sequer chega a conhecer a fundo a sua própria verdade se não for no encontro com os outros»^[15].

Assim o vemos no próprio Evangelho, «Todo aquele que cumprir a vontade do meu Pai celeste, é meu irmão, minha irmã e minha mãe»^[16], e daí tiram-se ricas consequências para a família como célula básica da sociedade. «Deus é amor e vive em si mesmo um mistério de comunhão pessoal de amor. Criando-a à sua imagem e conservando-a continuamente no ser, Deus inscreve na humanidade do homem e da mulher a vocação e a consequente capacidade e responsabilidade do amor e da comunhão. O amor é, portanto, a vocação fundamental e inata de todo o ser humano»^[17].

E em relação à amizade – «Chamei-vos amigos»^[18] –, acontece o mesmo: nutre-se do amor de Deus e constrói comunidade. «Pela graça que Ele nos dá, somos elevados de tal maneira que somos realmente seus amigos. Com o mesmo amor que ele derrama em nós podemos amá-lo, levando a seu amor aos outros, com a esperança de que também eles

encontrarão o seu lugar na comunidade de amizade fundada por Jesus Cristo»^[19].

Bibliografia

– *Catecismo da Igreja Católica*, n. 355-368.

NOTAS

[1] Gn 1, 27.

[2] *Catecismo da Igreja Católica*, n. 362.

[3] S. Josemaria Escrivá, *Amigos de Deus*, n. 200.

[4] *Catecismo da Igreja Católica*, n. 356

[5] 1Jo 4,8 e 16.

[6] Sto. Agostinho, *Comentário à primeira carta de S. João*, tratado 2, n. 14.

[7] 1Jo 4, 10

[8] 1Jo 4, 19

[9] S. Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 23, art. 8.

[10] Bento XVI, *Caritas in veritate*, n. 30.

[11] Bento XVI, *Deus caritas est*, n. 7.

[12] Bento XVI, *Caritas in veritate*, n. 4.

[13] cf. Mt 22, 40; 1Jo 4, 20 e 21; etc.

[14] Sto. Agostinho, *Comentário à Primeira Carta de S. João*, tratado 9, n. 10.

[15] Francisco, *Fratelli tutti*, n. 87.

[16] Mt 12, 50

[17] S. João Paulo II, *Familiaris consortio*, n. 11.

[18] Jo 15, 15.

[19] Francisco, *Christus vivit*, n. 153.

Sergio Sánchez-Migallón

7. A liberdade humana

A Igreja considera que a liberdade é um sinal eminente da imagem divina no homem. A participação da humanidade na bem-aventurança divina é um bem tão grande e tão desejado pelo Amor divino que Deus quis correr o risco da liberdade humana. Na perspectiva ética, a liberdade não é tanto uma propriedade natural da pessoa como uma conquista, fruto da educação, do desenvolvimento das virtudes morais, e da graça de Deus.



Sumário:

- 1. Deus criou o homem livre
- 2. As dimensões da liberdade humana
- 3. A essência da liberdade
- 4. A liberdade do ponto de vista histórico-salvífico
- 5. A liberdade e o bem moral

- 6. O respeito pela liberdade
- Bibliografia e Leituras

1. Deus criou o homem livre

A Sagrada Escritura diz-nos que Deus criou o ser humano como um ser livre. «Desde o princípio, Ele criou o homem, e entregou-o ao seu próprio juízo. Se quiseres, observarás os mandamentos; ser-lhes fiel será questão da tua boa vontade. Ele pôs diante de ti o fogo e a água; estende a mão para o que quiseres. Diante do homem estão a vida e a morte; o que ele escolher, isso lhe será dado»^[1].

A Igreja considera que a liberdade «é um sinal eminente da imagem divina no homem»^[2]. Ao mesmo tempo, ensina-nos porquê e para que nos foi dada a liberdade: «Deus quis deixar o homem entregue à sua própria decisão, de tal modo que procure por si mesmo o seu Criador e, aderindo livremente a Ele, chegue à total e beatífica perfeição»^[3]. Criando o ser humano à sua imagem e semelhança, Deus realiza o seu desígnio de criar seres que sejam capazes de participar na sua própria vida divina e de entrar em comunhão com Ele.

Para que cada um possa aderir livremente a Deus, como diz a Constituição *Gaudium et spes*, é necessário que todos sejam livres, ou seja, capazes de conhecer e de afirmar autonomamente o bem. Isto implica que cada pessoa, que é um ser finito e falível, tenha também a lamentável possibilidade de fazer mau uso da liberdade que Deus lhe deu, negando o bem e afirmando o mal. Mas, se não fosse verdadeiramente livre, o ser humano não podia participar na felicidade divina, que consiste em conhecer e amar o Sumo Bem, que é o próprio Deus. Os astros seguem com toda a exatidão as leis que Deus lhes impôs, mas não podem conhecer e amar, não podendo, por isso, participar na felicidade de Deus. Como escreve S. Josemaria, «só nós, os seres humanos – não me refiro agora aos anjos –, nos unimos ao Criador pelo exercício da nossa liberdade»^[4]. A participação dos homens na bem-aventurança divina é um bem tão grande e tão desejado pelo amor divino que Deus quis correr o risco da liberdade humana.

Para compreender melhor tudo isto, vamos considerar a seguir os diferentes sentidos em que se fala de liberdade, a essência da liberdade, e depois a liberdade vista do ponto de vista da história da Salvação.

2. As dimensões humanas da liberdade humana

A liberdade humana tem várias dimensões. A *liberdade de coação* é a que goza uma pessoa que pode realizar externamente o que decidiu fazer, sem imposição ou impedimento de agentes externos. É geralmente deste modo que a liberdade é entendida no âmbito do direito e da política; assim, fala-se de liberdade de expressão, de liberdade de reunião, etc., para significar que ninguém pode impedir legitimamente uma pessoa de exprimir o seu pensamento ou de se reunir com quem quiser, sempre dentro dos limites estabelecidos pelas leis. Carecem desta liberdade, por exemplo, os presos e os prisioneiros de guerra.

A *liberdade de escolha ou liberdade psicológica* significa a ausência (ou não) da liberdade interior para escolher uma coisa ou outra. Não se trata já da possibilidade de a pessoa *fazer alguma coisa*, mas à de *decidir* autonomamente, sem estar sujeita a um determinismo interior, quer dizer, sem que uma força interna diferente da sua vontade a leve a escolher necessariamente uma coisa, impedindo-a de escolher as possíveis alternativas. A liberdade psicológica é a capacidade de autodeterminação. Certas doenças mentais agudas, algumas drogas ou um estado de muita agitação (perante um incêndio, por exemplo) podem privar a pessoa, total ou parcialmente, da liberdade psicológica.

A *liberdade moral* é a liberdade de que goza a pessoa que não está escravizada pelas más paixões, pelos vícios ou pelo pecado. Entendida neste sentido, a liberdade não é tanto uma propriedade natural da pessoa, como uma conquista, fruto da educação, das virtudes possuídas e da graça de Deus. A Sagrada Escritura e o Magistério da Igreja falam com frequência da liberdade neste sentido, ao dizerem que Cristo nos torna livres.

3. A essência da liberdade

Nas três dimensões que acabam de se explicar, a liberdade aparece como negação de alguma coisa: nega a existência de impedimentos exteriores para agir, de condicionamentos interiores para escolher, e de obstáculos morais para o seu reto exercício. A ausência destes impedimentos, condicionamentos e obstáculos é um requisito para que o homem seja livre, mas não exprime a essência positiva da liberdade. Deus é livre, e a sua liberdade não pode ser a negação de condicionamentos exteriores nem interiores, que Ele não tem nem pode ter. A liberdade tem, pois, de consistir numa realidade diferente da mera ausência de condicionamentos determinantes.

Com efeito, a essência da liberdade (aquilo que tem necessariamente de ocorrer para haver liberdade) e o seu ato próprio é a adesão autónoma ao bem, ou seja, o amor do bem, que é o ato por excelência da liberdade. A liberdade e o amor estão intimamente ligados: não há amor verdadeiro que não seja livre, nem verdadeira liberdade que não se exercite como amor por alguma coisa ou por alguém. Tanto a liberdade de Deus, como a liberdade de Cristo e a liberdade dos homens são reconhecimento e amor do bem enquanto tal, apenas pelo facto de ser bom.

É a adesão autónoma ao bem, muito mais do que a possibilidade de escolher entre várias alternativas, que exprime a essência da liberdade. Para uma boa mãe, não amar um filho não é uma alternativa possível, mas nem por isso o amor ao filho deixa de ser uma opção livre; e o sacrifício que esse amor pode implicar também não diminui a sua liberdade. Explica S. Josemaria: «Reparem, quando uma mãe se sacrifica por amor dos filhos, escolheu. E, conforme a medida desse amor, assim se manifestará a sua liberdade. Se esse amor for grande, a sua liberdade será fecunda, e o bem dos filhos provém dessa abençoada liberdade, que pressupõe entrega, e provém dessa abençoada entrega, que é precisamente a liberdade»^[5].

O sacrifício e a entrega àquilo que se ama são uma expressão de liberdade, porque nascem do amor, e o amor não pode deixar de ser livre. Na sua oração no Jardim das Oliveiras, custou muito a Cristo carregar com os pecados humanos e enfrentar a sua Paixão redentora, mas entregou livremente a sua vida: «Por isso o Pai Me ama, porque dou a minha vida para a tomar de novo. *Ninguém Ma tira, sou Eu que a dou livremente*»^[6].

Em nós, a inclinação para o mal devida ao pecado original pode tornar mais custosa a adesão ao bem. Como dizia S. Josemaria, «a oposição entre liberdade e entrega é um sinal inequívoco de que o amor está vacilante, pois é nele que reside a liberdade»^[7]. Se não houvesse uma adesão autónoma ao bem que requer sacrifício, se não se amasse verdadeiramente o bem que envolve sacrifício, então haveria oposição entre a liberdade e a entrega que esse bem permite. «Queria gravar isto a fogo em cada um: a liberdade e a entrega não se contradizem: apoiam-se mutuamente. A liberdade só se pode entregar por amor, não concebo outra espécie de desprendimento. Não é um jogo de palavras mais ou menos acertado. Na entrega voluntária, em cada instante dessa dedicação, a liberdade renova o amor, e renovar-se é ser continuamente jovem, generoso, capaz de grandes ideais e de grandes sacrifícios»^[8].

4. A liberdade do ponto de vista histórico-salvífico

A Sagrada Escritura considera a liberdade humana a partir da perspectiva da História da Salvação. Por causa da primeira queda, a liberdade que o homem tinha recebido de Deus ficou submetida à escravidão do pecado, embora não se tenha corrompido por completo^[9]. S. Paulo afirma claramente, sobretudo na *Carta aos Romanos*, que o pecado que se introduziu no mundo por causa do pecado de Adão é mais forte do que a inteligência e a vontade humanas, e inclusivamente do que a lei de Moisés, que ensinava o que é preciso fazer, mas não dava a força para o fazer sempre. Cada um dos pecados humanos é um ato livre, pois caso contrário, não seriam pecados, mas a força do pecado manifesta-se no facto de que, falando em geral, sem a graça de Cristo, não conseguiríamos evitar o pecado sempre, porque temos a inteligência obscurecida e a vontade debilitada. Pela sua Cruz gloriosa, anunciada e preparada pela economia do Antigo Testamento, «Cristo obteve a salvação de todos os homens, resgatando-os do pecado, que os retinha numa situação de escravatura»^[10]. Com a graça de Cristo, podemos evitar o pecado, como se vê não só na vida dos santos canonizados, mas na de tantos cristãos que vivem em graça, evitam os pecados graves e, quase sempre, também os veniais deliberados. Colaborando com a graça que Deus dá por meio de Cristo, cada pessoa pode gozar da plena liberdade em sentido moral: «Cristo libertou-nos para sermos livres»^[11].

A possibilidade de o ser humano pecar não fez com que Deus renunciasse a criá-lo livre. A necessidade que todos temos de ser livres para sermos felizes faz que Deus leve a sério a liberdade humana e as consequências que os nossos atos livres têm no tempo^[12]. O facto de a Redenção ter sido feita mediante o sangue de Cristo^[13] confirma o valor e o respeito de Deus pela liberdade humana. A nossa liberdade é verdadeira, o seu exercício tem um grande valor, positivo ou negativo, e traz consigo uma responsabilidade.

5. A liberdade e o bem moral

Como se disse, a liberdade visa o bem moral, de modo que a sua posse torna o homem feliz. Para ajudar a reconhecer e a aderir a esse bem, cada pessoa tem à sua disposição a lei moral, que é a capacidade de discernir o que é bom e o que é mau da realidade conforme os planos de Deus, que são sempre bons. As outras leis humanas também conduzem ao bem quando estão em harmonia com a lei moral divina.

De qualquer forma, há quem considere que a lei condiciona a sua liberdade, como se a liberdade começasse onde acaba a lei e vice-versa.

A realidade é que o comportamento livre é regulado por cada pessoa de acordo com o conhecimento que tem do bem e do mal: cada um realiza livremente o que conhece como bom e evita livremente o que vê como mau. A lei moral é como que uma luz para facilitar a escolha do bem e a recusa do mal.

Por isto, aquilo que se opõe à lei moral não é a liberdade, é o pecado. A lei indica indubitavelmente que é necessário corrigir o desejo de realizar ações pecaminosas que uma pessoa pode ter (o desejo de vingança, de violência, de roubar, etc.), mas essa indicação moral não se opõe à liberdade, que visa sempre a afirmação livre do que é bom, nem pressupõe uma coação da liberdade, que conserva sempre a lamentável possibilidade de pecar. «Atuar mal não é uma libertação, mas uma escravidão [...]. Talvez [a pessoa] declare que procedeu de acordo com as suas preferências, mas não conseguirá pronunciar o nome da verdadeira liberdade, porque se

tornou escravo daquilo pelo qual optou e optou pelo pior, pela ausência de Deus, e aí não há liberdade»^[14].

Pode acontecer que as leis e os regulamentos *humanos*, dada a generalidade e a concisão dos termos com que se exprimem, não sejam, em certos casos particulares, indicadores fiéis daquilo que uma determinada pessoa deve fazer. Uma pessoa bem formada sabe que, nesses casos concretos, deve fazer o que sabe com certeza que é bom^[15]. Mas não há nenhum caso em que seja bom fazer ações intrinsecamente más, ou seja, ações proibidas pelos preceitos negativos da lei moral natural ou da lei divina positiva (adultério, homicídio deliberado, etc.)^[16].

Como se disse antes, o ser humano pode usar mal a sua liberdade, porque tanto o seu conhecimento como a sua vontade são falíveis. Às vezes, a consciência moral engana-se e considera como bom o que na realidade é mau. Por isso, porque a consciência pode cometer erros, o reto uso da liberdade e a atuação em conformidade com a própria consciência nem sempre coincidem. Daí a importância de formar bem a consciência, de modo que seja possível evitar os erros de juízo em que caem frequentemente as pessoas que têm pouca formação ou, pior ainda, as que têm convicções deformadas pelo vício, a ignorância ou a superficialidade.

6. O respeito pela liberdade

De tudo o que se disse até agora, depreende-se que a liberdade é um grande dom de Deus, que leva consigo uma enorme responsabilidade pessoal, e que não deve ser limitada pelos seres humanos – as autoridades humanas, civis e eclesiásticas – para além do exigido pela justiça e por claros imperativos do bem comum, da sociedade civil e da eclesiástica. A este propósito, S. Josemaria escrevia: «É necessário amar a liberdade. Evitai esse abuso que parece exacerbado nos nossos tempos – está patente e continua a manifestar-se, de facto, em todo o mundo – e que revela o desejo, contrário à nossa lícita independência, de obrigar as pessoas a formar grupos uniformes naquilo que é opinável, a criar como que dogmas doutrinários temporais e a defender esse falso critério com tentativas e propaganda de natureza e substância escandalosas, contra quem tem a nobreza de não se lhe submeter [...]. Temos de defender a liberdade. A

liberdade dos membros, mas formando um só corpo místico com Cristo, que é a cabeça, e com o seu Vigário na Terra»^[17].

As relações interpessoais, já fora do âmbito da governação humana, também devem ser presididas pelo respeito pela liberdade e pela compreensão dos pontos de vista diferentes. E este deve ser também o estilo do apostolado cristão. «Amamos a liberdade, em primeiro lugar a das pessoas que procuramos ajudar a aproximarem-se do Senhor no apostolado de amizade e confiança, que S. Josemaria nos convida a realizar com o testemunho e com a palavra [...]. A verdadeira amizade contém um sincero afeto mútuo, que é verdadeira proteção da liberdade e da intimidade recíprocas»^[18].

O respeito pela liberdade alheia não significa pensar que tudo o que as outras pessoas fazem livremente é bom. O reto exercício da liberdade pressupõe o conhecimento do que é bom para cada um. Propor ou ensinar a outros o que é verdadeiramente bom não é um atentado contra a liberdade alheia; o facto de uma pessoa livre propor a verdade a outra pessoa igualmente livre, explicando-lhe as razões que a sustentam, é sempre positivo. O que não se deve fazer é impor a verdade mediante a violência física ou psicológica. Só a legítima autoridade pode usar a coação, nos casos e nas modalidades previstas pelas leis justas.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1730-1748.
- S. Josemaria, *A liberdade, dom de Deus*, em *Amigos de Deus*, n. 23-38.

Leituras recomendadas

- Fernando Ocáriz, Carta pastoral 09/01/2018.
- E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de Teología Moral fundamental*, Madrid, Palabra, 2000, p. 269-286. Pode-

se encontrar uma versão mais recente deste texto em
www.eticaepolitica.net/corsodimorale/Fundamental04.pdf

NOTAS

- [1] Sir 15, 14-18. Ver também Dt 30, 15-19.
- [2] *Gaudium et spes*, n. 17; cf. *Catecismo*, n. 1731.
- [3] *Gaudium et spes*, n. 17.
- [4] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, n. 24.
- [5] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, n. 30.
- [6] Jo 10, 17-18.
- [7] S. Josemaria, junho de 1972, citado por D. Javier, *Carta* 14/02/1997, n. 15.
- [8] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, n. 31.
- [9] *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1739-1740.
- [10] *Ibid.*, n. 1741.
- [11] Gl 5, 1; cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1742.
- [12] Como se disse, «diante do homem estão a vida e a morte; o que ele escolher, isso lhe será dado» (Si 15, 18).
- [13] cf. Ef 1, 7-8.
- [14] S. Josemaria, *A liberdade, dom de Deus*, em *Amigos de Deus*, n. 37.
- [15] cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 6 e II-II q. 120.

[16] cf. S. João Paulo II, *Veritatis Splendor*, n. 76, 80, 81 e 82.

[17] S. Josemaria, Carta 09/01/1932, n. 1-2, no volume: Josemaria Escrivá de Balaguer, *Cartas I*, ed. crítica de L. Cano, Madrid, Rialp, 2020.

[18] Fernando Ocáriz, Carta pastoral 09/01/2018, n. 14.

8. O domínio sobre a criação. O trabalho. A ecologia

Deus dá ao homem o domínio sobre o mundo e manda-o exercer esse domínio. A proteção do ambiente é uma obrigação moral que compete a cada pessoa e a toda a humanidade. A ecologia é um dos âmbitos em que o diálogo dos cristãos com os fiéis doutras religiões é especialmente importante para estabelecer uma boa colaboração.



Sumário:

- 1. Deus dá ao ser humano a capacidade de dominar a criação material
- 2. A imagem de Deus no homem, fundamento desse domínio
- 3. O trabalho no plano de Deus
- 4. Ecologia. Senhorio do homem e valor da natureza
- Bibliografia e Leituras

1. Deus dá ao ser humano a capacidade de dominar a criação material.

Segundo o relato do *Génesis*, Deus cria o homem e a mulher e chama-os a participar na execução do Seu plano sobre a criação. Este chamamento manifesta-se no facto de Deus conceder ao ser humano o domínio sobre a Terra e mandar que o exerça.

A concessão desta missão está expressa especialmente em três textos do *Génesis*:

«Depois, Deus disse:“Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra”» (Gn 1, 26).

«Abençoando-os, Deus disse-lhes:“Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na terra”» (Gn 1, 28).

«O Senhor Deus tomou o homem e colocou-o no jardim do Éden para o cultivar e para o guardar» (Gn 2, 15). Deus concede aos seres humanos o poder de participarem inteligente e livremente no aperfeiçoamento da harmonia da criação, para benefício deles e dos seus próximos^[1]: torna-os seus colaboradores.

O plano divino originário consistia em que o homem, vivendo em harmonia com Deus, com os outros e com o mundo^[2], orientasse para o Criador não só a sua pessoa, mas também o universo inteiro, de modo a que a criação desse glória a Deus através do homem^[3].

«A criação foi feita em vista do Sábado e, portanto, do culto e da adoração a Deus. O culto está inscrito na ordem da criação (cf. Gn 1, 14)»^[4].

O domínio, que abarca todo o mundo visível, todos os recursos que a Terra encerra e que o homem pode descobrir mediante a sua atividade^[5], é

concedido a todos os homens e povos. Daí se podem extrair as seguintes consequências:

a) A *propriedade absoluta* da Terra pertence a Deus: «Do Senhor é a Terra e o que nela existe, o mundo inteiro e os que nele habitam» (Sl 24, 1)^[6]. O homem deve considerar-se a si próprio apenas como administrador de um bem.

b) A natureza não é uma realidade que não tem dono, mas é património da humanidade. Portanto, o seu uso deve reverter em benefício de todos^[7].

c) O homem «deve considerar as coisas externas, que possui legitimamente, não só como suas, mas também como comuns, no sentido em que hão de aproveitar não só a um, mas também a todos os outros»^[8].

2. A imagem de Deus no homem, fundamento desse domínio

O homem, quanto à sua dimensão corporal, tem uma certa afinidade com as outras criaturas. Mas quanto à sua dimensão espiritual, tem uma verdadeira afinidade com Deus, pois foi criado à sua imagem e semelhança, e foi-lhe prometida a imortalidade.

A imagem de Deus no homem é o fundamento do seu poder sobre a criação: «O homem é a imagem de Deus, entre outros motivos pelo mandato recebido do seu Criador de submeter e dominar a Terra. Na realização deste mandato, o homem, todo o ser humano, reflete a própria ação do Criador do universo»^[9].

A condição de imagem de Deus também indica ao ser humano o *modo de exercer o seu domínio*: deve subordinar a posse, o domínio e o uso das coisas à semelhança divina e à sua vocação para a imortalidade^[10].

«A sua tarefa é “dominar” as outras criaturas, “cultivar o jardim”; mas é preciso fazê-lo no âmbito da obediência à lei divina e, por conseguinte, no respeito pela imagem recebida, fundamento claro do poder de domínio, concedido em vista do seu aperfeiçoamento»^[11].

Como imagem de Deus, o homem participa na sua Sabedoria e na sua Soberania sobre o mundo^[12]. Precisamente por isso, deve aproximar-se *da Terra com a mesma atitude do Criador*, que não é só de onipotência, mas também de providência amorosa. Como consequência, o homem deve atuar na terra «com santidade e justiça (...), com retidão de espírito» (Sb 9, 3), com sabedoria e amor^[13], «como “dono” e “guardião “inteligente e nobre, não como “explorador” sem nenhum cuidado»^[14]. Desta forma, através do homem, a providência de Deus sobre o mundo torna-se visível e efetiva.

O homem recebe a missão sobre o mundo *para o aperfeiçoar, não para o destruir*. Não para o transformar num caos, «mas numa bela morada onde tudo se respeite»^[15]. Esta capacidade do homem não é um poder absoluto, que só Deus tem, nem muito menos um poder despótico, de «usar e abusar», ou de dispor das coisas conforme o seu capricho^[16].

«É certo que o homem recebeu do próprio Deus o encargo de “dominar” as coisas criadas e de “cultivar o jardim” do mundo, mas esta é uma tarefa que tem de levar a cabo respeitando a imagem divina recebida e, portanto, com inteligência e amor: deve sentir-se responsável pelos dons que Deus lhe concedeu e lhe concede continuamente»^[17].

A sua função neste mundo encontra uma expressão adequada no conceito de *administração*^[18]. O ser humano recebe o presente da natureza visível para o administrar em função da sua própria perfeição e a dos seus semelhantes^[19].

3. O trabalho no plano de Deus

O mandato de lavrar e cuidar a terra realiza-se mediante o *trabalho*. Portanto, este não se impõe ao homem como consequência do pecado original, mas entra no plano de Deus desde o princípio:

«O homem teve de trabalhar desde que foi criado. Não estou a inventar; basta abrir as primeiras páginas da Bíblia Sagrada, onde lemos que – antes de o pecado entrar na humanidade e, com ele, como consequência dessa ofensa, a morte, as penas e as misérias (cf. Rm 5, 12) – Deus formou Adão com o barro da terra e criou para ele e para a sua descendência este mundo

tão belo, “*ut operaretur et custodiret illum*” (Gn 2, 15), para o trabalhar e o conservar.

»Temos, pois, de nos convencer de que o trabalho é uma realidade magnífica, que se nos impõe como lei inexorável a que todos estamos submetidos, de uma ou de outra forma, apesar de alguns pretenderem esquivar-se a ela. Compreendi bem: esta obrigação não surgiu como sequela do pecado original, nem é uma descoberta dos tempos modernos. É um meio necessário que Deus nos confia neste mundo, enchendo os nossos dias e tornando-nos participantes do seu poder criador, para ganharmos o nosso sustento e, simultaneamente, colhermos “o fruto em ordem à vida eterna” (Jo 4, 36): “o homem nasce para trabalhar como as aves nascem para voar” (Jb 5, 7)»^[20].

Quando o homem, «com o trabalho das suas mãos ou com a ajuda dos recursos técnicos, cultiva a terra para que produza frutos e chegue a ser morada digna de toda a família humana»^[21], ao mesmo tempo que procura o próprio sustento e o da sua família, presta um serviço à sociedade; coopera pessoalmente com Deus, para que a sua obra se desenvolva e complete, para que os seus desígnios na história se cumpram, e assim, também se aperfeiçoa a si próprio^[22].

A dimensão social da pessoa humana faz que estejamos necessariamente interligados uns aos outros e que, portanto, precisemos uns dos outros. Em certo sentido, esta realidade é expressão do facto de sermos imagem de Deus, comunidade de pessoas que partilham entre si o sumo Bem. De modo análogo, com o trabalho e o serviço, o homem faz presente o cuidado de Deus por cada pessoa, e recebe também o cuidado de Deus pelo trabalho e serviço dos outros.

4. Ecologia. Senhorio do homem e valor da natureza

O termo «ecologia» (do grego *oikía*: casa) aplica-se, sobretudo, às *relações do homem com a natureza*.

Durante os últimos decénios, os ensinamentos da Igreja sobre a questão ecológica foram muito abundantes^[23]. Sem descer a soluções concretas, que não são da sua competência, oferece importantes orientações, que

constituem um guia imprescindível para as relações da pessoa com o mundo.

A natureza ao serviço da pessoa humana

A natureza tem um valor objetivo, mas não absoluto. O dom da criação foi dado ao homem para o servir, e unido a ele, dar glória a Deus.

Assim, a natureza participa da vocação de serviço que o homem também tem^[24].

«Todas as formas de vida devem ser respeitadas, cuidadas e amadas de verdade, como criação do próprio Deus, que criou tudo o que é “bom”. Mas é precisamente o valor especial da vida humana que nos aconselha, e de facto nos obriga, a examinar cuidadosamente o modo como usamos as outras espécies criadas»^[25]. Por isso, para salvaguardar a natureza, «o problema decisivo – afirma Bento XVI – é a capacidade moral global da sociedade. Se não se respeita o direito à vida e à morte natural, se tornamos artificial a concepção, a gestação e o nascimento do homem, se sacrificamos embriões humanos para a investigação, a consciência comum acaba por perder o conceito de ecologia humana, e com ele, o da ecologia ambiental. É uma contradição pedir às novas gerações o respeito pelo ambiente natural, quando a educação e as leis não as ajudam a respeitarem-se a si próprias»^[26].

A vida dos outros seres tem também um grande valor, mas não se trata de um valor oposto ao da pessoa, pelo contrário, o valor da vida animal e vegetal adquire o seu pleno sentido se a perspetivamos em relação à vida da pessoa humana. Francisco chama a atenção para a evidente incoerência de opor os dois valores:

«Às vezes nota-se uma obsessão por negar toda a preeminência à pessoa humana, e leva-se para a frente uma luta por outras espécies que não desenvolvemos para defender a igual dignidade entre os seres humanos»^[27]. «Não pode ser real um sentimento de íntima união com os outros seres da natureza se, ao mesmo tempo, não há no coração ternura, compaixão e preocupação pelos seres humanos»^[28].

O respeito pela natureza

«A intervenção humana não é *criadora*: encontra já uma natureza material que, como ela, tem a sua origem em Deus Criador, e da qual o homem foi constituído *nobre e sábio guardião*»^[29].

A natureza não é obra do homem, mas de Deus. O seu valor não é o que o homem lhe quiser dar tornando-se ele a sua medida. A natureza está ao seu serviço, mas não ao serviço dos seus caprichos, antes sim da sua perfeição como pessoa, tem uma fisionomia própria e um destino dados previamente por Deus»^[30].

Isto implica que a ação humana sobre o mundo «não deve fazer uso da natureza contra o próprio bem do ser humano, o bem do próximo e o bem das futuras gerações. Por isso há uma dimensão ética no conceito e na prática do desenvolvimento, que deve ser respeitada em todos os casos»^[31].

Em consequência, a lei que deve reger a relação do homem com o mundo não é a *lei da utilidade*, aquela que a razão estabelece levada apenas pelos fins económicos, considerando a natureza unicamente como material disponível.

A necessidade de conversão e o cuidado da natureza

A educação da *responsabilidade ecológica*, quer dizer, da responsabilidade relativamente a si próprio, aos outros e ao ambiente deve ter, portanto, como primeiro objetivo, a conversão, a *mudança interior da pessoa*^[32].

O Papa Francisco lamenta que «alguns cristãos comprometidos e piedosos, sob uma desculpa de realismo e pragmatismo, costumam rir-se das preocupações pelo ambiente. Outros são passivos, não se decidem a mudar de hábitos e tornam-se incoerentes. Faz-lhes falta então uma conversão ecológica, que implica deixar germinar todas as consequências do seu encontro com Jesus Cristo nas relações com o mundo que os rodeia. Viver a vocação de sermos protetores da obra de Deus é parte essencial de uma existência íntegra, não é opcional, nem é um aspeto secundário da experiência cristã»^[33].

O que foi dito acima implica um novo modo de atuar na relação com os outros e com a natureza, a superação das atitudes e estilos de vida conduzidos pelo egoísmo, que são a causa do esgotamento dos recursos naturais^[34]. A proteção do ambiente será considerada eficazmente como uma obrigação moral que compete a cada pessoa e a toda a humanidade. Não será apreciada apenas como uma questão de interesse pela natureza, mas da responsabilidade de cada ser humano perante o bem comum e os desígnios de Deus^[35].

A obrigação de contribuir para o saneamento ambiental afeta todos os seres humanos. «Ainda com maior razão os que creem em Deus Criador – e, portanto, sabem que no mundo existe uma ordem bem definida e orientada para um objetivo – devem sentir-se chamados a interessar-se por este problema. Os cristãos, especialmente, descobrem que a sua tarefa dentro da criação, bem como os seus deveres para com a natureza e o seu Criador, fazem parte da sua fé»^[36].

No campo concreto das relações do homem com o mundo, os cristãos têm também de desempenhar o papel de difundir os valores morais e de contribuir para a educação na consciência ecológica^[37].

Precisamente pelo seu caráter global, a ecologia é um dos âmbitos em que o diálogo dos cristãos com os fiéis doutras religiões é particularmente importante para estabelecer uma boa colaboração com todos^[38].

Bibliografia básica

- Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 21-11-1964, n. 36, 41 e 48; *Gaudium et spes*, n. 34, 36, 37, 57 e 69.
- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 279-314; 337-349; 2415-2418.
- Conselho Pontifício «Justiça e Paz», *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Ed. Principia, 2005, n. 451-487.

Leituras recomendadas

- Francisco, *Laudato si'*.
- Bento XVI, *Caritas in veritate*.
- S. João Paulo II, *Centesimus annus*, n. 37, 38, 40 e 52; *Sollicitudo rei socialis*, n. 26, 29, 30, 34 e 48; *Redemptor hominis*, n. 8, 15 e 16; *Mensagem para o Dia Mundial da Paz de 1990*, 08/12/1989.
- S. Josemaria Escrivá, *Trabalho de Deus*, em *Amigos de Deus*, n. 55-72.
- Tomás Trigo, *Cuidar la Creación. Estudios sobre la encíclica «Laudato si'»*, Eunsa, Pamplona 2016.

NOTAS

- [1] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 307.
- [2] cf. S. João Paulo II, Audiência Geral 17/01/2001, n. 1.
- [3] cf. *Gaudium et spes*, n. 34. «A criação...está chamada a unir-se ao homem para glorificar Deus (cf. Sl 148 e 96)» S. João Paulo II, *Mensagem* 08/12/1989, n. 16). A glória que a natureza rende ao Criador exprime-se de modo admirável no *Cântico dos três jovens* (Dn 3, 52-90).
- [4] *Catecismo da Igreja Católica*, n. 347.
- [5] cf. S. João Paulo II, *Evangelium vitae*, n. 42.
- [6] Ver também Js 22, 19; Os 9, 3; Sal 85, 2; Jr 16, 18; Ez 36, 5.
- [7] cf. S. Paulo VI, *Mensagem* 01/06/1972.
- [8] *Gaudium et spes*, n. 69. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2402-2404. «O meio ambiente é um bem coletivo, património de toda a humanidade e responsabilidade de todos. Quem se apropria de algo é só para o administrar em bem de todos. Se não o fizermos, carregamos sobre a consciência o peso de negar a existência dos outros» (Francisco, *Laudato si'*, n. 95).

[9] S. João Paulo II, *Laborem exercens*, n. 4.

[10] cf. S. João Paulo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 29.

[11] S. João Paulo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 30.

[12] cf. S. João Paulo II, *Evangelium vitae*, n. 42.

[13] cf. S. João Paulo II, Mensagem 08/12/1989, n. 3.

[14] S. João Paulo II, *Redemptor hominis*, n. 15.

[15] S. Paulo VI, Mensagem 01/06/1972.

[16] cf. S. João Paulo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2415.

[17] S. João Paulo II, *Christifideles laici*, n. 43.

[18] cf. S. João Paulo II, Audiência geral 17/01/2001, n. 1-2.

[19] cf. S. João Paulo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 30; LS, n. 68.

[20] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, n. 57; cf. *Gaudium et Spes*, n. 34.

[21] *Gaudium et Spes*, n. 57.

[22] cf. *Gaudium et Spes*, n. 34 e 57.

[23] No seguimento dos ensinamentos de Paulo VI, João Paulo II e Bento XVI, destaca-se a Encíclica de Francisco *Laudato si*, já citada pela sua grande repercussão – não só no ambiente católico –, que despertou interessantes iniciativas em todo o mundo, a favor do cuidado da pessoa humana e do ambiente.

[24] «A interdependência das criaturas é da vontade de Deus... Só existem na dependência umas das outras, para se complementarem mutuamente, ao serviço umas das outras» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 340).

[25] S. João Paulo II, Alocução 18/05/1990, n. 3. Cf. também S. João Paulo II, *Declaração de Veneza*, 10/06/2002, em que se afirma que «o respeito pela criação deriva do respeito à vida e à dignidade humanas».

[26] Bento XVI, *Caritas in veritate*, n. 51.

[27] Francisco, *Laudato si'*, n. 90.

[28] Francisco, *Laudato si'*, n. 91.

[29] Congregação para a Doutrina da fé, Instrução *Libertatis conscientia*, 22/03/1986, n. 34.

[30] cf. S. João Paulo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; S. João Paulo II, Mensagem 8-12-1989; S. João Paulo II, *Centesimus annus*, 1-5-1991, n. 37.

[31] S. João Paulo II, Alocução 18/05/1990, n. 4. A raiz que faz brotar a reação moral perante o impacto que as nossas ações provocam nos outros e no ambiente é – afirma Francisco – «a atitude básica de se auto transcender, rompendo a consciência isolada e a autorreferencialidade» (Francisco, *Laudato si'* n. 208).

[32] S. João Paulo II, Mensagem 08/12/1989, n. 13.

[33] Francisco, *Laudato si'*, n. 217.

[34] cf. S. João Paulo II, *Ecclesia in America*, n. 25.

[35] cf. S. João Paulo II, Alocução 18/05/1990, n. 4. São muitos os chamamentos do Magistério à responsabilidade moral do homem relativamente à ecologia: cf. entre outros lugares, S. João Paulo II, *Centesimus annus*, n. 40; *Evangelium vitae*, n. 42; *Ecclesia in America*, n. 25; Alocução 18/08/1985, n. 2; Mensagem 08/12/1989, n. 15.

[36] S. João Paulo II, Mensagem 08/12/1989, n. 15, citado em Francisco, *Laudato si'*, n. 64.

[37] *Declaração de Veneza*.

[38] cf. S. João Paulo II, *Fides et ratio*, n. 104; S. João Paulo II, Mensagem 08/12/1989, n. 15; Francisco, *Laudato si'*, n. 7.

Tomás Trigo

9. O ser humano criado por Deus como homem e mulher

O ser humano é pessoa por ser humano. A igualdade das pessoas deve exprimir-se no respeito por cada um e pelas coletividades. As discriminações, o racismo e a xenofobia são injustas. O casamento é «conjugalidade» e pressupõe um vínculo de «copropriedade». A Igreja exige que as pessoas que apresentam tendências homossexuais sejam acolhidas com respeito, compaixão e delicadeza.



Sumário:

- Introdução
- 1. Dignidade humana, racismo, xenofobia e discriminação
- 2. Dimensão antropológica da sexualidade
- Bibliografia

Introdução

Só Deus é plenitude; só Ele é por Si próprio. Todos os seres criados dão glória a Deus com a sua existência e isso reflete-se na harmonia e beleza do conjunto. O monte Quilimanjaro, as estepes da Sibéria, o rio Amazonas e o oceano Índico, os recifes de corais da Austrália e a imensidão do cosmos dão glória a Deus. Os seres vivos também dão glória a Deus com o próprio facto da sua vida, por terem movimento, por se desenvolverem, por terem uma inclinação necessária para a sua perfeição própria, desde as formas mais simples de vida até às mais complexas.

O ser humano, no entanto, não é mais um na escala da criação: «De todas as criaturas visíveis só o homem é “capaz de conhecer e amar o seu Criador” (*Gaudium et Spes*, 12, 3); ele é a única criatura da Terra que é querida por Deus por si mesma” (*Gaudium et Spes*, 24, 3)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 356). A diferença que marca a nossa capacidade de sermos origem dos nossos atos é uma diferença radical; não se trata de uma diferença apenas de grau, mas de uma diferença essencial.

A estrutura do ser humano pressupõe uma composição de matéria e espírito, que conforma um mesmo e único sujeito. Deste modo, o ser humano não é uma «justaposição de dois elementos contrapostos», mas a união de dois coprincípios numa só substância, de maneira que «o *corpo* do homem participa na dignidade da “imagem de Deus”: é corpo humano precisamente por ser animado pela alma espiritual, e é a pessoa humana na sua totalidade que está destinada a tornar-se, no Corpo (Místico) de Cristo, templo do Espírito (cf. 1Co 6, 19-20; 15, 44-45)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 364).

Esta realidade ontológica – isto é, da nossa natureza – permite que o ser humano possa conhecer e amar: é por isso que podemos dominar o cosmos, ter consciência de nós próprios, perceber que os outros também são um «eu» único, descobrir Deus, relacionarmo-nos com Ele e amá-lo, escolhendo-O como fim, e orientar a nossa vida para Lhe dar glória, fazendo a sua vontade.

Portanto, «Deus criou tudo para o homem (cf. *Gaudium et Spes*, 12, 1; 24, 3; 39, 1), mas o homem foi criado para servir e amar a Deus e para Lhe oferecer toda a criação»^[1] (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 358). Em resumo, o homem foi criado por Deus como corpo e espírito para Lhe dar

glória, ordenando para Ele, com o seu amor, todas as realidades materiais e espirituais.

1. Dignidade humana, racismo, xenofobia e discriminação

«Porque é à “imagem de Deus”, o indivíduo possui a dignidade de *pessoa*: ele não é somente alguma coisa, é alguém» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 357). Por isso, a relação do ser humano com o cosmos, com as outras pessoas e com Deus é muito particular, e diferente da de todas as outras criaturas visíveis; tem a singularidade de um sujeito que é único e que é capaz de amar livremente. O fim para que foi criado – o amor a Deus e aos outros – explica a grandeza do seu ser e constitui «a razão fundamental da sua dignidade» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 356).

Por sua vez, esta dignidade intrínseca da pessoa humana é o fundamento em que se apoia a radical igualdade de todos em termos do seu ser e da sua liberdade de atuar. «O respeito pela pessoa humana implica o respeito pelos direitos que dimanam da sua dignidade de criatura» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 1930)^[2].

Com efeito: a qualidade de pessoa, de ser *alguém*, é comum a todos os seres humanos, tal como é comum a sua origem, o seu fim e os meios de que dispõem para o atingir. Pelo contrário, as suas qualidades individuais ou sociais, a sua cultura, a sua idade, a sua saúde, etc. não podem fazer mudar, nem a sua qualidade de pessoa nem a dignidade que ela pressupõe: ser embrião humano, criança, jovem ou de maior idade; ter mais ou menos educação, fortuna, um estatuto social determinado; ter saúde ou estar doente; viver num lugar ou noutra ou numa época histórica ou noutra – qualquer destas circunstâncias se dá no sujeito, mas em nada altera a sua condição de ser pessoal^[3]. O ser humano é pessoa por ser humano.

Além disso, o ser humano é um sujeito essencialmente relacional, porque toda a estrutura do seu ser foi «desenhada» para o amor, e o amor pressupõe uma inclinação para uma relação vinculante e positiva com Deus e com outros seres pessoais. Esta realidade constitui mais um fundamento da igualdade da pessoa, que deve exprimir-se no respeito por cada um e no respeito pelas coletividades.

A discriminação, pelo contrário, define-se como a atitude de «selecionar excluindo», ou de dar um tratamento desigual a uma pessoa ou a um grupo por motivos raciais, religiosos, políticos, de sexo, de idade, de condição física ou mental, etc. Quer dizer, trata-se dum tratamento desigual que é injusto, e não apenas de algo «diferencial»^[4]. Tratar de modo diferente o que em si mesmo é igual é tão injusto como tratar de maneira igual realidades diferentes. A discriminação, na sua aceção geral de sentido negativo, nunca tem justificação.

O racismo é uma forma de exaltação duma etnia concreta (de idolatria^[5]), que atribui a uma raça específica qualidades superiores e direitos exclusivos e considera as outras raças essencialmente inferiores, menos dignas e excluídas de determinados direitos. Também pode apresentar só uma forma negativa: a exclusão de alguém ou de algum grupo do respeito e dos direitos devidos a todas as pessoas e a todos os grupos de pessoas (por exemplo, o antissemitismo, o desprezo pelos ciganos...; em última análise, a consideração de qualquer raça como inferior).

A xenofobia consiste no «ódio, repugnância ou hostilidade para com os estrangeiros». Trata-se também duma seleção negativa e excludente (da valorização da dignidade devida a alguém e, neste caso, do reconhecimento de direitos fundamentais). É especialmente grave quando tem como alvo os mais débeis, como por exemplo os imigrantes e os refugiados.

Também são discriminações injustas todas as que eliminam ou limitam o respeito pela vida, por exemplo, arrogando-se o direito de decidir quais são as vidas que valem a pena e as que não valem, ou de acrescentar à pessoa qualquer tipo de exigências para além do próprio facto de ser pessoa (nos casos de deficiência física ou psíquica, de idade ou saúde, etc.). E são igualmente injustas as discriminações que impõem deveres ou diminuem direitos por motivo de qualquer diferença accidental: «Toda a forma de discriminação nos direitos fundamentais da pessoa, quer seja social ou cultural, por motivos de sexo, raça, cor, condição social, língua ou religião, deve ser vencida e eliminada, por ser contrária ao plano divino (*Gaudium et spes*, 29, 2)»^[6].

2. Dimensão antropológica da sexualidade

«O homem e a mulher foram *criados*, quer dizer, foram *queridos por Deus*: em perfeita igualdade enquanto pessoas humanas, por um lado; mas, por outro, no seu respetivo ser de homem e de mulher. “Ser homem”, “ser mulher” é uma realidade boa e querida por Deus [...]. O homem e a mulher são, com uma mesma dignidade, “à imagem de Deus”. No seu “ser homem” e no seu “ser mulher”, refletem a sabedoria e a bondade do Criador» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 369)^[7].

A pessoa tem uma dimensão sexuada que a abarca e configura inteiramente: a pessoa «é» mulher ou «é» varão em todos os aspetos da sua vida: biológica, psíquica e espiritual^[8]. A igualdade radical reside no facto de «ser uma pessoa humana»; a diferença assenta no «modo» de ser pessoa humana. Mulher e varão são «apresentações diferentes» da mesma e única realidade pessoal, orientada para uma comunhão peculiar^[9].

A afirmação da heterossexualidade assenta na aceção da diferença natural entre pessoa feminina e masculina: proclama a sua igualdade como pessoas e reconhece ao mesmo tempo a diferença no modo de serem pessoas. Além disso, sustenta que esta base de igualdade e diferença possibilita uma relação intersubjetiva peculiar, em que cada um dá e recebe; daí resulta um enriquecimento complementar e a possibilidade de se constituírem em princípio comum de geração. A inclinação natural entre varão e mulher no caso das pessoas humanas leva a um tipo específico de amor, o amor conjugal, que pressupõe a doação e a aceitação de cada um precisamente no que os diferencia. O casamento não é uma forma de coabitação legitimada, é «conjugalidade»^[10], ou seja, um vínculo de «copropriedade» de cada um sobre o outro naquilo que ele é, como varão e como mulher, como esposo e esposa, como pai e mãe potencial^[11]. Esta união exclusiva e permanente é, por sua vez, exigida pela dignidade dos filhos que dela podem nascer, e para o seu cuidado e educação.

O tratamento desigual da mulher ou do varão, em função dessa sua condição, atenta obviamente contra a dignidade da pessoa. A diferenciação positiva da mulher (ou do varão) é lícita e legítima quando visa ter em conta uma situação específica ou quando tem como objetivo reparar uma situação ou um desnível injusto em determinadas circunstâncias sociais; e é lícita

porque se tenta justamente equilibrar um desequilíbrio anterior, que era injusto.

Os estudos acerca da diferença de gênero e o seu tratamento progrediram em quantidade e em qualidade, e proporcionam considerações com interesse. Algumas derivações da teoria de gênero apontam para uma radical rutura entre a realidade da natureza e do comportamento com base na diferenciação sexual, sustentando que o sexo, como tal, não existe, mas foi uma criação cultural. Desta perspetiva, não é necessário propor a igualdade entre mulher e varão, porque a diferença (o sexo) não existe como tal; existem simplesmente traços biológicos, mas estes fazem parte da *neutralidade natural do corpo humano* e devem estar ao serviço da liberdade de cada um: outra coisa seria discriminação e artifício. Daí que, ainda deste ponto de vista, a primeira alienação no plano pessoal consista em aceitar a «diferença real» entre mulheres e varões, da qual derivam, como consequências necessárias, a imposição do casamento heterossexual e da família monogâmica. Abolindo-se esta alienação, também se deve eliminar o nexos entre a união mulher-varão e a procriação, a própria maternidade (que castiga a mulher) e as relações que provêm da origem: maternidade e paternidade.

Nesta conceção, as características do corpo estão à livre disposição do que cada um desejar, sendo portanto modificáveis em qualquer altura. Eu sou o que decido ser, em função dos meus desejos: é esta a única variável. Posso ter um corpo com características masculinas e sentir-me mulher, ou homossexual, ou bissexual; posso querer ser transexual, etc. Todas as possibilidades da própria vontade estão abertas e são igualmente legítimas, porque não existe uma realidade objetiva que as limite. Tudo isto contrasta com os ensinamentos da Igreja acerca da estrutura própria do ser humano: a unidade de matéria e espírito, o sentido da corporalidade sexuada, a complementaridade de mulher e varão, a liberdade, o compromisso, o amor conjugal, a realidade acerca da união matrimonial e da família, etc.

Quanto à homossexualidade (masculina ou feminina), é uma atração, exclusiva ou predominante, por pessoas do mesmo sexo. Pode ser fruto de muitas variáveis, entre elas as características psicológicas da pessoa e a sua biografia^[12]. «A Tradição [da Igreja] declarou sempre que “os atos

homossexuais são intrinsecamente desordenados” (CDF, *Persona humana*, 8), pois fecham o ato sexual ao dom da vida».

«Um número não desprezível de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundas. Esta propensão, objetivamente desordenada, constitui, para a maior parte deles, uma provação. Devem ser acolhidos com respeito, compaixão e delicadeza. Evitar-se-á, em relação a eles, qualquer sinal de discriminação injusta. Estas pessoas são chamadas a realizar na sua vida a vontade de Deus, e, se são cristãs, a unir ao sacrifício da Cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 2358).

A exortação apostólica *Amoris laetitia* sublinha o amor incondicional de Cristo por todas as pessoas sem exceção, e reitera que «toda a pessoa, independentemente da sua tendência sexual, há de ser respeitada na sua dignidade e acolhida com respeito, procurando evitar “qualquer sinal de discriminação injusta” (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 2358; cf. *Relação final*, 2015, 76) e particularmente qualquer forma de agressão e violência» (Francisco, *Amoris laetitia*, n. 250). Além disso, pede-se também, especificamente às famílias, que procurem «assegurar um acompanhamento respeitador [destas pessoas], a fim de que os que manifestam uma tendência homossexual possam contar com a ajuda necessária para compreender e realizar plenamente a vontade de Deus na sua vida» (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 277).

Além disto, a Igreja recorda que «as pessoas homossexuais são chamadas à castidade. Pelas virtudes do autodomínio, educadoras da liberdade interior, e, às vezes, pelo apoio duma amizade desinteressada, pela oração e pela graça sacramental, podem e devem aproximar-se, gradual e resolutamente, da perfeição cristã» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 2359); ou seja, são abrangidas pelo chamamento à castidade a que todos os cristãos estão convidados.

Relativamente à pretensa equiparação destas uniões com o casamento, a doutrina da Igreja recorda que «não existe nenhum fundamento para assimilar ou estabelecer analogias, nem sequer remotas, entre as uniões homossexuais e o desígnio de Deus sobre o casamento e a família» (Francisco, *Amoris laetitia*, n. 251). Não se trata duma proibição da Igreja

ou da imposição duma medida de castigo. Trata-se de fazer notar que essas uniões não podem equiparar-se à união conjugal nem é justo atribuir-lhes os mesmos efeitos, porque, neste caso, não existe a conjugalidade (que pressupõe a relação diferencial dos sexos) nem as duas pessoas que convivem podem constituir-se em princípio de geração.

Bibliografia

– *Catecismo da Igreja Católica*, n. 356-373; 1930; 2113; 2357-2359.

NOTAS

[1] O texto deste ponto do *Catecismo* continua com esta expressiva citação de S. João Crisóstomo: «Qual é, pois, o ser que vem à existência rodeado de semelhante consideração? É o homem, grande e admirável figura viva, mais precioso aos olhos de Deus do que toda a criação; é o homem, para quem existem o céu e a Terra e o mar e a totalidade da criação, e Deus deu tanta importância à sua salvação que não perdoou o seu Filho único por ele» (S. João Crisóstomo, *Sermones in Genesim*, 2,1: PG 54, 587d-588a).

[2] «Estes direitos são anteriores à sociedade e impõem-se a ela. Estão na base da legitimidade moral de qualquer autoridade: desprezando-os ou recusando reconhecê-los na sua legislação positiva, uma sociedade atenta contra a sua própria legitimidade moral» (cf. *Pacem in Terris*, 65)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 1930).

[3] «Maravilhosa visão que nos faz contemplar o género humano na unidade da sua origem em Deus (...); na unidade da sua natureza, em todos igualmente integrante dum corpo material e duma alma espiritual; na unidade do seu fim imediato e da sua missão no mundo; na unidade da sua habitação, a Terra, de cujos bens todos os homens, por direito natural, podem servir-se para sustentar e desenvolver a vida; na unidade do seu fim sobrenatural, Deus, para o qual todos devem tender; na unidade dos meios para atingir este fim; (...) na unidade da Redenção, para todos levada a cabo

por Cristo (Pio XII, *Summi Pontificatus*, n. 3; cf. Concílio Vaticano II, *Nostra aetate*, n. 1)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 360).

[4] É lícito considerar de modo diferente o que é diferente; neste sentido, pode-se falar dum «tratamento diferencial positivo» quando o bem comum exige ou aconselha que se proteja ou se favoreça especialmente um grupo determinado, devido à sua debilidade (idade, saúde...), por ter necessidades particulares (imigrantes, etc.), ou pelo bem que determinada instituição representa para o bem comum (é o caso, por exemplo, do casamento e da família, que são alvo de deduções fiscais, de baixa por maternidade, etc.). No âmbito jurídico, este tipo de proteção especial denomina-se *favor iuris*, o favor do direito, e não só não é injusta, mas tem por base a justiça, que ordena «dar a cada um o que é seu», e portanto deve estar atenta às características diferenciais das relações intersubjetivas existentes na sociedade.

[5] «A idolatria não diz respeito apenas aos falsos cultos do paganismo, mas é uma tentação constante para a fé. A idolatria consiste em divinizar o que não é Deus. Há idolatria sempre que o homem honra e reverencia uma criatura dando-lhe o lugar de Deus, quer se trate de deuses ou de demónios (é o caso, por exemplo, do satanismo), do poder, do prazer, da raça, dos antepassados, do Estado, do dinheiro, etc.» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 2113).

[6] Ao mesmo tempo, devemos aceitar – e amar – os outros com as suas diferenças e com a sua liberdade. E devemos amá-los assim, mesmo que tenham opiniões ou juízos opostos aos nossos, mesmo que estejam enganados... mesmo que atuem mal; se não houver lesão a terceiros, podemos advertir os outros do mal que fazem, mas não podemos impor-lhes o bem que deviam fazer. Esta tolerância não é relativismo, não significa admitir que todos os juízos e comportamentos valem o mesmo porque a verdade e o bem como tais não existem. Pelo contrário, esta tolerância fundamenta-se no respeito pela liberdade de cada pessoa (e dos grupos de pessoas) e exige ao mesmo tempo o empenho em difundir a verdade e o bem. Mantemos os nossos juízos acerca dos atos, mas respeitamos a liberdade da pessoa.

[7] «Deus não é, de modo algum, imagem do homem. Não é nem homem nem mulher. Deus é puro espírito, no qual não há lugar para diferença de sexos. Mas as “perfeições” do homem e da mulher refletem qualquer coisa da infinita perfeição de Deus: as dum mãe (cf. Is 49, 14-15; 66, 13; Sl 131, 2-3) e as dum pai e esposo (cf. Os 11, 1-4; Jr 3, 4-19)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 370).

[8] Na pessoa humana, o sexo não reside apenas na genitalidade, nem é só um impulso programado e necessário para a reprodução da espécie, como acontece nos outros seres vivos.

[9] «O corpo, que exprime a feminilidade “para” a masculinidade, e vice-versa, manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas» (S. João Paulo II, Audiência geral, 09/01/1980, n. 4).

[10] A palavra «conjugalidade» provém do verbo latino «*coniugare*», que significa unir.

[11] S. João Paulo II, comentando o texto da criação do varão e da mulher em Gn 2, 24, diz: «O corpo, que através da própria masculinidade ou feminilidade ajuda os dois, desde o princípio, (...) a encontrarem-se em comunhão de pessoas, converte-se de modo especial no elemento constitutivo da sua união quando se tornam marido e mulher» (S. João Paulo II, Audiência geral, 09/01/1980, n. 4).

[12] «Reveste formas muito variáveis ao longo dos séculos e das culturas. A sua génese psíquica continua, em grande parte, por explicar» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 2357).

Juan Ignacio Bañares

10. O pecado e a misericórdia de Deus

A perda do sentido do pecado levou à perda da necessidade da salvação, e daí ao esquecimento de Deus por indiferença. No entanto, o triunfo de Cristo é expressão da sua misericórdia para com o homem, expressão de que «o amor é mais forte do que o pecado». A misericórdia é a lei fundamental que habita no coração de cada pessoa quando olha para o irmão que encontra no caminho da vida.



Sumário:

- 1. O mistério da misericórdia
- 2. O pecado compreende-se a partir da misericórdia
- 3. O pecado original: uma verdade essencial da fé
- 4. Consequências do pecado original para a humanidade
- 5. A vida como combate

- 6. A ternura de Deus: pecado, salvação, misericórdia
- Bibliografia

1. O mistério da misericórdia

Ao lado dos grandes sucessos da nossa civilização, o panorama do mundo contemporâneo apresenta também sombras e vacilações nem sempre superficiais. Porque «os desequilíbrios de que o mundo moderno sofre estão unidos a esse outro desequilíbrio fundamental que tem as suas raízes no coração humano»^[1].

A pessoa humana como criatura sente muitas limitações. Quando se percebe a impossibilidade de dar resposta ao mal, ao sofrimento e à injustiça, em muitas atitudes não surge a súplica ao Deus misericordioso, mas uma espécie de acusação, fruto da indignação. As experiências do mal e do sofrimento convertem-se assim numa via justificativa para se afastar de Deus, pondo em questão a sua bondade misericordiosa. Alguns, inclusivamente, chegam a ver o sofrimento como um castigo divino que cai sobre o pecador, deformando ainda mais a misericórdia de Deus.

Completa-se assim um círculo vicioso. Com palavras de S. João Paulo II «o centro do drama vivido pelo homem contemporâneo é o eclipse do sentido de Deus e do homem»^[2]. Parece que Deus não é relevante e não é relevante porque não pode solucionar os nossos problemas. Por um lado, não vemos claramente que precisamos de uma salvação, e por outro lado, a salvação que a Igreja de Jesus Cristo oferece não parece pertinente.

A consequência final deste eclipse de Deus é a rejeição social da necessidade de recorrer ao perdão e à misericórdia de Deus. Desta forma, a perda do sentido do pecado levou à perda da necessidade de salvação, e daí ao esquecimento de Deus por indiferença.

Por isso, quanto mais a consciência humana, sucumbindo à secularização, perde o sentido da palavra misericórdia, tanto mais a Igreja sente o direito e o dever imperativos de pregar o Deus da misericórdia. O mistério da fé cristã parece encontrar a sua síntese nesta palavra. A missão evangelizadora é o anúncio, a proclamação, de que em Cristo crucificado,

morto e ressuscitado se realiza a plena e autêntica libertação do mal, do pecado e da morte^[3].

Jesus Cristo é o rosto da misericórdia do Pai. «É como se Cristo tivesse querido revelar que o limite imposto ao mal, cujo causador e vítima é o homem, é em última análise, a Divina Misericórdia»^[4].

O triunfo de Cristo é expressão da sua misericórdia para com o homem, expressão de que «o amor é mais forte do que o pecado», «mais forte do que a morte e do que todo o mal»^[5]. O mundo só alcançará a paz sobre a guerra, a violência, quando invocar a misericórdia: «*Jesus, confio em Ti*»^[6].

Não é fácil responder à evidência do mal no mundo. Talvez porque o mal não é um problema mas um mistério. Um mistério em que estamos implicados pessoalmente. Um mistério que não se resolve teoricamente, mas com atitudes vitais ou existenciais.

Temos sempre necessidade de contemplar o mistério da misericórdia: a relação entre o sofrimento, a injustiça, o pecado, os homens e Deus. Porque, como afirma o Papa Francisco^[7], a misericórdia é a lei fundamental que habita no coração de cada pessoa quando olha para o irmão que encontra no caminho da vida. Misericórdia é a palavra que revela o mistério da Santíssima Trindade. Misericórdia é o ato último e supremo com que Deus vem ao nosso encontro. E, portanto, misericórdia é a via que une Deus e o homem.

Na vida da Igreja, a misericórdia é uma realidade permanente. Mas há momentos em que estamos chamados a fixar o olhar na misericórdia de uma forma mais intensa.

2. O pecado compreende-se a partir da misericórdia

«Deus é infinitamente bom e todas as suas obras são boas. No entanto, ninguém escapa à experiência do sofrimento, dos males da natureza – que aparecem como ligados aos limites próprios das criaturas –, e sobretudo à questão do mal moral» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 385). «O pecado está presente na história do homem. Seria inútil tentar ignorá-lo ou dar

outros nomes a esta obscura realidade» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 386). Mas de onde vem o mal, especialmente o pecado?

Para responder a esta pergunta devemos fixar-nos no mistério de Deus, porque o pecado só se pode entender a partir do Deus de misericórdia de Jesus Cristo. «"O mistério da iniquidade" (2Tes 2, 7) só se esclarece à luz do «mistério da piedade» (1Tim 3, 16). A revelação do amor divino em Cristo manifestou, ao mesmo tempo, a extensão do mal e a superabundância da graça (cf. Rm 5, 20). Devemos, portanto abordar a questão da origem do mal, fixando o olhar da nossa fé n'Aquele que é o seu único vencedor (cf. Lc 11, 21-22; Jo 16, 11; 1 Jo 3, 8)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 385). Como afirma Pascal nos seus *Pensamentos*, o conhecimento de Deus sem o conhecimento da necessidade da nossa redenção é enganador, como também o é reconhecer a nossa miséria sem conhecer o Redentor^[8].

A partir deste *vínculo profundo do homem com Deus* podemos compreender que o pecado é um abuso da liberdade que Deus dá às pessoas criadas para que possam amá-lo e amarem-se mutuamente (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 386).

Para esclarecer a realidade do pecado a luz da Revelação divina fala-nos particularmente do pecado original. Mas o ponto de partida para o compreender é a mensagem da misericórdia divina revelada por Jesus.

3. O pecado original: uma verdade essencial da fé

«A doutrina do pecado original é, por assim dizer, «o reverso da Boa-Nova de que Jesus é o Salvador de todos os homens, de que todos têm necessidade de salvação e de que a salvação é oferecida a todos, graças a Cristo».

«A narrativa da queda (Gn 3) utiliza uma linguagem metafórica, mas afirma um acontecimento primordial, um facto que teve lugar *no princípio da história do homem* (cf. GS 13, 1). A Revelação dá-nos uma certeza de fé de que toda a história humana está marcada pela falta original, livremente cometida pelos nossos primeiros pais (cf. Concílio de Trento: DS 1513; Pio XII, *Humani generis: ibid.*, 3897; S. Paulo VI, discurso 11/07/1966)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 388-389).

«Por trás da opção de desobediência dos nossos primeiros pais, há uma voz sedutora, oposta a Deus (cf. Gn 3, 1-5), a qual, por inveja, os faz cair na morte (cf. Sb. 2, 24). A Escritura e a Tradição da Igreja veem neste ser um anjo decaído, chamado Satanás ou Diabo (cf. Jo 8, 44; Ap 12, 9). Segundo o ensinamento da Igreja, ele foi primeiro um anjo bom, criado por Deus» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 391).

«Tentado pelo Diabo, o homem deixou morrer no coração a confiança no seu Criador (cf. Gn 3, 1-11). Abusando da liberdade, *desobedeceu* ao mandamento de Deus. Nisto consistiu o primeiro pecado do homem (cf. Rm 5, 19). Dali em diante, todo o pecado será uma desobediência a Deus e uma falta de confiança na sua bondade» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 397).

«A Escritura refere as consequências dramáticas desta primeira desobediência: Adão e Eva perdem imediatamente a graça da santidade original (cf. Rm 3, 23). Têm medo daquele Deus (cf. Gn 3, 9-10) de quem se fizeram uma falsa imagem: a dum Deus ciumento das suas prerrogativas (cf. Gn 3, 5)» (*Catecismo da Igreja Católica* n. 399).

Como consequência, «a harmonia em que viviam, graças à justiça original, ficou destruída; o domínio das faculdades espirituais da alma sobre o corpo ficou abalado (cf. Gn 3, 7); a união do homem e da mulher ficou sujeita a tensões (cf. Gn 3, 11-13); as suas relações serão marcadas pela concupiscência e o domínio (cf. Gn 3, 16)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 400).

Também se desfez a harmonia com a Criação; «a Criação visível tornou-se para o homem estranha e hostil (cf. Gn 3, 17,19). Por causa do homem, a Criação ficou sujeita «à servidão da corrupção» (Rm 8, 20). Enfim, vai concretizar-se a consequência explicitamente anunciada para o caso da desobediência (cf. Gn 2, 17): o homem «voltará ao pó de que foi formado» (Gn 3, 19). *A morte faz a sua entrada na história da humanidade* (cf. Rm 5, 12)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 400).

«A partir deste primeiro pecado, uma verdadeira «invasão» de pecados inunda o mundo: o fratricídio cometido por Caim na pessoa de Abel (cf. Gn 4, 3-15); a corrupção universal como consequência do pecado (cf. Gn 6, 5.12; Rm 1, 18-32). Na história de Israel, o pecado manifesta-se com

frequência, sobretudo como uma infidelidade ao Deus da aliança e como transgressão da lei de Moisés. Mesmo depois da redenção de Cristo, entre os cristãos o pecado manifesta-se de muitas maneiras (cf. 1Co 1-6; Ap 2-3)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 401).

4. Consequências do pecado original para a humanidade

A existência humana mostra a evidência do pecado na nossa vida, ao lado da realidade de que o pecado não é fruto de sermos maus por natureza, mas que procede da escolha livre do mal. Portanto, o mal humano não pertence à estrutura humana, não provém nem da natureza social do homem nem da sua materialidade, nem também obviamente de Deus ou dum destino inamovível. O realismo cristão põe o homem perante a sua própria responsabilidade: pode fazer o mal como fruto da sua liberdade, e o responsável não é senão ele próprio (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 387).

«O que a Revelação divina nos ensina coincide com a própria experiência. Pois o homem, ao examinar o seu coração, descobre-se também inclinado para o mal e imerso em muitos males que não podem proceder do seu Criador, que é bom. Negando-se com frequência a reconhecer Deus como seu princípio, rompeu também a ordem devida relativamente ao seu fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação relativamente a si próprio, com todos os outros homens e com todas as coisas criadas» (GS 13, 1).

Ao longo da história, a Igreja formulou o dogma do pecado original em contraste com o otimismo exagerado e com o pessimismo existencial (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 406). Perante Pelágio, que afirmava que o homem pode realizar o bem só com as suas forças naturais, e que a graça é uma mera ajuda externa, minimizando assim quer o alcance do pecado de Adão como a redenção de Cristo, o Concílio de Cartago (418), seguindo Santo Agostinho, ensinou a prioridade absoluta da graça, pois o homem ficou danificado depois do pecado (cf. DH 223.227; cf. também o Concílio II de Orange, no ano 529: DH 371-372). Perante Lutero, que sustentava que depois do pecado o homem está essencialmente corrompido na sua natureza, que a sua liberdade fica anulada e que em tudo o que faz há pecado, o Concílio de Trento (1546) afirmou a relevância ontológica do

batismo, que apaga o pecado original; embora permaneçam as suas sequelas – entre elas a concupiscência, que não se deve identificar, como fazia Lutero, com o próprio pecado –, o homem é livre nos seus atos e pode merecer com obras boas, sustentadas pela graça (cf. DH 1511-1515).

No fundo da posição luterana, e também de algumas interpretações recentes de Gn 3, há uma falha na adequada compreensão da relação entre: 1) natureza e história, 2) o plano psicológico-existencial e o plano ontológico, 3) o individual e o coletivo.

1) Embora haja alguns elementos de caráter mítico no Génesis (entendido o conceito de “mito” no seu melhor sentido, quer dizer, como palavra-narração que dá origem e que portanto está no fundamento da história posterior), é um erro interpretar o relato da queda como uma explicação simbólica da condição pecadora humana original. Esta interpretação converte um facto histórico em natureza, mitificando-o e fazendo-o inevitável: paradoxalmente, o sentido de culpa que leva a reconhecer-se “naturalmente” pecador conduziria a mitigar ou a eliminar a responsabilidade pessoal no pecado, pois o homem não poderia evitar aquilo para que tende espontaneamente. O correto é, antes, afirmar que a condição pecadora pertence à historicidade do homem, e não à sua natureza original.

2) Ao terem ficado algumas sequelas do pecado depois do batismo, o cristão pode experimentar com força a tendência para o mal, sentindo-se profundamente pecador, como acontece na vida dos santos. No entanto, esta perspectiva existencial não é a única, e também não é a fundamental, pois o batismo apaga realmente o pecado original e faz-nos filhos de Deus (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 405). Ontologicamente, o cristão em graça é justo perante Deus. Lutero radicalizou a perspectiva existencial, entendendo toda a realidade a partir dela, que ficava assim ontologicamente marcada pelo pecado.

3) O terceiro ponto leva à transmissão do pecado original, «um mistério que nós não podemos compreender plenamente» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 404). A Bíblia ensina que os nossos primeiros pais transmitiram o pecado a toda a humanidade. Os capítulos seguintes do Génesis (cf. Gn 4-11; cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 401) narram a

progressiva corrupção do género humano. Estabelecendo um paralelismo entre Adão e Cristo, S. Paulo afirma: «Como pela desobediência dum só homem todos foram constituídos pecadores, assim também pela obediência dum só [Cristo] todos serão constituídos justos» (Rm 5, 19). Este paralelismo ajuda a compreender corretamente a interpretação que se costuma dar do termo *adamáh* como um singular coletivo: como Cristo é um só e ao mesmo tempo cabeça da Igreja, assim Adão é um só e, ao mesmo tempo, cabeça da humanidade^[9]. “Em virtude desta «unidade do género humano», todos os homens estão implicados no pecado de Adão, do mesmo modo que todos estão implicados na justificação de Cristo» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 404).

A Igreja entende de modo analógico o pecado original dos primeiros pais e o pecado original herdado pela humanidade. «Adão e Eva cometeram um pecado pessoal, mas este pecado (...) vai ser transmitido a toda a humanidade por propagação, quer dizer, pela transmissão duma natureza humana privada de santidade e justiça originais. E é por isso que o pecado original se chama «pecado» por analogia: é um pecado «contraído» e não «cometido»; um estado, não um ato» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 404). Assim «embora próprio de cada um, o pecado original não tem, em qualquer descendente de Adão, carácter de falta pessoal» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 405)^[10].

Para algumas pessoas é difícil aceitar a ideia dum pecado herdado^[11], sobretudo se se tem uma visão individualista da pessoa e da liberdade. Que tive eu a ver com o pecado de Adão? Porque hei-de pagar as consequências do pecado de outros? Estas perguntas refletem uma ausência do sentido da solidariedade real que existe entre todos os homens enquanto criados por Deus. Paradoxalmente, esta ausência pode entender-se como uma manifestação do pecado transmitido a cada um. Quer dizer, o pecado original ofusca a compreensão da profunda fraternidade do género humano que torna possível a sua transmissão.

Perante as lamentáveis consequências do pecado e da sua difusão universal podemos perguntar-nos: «*Mas, porque Deus não impediu o pecado do primeiro homem?*» S. Leão Magno responde: «A graça inefável de Cristo deu-nos bens superiores aos que a inveja do demónio nos tinha

tirado» (Serm. 73, 4). E S. Tomás de Aquino: «Nada se opõe a que a natureza humana tenha sido destinada a um fim mais alto depois do pecado. Efetivamente, Deus permite que os males aconteçam, para deles tirar um bem maior. Daí a palavra de S. Paulo: “onde abundou o pecado, superabundou a graça” (Rm 5, 20). E o cântico do *Exultet*: “Ó feliz culpa, que mereceu tão grande Redentor!”» (S.Th. III, 1,3, 1d 3) (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 412).

5. A vida como combate

Este olhar para o pecado a partir da Redenção de Cristo proporciona um realismo lúcido sobre a situação do homem e o seu agir no mundo. O cristão deve ser consciente quer da grandeza de ser filho de Deus como de ser pecador. Este realismo:

a) Previne tanto contra um otimismo ingénuo como contra um pessimismo sem esperança e «proporciona uma visão de lúcido discernimento sobre a situação do homem e da sua ação neste mundo (...). Ignorar que o homem tem uma natureza ferida, inclinada ao mal, dá lugar a graves erros no domínio da educação, da política, da ação social e da ética» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 407).

b) Dá uma confiança serena em Deus, Criador e Pai misericordioso, que não abandona a sua criatura, perdoa sempre e conduz tudo para o bem, mesmo no meio de adversidades. «...Repete: «*omnia in bonum!*», tudo o que sucede, tudo o que me sucede, é para meu bem... Portanto (esta é a conclusão acertada) aceita isso, que te parece tão custoso, como uma doce realidade»^[12].

c) Suscita uma atitude de profunda humildade, que leva a reconhecer, sem estranheza, os próprios pecados e a arrepender-se por serem uma ofensa a Deus e não tanto pelo que supõem de defeito pessoal.

d) Ajuda a distinguir o que é próprio da natureza humana enquanto tal do que é consequência da ferida do pecado na natureza humana. Depois do pecado, nem tudo o que sentimos como espontâneo é bom. Portanto, a vida humana tem o carácter dum combate: é preciso combater para nos portarmos de modo humano e cristão (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n.

409). «A tradição da Igreja sempre se referiu aos cristãos como *militēs Christi*, soldados de Cristo; soldados que dão serenidade aos outros enquanto combatem continuamente contra as suas próprias más inclinações»^[13]. O cristão que se esforça por evitar o pecado não perde nada do que torna a vida boa e bela. Perante a ideia de que é necessário que o homem faça o mal para experimentar a sua liberdade autónoma, pois no fundo uma vida sem pecado seria aborrecida, levanta-se a figura de Maria, concebida imaculada, que mostra que uma vida completamente entregue a Deus, longe de produzir fastio, se converte numa aventura cheia de luz e de infinitas surpresas^[14].

6. A ternura de Deus: pecado, salvação, misericórdia

Perante a realidade do pecado, levanta-se imponente a misericórdia de Deus. Jesus Cristo é o rosto desta misericórdia, como podemos ver na sua atitude perante os pecadores («não vim chamar os justos mas os pecadores») como Zaqueu, o paralítico, a mulher adúltera, a samaritana, Maria Madalena, o bom ladrão, Pedro, e uma infinidade de personagens.

Mostra-se duma forma especialmente relevante nas parábolas da misericórdia como a do filho pródigo, que na realidade levam à sua plenitude todos os ensinamentos do Antigo Testamento sobre o Deus «compassivo e misericordioso, lento para a cólera e rico em misericórdia e fidelidade» (Ex 34, 6). Os Salmos referem-no uma e outra vez: o Senhor é «compassivo e misericordioso, lento para a cólera e rico em misericórdia e fidelidade» (Sl 86, 15); «compassivo e misericordioso, lento para a ira e rico em misericórdia» (Sl 103, 8); «clemente e justo, o nosso Deus é compassivo» (Sl 116, 5); «clemente e compassivo, lento para a ira e rico em misericórdia» (Sl 145, 8).

Na Paixão de Jesus toda a sujidade do mundo entra em contacto com o imensamente Puro, com o filho de Deus^[15]. Se o habitual é que o que é impuro contagie e contamine com o contacto o que é puro, aqui temos o contrário: onde o mundo, com toda a sua injustiça e com as suas crueldades que o contaminam, entra em contacto com o imensamente Puro, a sujidade do mundo é realmente absorvida, anulada, transformada mediante o amor infinito.

A realidade do mal, da injustiça que deteriora o mundo e ao mesmo tempo contamina a imagem de Deus, é uma realidade que existe, e por nossa culpa. Não pode ser simplesmente ignorada, tem de ser eliminada. Ora bem, não é que um Deus cruel exija algo infinito. É precisamente o contrário: o próprio Deus põe-se como lugar de reconciliação e, no seu Filho, toma o sofrimento sobre si. O próprio Deus introduz no mundo como dom a sua infinita pureza. O próprio Deus «bebe o cálice» de tudo o que é terrível, e restabelece assim o direito mediante a grandeza do seu amor que, através do sofrimento, transforma a escuridão.

Jesus na Paixão clama ao Pai com toda a sua força. De alguma forma «todas as desolações da humanidade de todos os tempos, escrava do pecado e da morte; todos os pedidos e intercessões da história da salvação estão contidos neste brado do Verbo Encarnado. E o Pai tudo acolhe. Para além de toda a esperança, tudo atende, ao ressuscitar o seu Filho»^[16]. Este sofrimento concentra a miséria, o pecado, a morte dos homens, todo o mal da história. E supera-o, redime-o, salva-o.

A Cruz é a última palavra de amor de Cristo por nós. Mas não é a última palavra do Deus da aliança. Esta última palavra será pronunciada na alvorada do Domingo: «Ressuscitou»^[17]. Deus ressuscita o seu Filho Jesus Cristo, e em Cristo doa-nos a vida cristã para sempre.

Bibliografia

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 374-421.
- S. João Paulo II, *Creo em Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, 219 ss.
- Francisco, *Misericordiae Vultus*.

NOTAS

[1] Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 10.

[2] S. João Paulo II, *Evangelium vitae*, n. 21.

[3] cf. S. João Paulo II, *Redemptoris missio*, n. 44.

[4] S. João Paulo II, *Memoria e identidade*, Bertrand Ed. Lisboa, 2005.

[5] Estas expressões aparecem em repetidas ocasiões em S. João Paulo II, *Dives in Misericordia*.

[6] Sta. Faustina, *Diário da Divina Misericórdia na minha alma*, n. 47, 309, 327, 949.

[7] cf. Francisco, *Misericordiae Vultus*, n. 2.

[8] Blaise Pascal, *Pensamentos*, n. 556 (Ed. Brunschvicg) e n. 449 (Ed. Lafuma).

[9] Esta é a razão principal pela qual a Igreja sempre leu o relato da queda numa ótica de monogenismo (proveniência do género humano a partir dum só par. A hipótese contrária, o poligenismo, pareceu impor-se como dado científico (e inclusivamente exegético) durante uns anos, mas hoje em dia a nível científico considera-se mais plausível a descendência biológica dum só par (monofiletismo). Do ponto de vista da fé, o poligenismo é problemático, pois não se vê como se possa conciliar com a Revelação sobre o pecado original (cf. Pio XII, *Humani Generis*, DH 3897), embora se trate duma questão sobre a qual ainda é preciso investigar e refletir.

[10] Neste sentido, distinguiu-se tradicionalmente entre o pecado original *originante* (o pecado pessoal cometido pelos nossos primeiros pais) e o pecado original *originado* (o estado de pecado em que os seus descendentes nascem).

[11] cf. S. João Paulo II, Audiência geral, 24/09/1986, n. 1.

[12] S. Josemaria, *Sulco*, n. 127; cf. Rm 8, 28.

[13] S. Josemaria, *Cristo que passa*, 74

[14] cf. Bento XVI, *Homilia*, 08/12/2005.

[15] Este comentário sobre a pureza de Cristo e a sujidade do pecado encontra-se em Bento XVI, *Jesús de Nazaret*, vol II, Encuentro, Madrid 2011, p. 269-270

[16] *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2602.3

[17] cf. S. João Paulo II, *Dives in Misericordia*, n. 7.

Pablo Martí del Moral

11. O testemunho evangélico

Jesus enviou os apóstolos ao mundo inteiro para «pregar o Evangelho a toda a criatura». O conteúdo desse Evangelho é o que Jesus disse e fez na sua vida terrena. Os quatro relatos de Mateus, Marcos, Lucas e João são resultado de um longo processo de composição. Os Evangelhos não são livros que apresentem Jesus como uma figura do passado; são a palavra de hoje, em que Jesus está sempre vivo.



Sumário:

- Introdução
- 1. Composição e autenticidade dos evangelhos
- 2. Fiabilidade histórica
- 3. A imagem de Cristo segundo os evangelhos
- Bibliografia e Leituras

Introdução

O testemunho escrito mais antigo da palavra «evangelho», no sentido cristão, está em S. Paulo, embora o seu uso seja anterior. O apóstolo usa esta palavra vinte anos após a morte do Senhor sem ter de a explicar (1Ts 1, 5; 2, 4; Gl 2, 5.14; 1Cor 4, 15; Rm 10, 16). Na boca de Jesus, a palavra «evangelho» é frequentemente acompanhada por um complemento: «evangelho do Reino de Deus».

Na Antiguidade – em Homero e em Plutarco –, a palavra «evangelho» era usada para designar a recompensa dada ao portador da notícia de uma vitória, ou ao sacrifício de ação de graças oferecido aos deuses por essa boa notícia. Os romanos chamaram «evangelhos» ao conjunto de benefícios que Augusto tinha trazido à humanidade, como atesta uma inscrição referida ao imperador: «O dia do nascimento do deus marcou o início das boas novas para o mundo».

No entanto, na tradução grega do Antigo Testamento (Septuaginta), o verbo *euaggelizô*, dar uma boa notícia, estava relacionado com o anúncio da vinda dos tempos messiânicos, em que Deus salvaria o seu povo: «Eu estou aqui, como brisa suave sobre os montes, como os pés daquele que *anuncia a boa nova* de um anúncio de paz, como aquele que *traz a boa notícia* de coisas boas, porque farei ouvir a tua salvação, dizendo a Sião: “O teu Deus reinará!”» (Is 52, 7-8 [LXX]; ver também Is 61, 1-2; Sl 96, 2.10).

No Novo Testamento, esse mensageiro ou arauto que proclama a realeza do Senhor e inaugura os tempos messiânicos com a sua palavra é Jesus.

1. Composição e autenticidade dos Evangelhos

Os Evangelhos dizem-nos que «depois de João ter sido preso, Jesus veio para a Galileia pregar o Evangelho de Deus» (Mc 1, 14). Esta boa notícia é que, com Jesus, o Reino de Deus se torna presente. Jesus não é apenas o mensageiro dessa boa notícia; a mensagem refere-se a Ele próprio. Após a ressurreição, Jesus enviou os apóstolos ao mundo inteiro para «pregar o Evangelho a toda a criatura» (Mc 16, 15). O conteúdo desse Evangelho era o que Jesus tinha dito e feito na sua vida terrena, a sua paixão, morte e

ressurreição, mostrando que as promessas do Antigo Testamento tinham sido nele plenamente cumpridas.

Esta missão apostólica deu origem aos «evangelhos», assim chamados porque contêm por escrito o Evangelho pregado. Chegaram até nós quatro testemunhos de um único Evangelho: os de Mateus, de Marcos, de Lucas e de João. Estes quatro relatos são o resultado de um longo processo de composição, normalmente dividido em três etapas:

1) A vida e os ensinamentos de Jesus na Palestina durante as três primeiras décadas da nossa era. Ao longo destes anos, os seus discípulos foram ouvintes e testemunhas dos sinais e milagres realizados pelo seu Mestre. Além disso, foram enviados por Ele a pregar a sua mensagem, o que implicava aprender o que iriam transmitir. É um período em que a memória desempenha um papel muito importante.

2) Após a morte e ressurreição de Jesus, inicia-se a tradição oral. Nessa altura, os apóstolos pregaram o que o Senhor tinha dito e feito, à luz da compreensão mais profunda dos acontecimentos vividos e da assistência do Espírito da verdade (Jo 16, 13). É um período de 30 a 40 anos, durante o qual a tradição relativa a Jesus se espalhou oralmente da Palestina e chegou a muito outros lugares do Império Romano. Nestas décadas, as tradições sobre Jesus iam certamente sendo fixadas em textos escritos (ensinamentos e frases de Jesus, relatos dos milagres realizados, relato da sua Paixão e morte, etc.) e iam sendo adaptadas às necessidades dos ouvintes através da pregação, da catequese e das celebrações litúrgicas.

3) Desde os finais da década de 60 – altura em que começam a desaparecer muitos dos que tinham sido testemunhas diretas da vida e obra de Jesus, e o Templo de Jerusalém é destruído – até ao final do século I, os evangelistas escreveram, em forma de relato, alguns dos muitos factos que eram transmitidos oralmente ou por escrito. Ao fazê-lo, sintetizaram essas tradições ou desenvolveram outras, de acordo com as novas circunstâncias em que viviam as várias comunidades cristãs. Neste seu trabalho, preservaram o estilo da proclamação apostólica.

Os autores dos evangelhos não são referidos nos textos; alguns textos cristãos do final do primeiro século citam frases ou passagens encontradas

nos evangelhos, mas não mencionam quem os escreveu. De qualquer modo, no século II, já havia o consenso de que estes escritos eram apenas quatro e de que eram garantidos pelas figuras apostólicas de Mateus, Marcos, Lucas e João; isto mesmo é registado por Papias de Hierápolis (transmitido por Eusébio de Cesareia), Sto. Ireneu, Clemente de Alexandria e o Cânone de Muratori, que transmitem os testemunhos mais antigos sobre a autoria dos evangelhos. Por exemplo, Sto. Ireneu escreve: «Mateus publicou junto dos judeus, na sua própria língua, uma forma escrita do Evangelho, enquanto Pedro e Paulo, em Roma, proclamavam o Evangelho e fundavam a Igreja. Depois da morte destes, Marcos, o discípulo e intérprete de Pedro, também nos transmitiu por escrito a pregação de Pedro. Lucas, o companheiro de Paulo, registou também num livro o que tinha sido pregado por este. Depois, João, o discípulo do Senhor, o mesmo que tinha descansado sobre o seu peito (Jo 13, 23) também publicou o evangelho durante a sua permanência em Éfeso» (Sto. Ireneu, *Contra as Heresias*, 3.1.1).

Com estas palavras, o bispo de Lyon demonstra a origem apostólica dos quatro evangelhos canónicos: eles são a autêntica e verdadeira tradição dos apóstolos. É importante notar que o termo «autêntico» designa o carácter original ou em conformidade com o original de um ato ou documento. A sua autoridade assenta neste pressuposto e pode, portanto, testemunhar ou constituir prova. Por conseguinte, diz-se que um documento é autêntico para indicar que o seu autor é a pessoa a quem é atribuído. Mas o termo «autêntico» também é utilizado no plural para designar os representantes da Tradição, revestidos de autoridade, que foram universalmente aceites pelos Santos Padres. Neste sentido, os apóstolos (Mateus e João) ou homens apostólicos (Marcos, discípulo de Pedro, e Lucas, discípulo de Paulo) são «autênticos» porque garantem a autenticidade e a veracidade do testemunho dos evangelhos que lhes são atribuídos, não porque tenham necessariamente escrito as narrativas evangélicas pelo próprio punho.

De facto, não conhecemos o modo concreto de como estes relatos foram compostos. As semelhanças e diferenças entre os três primeiros – Mateus, Marcos e Lucas –, chamados «evangelhos sinóticos», porque, se colocados em colunas paralelas, as suas coincidências e discordâncias são evidentes (*sinopsis*), deram origem a várias hipóteses sobre a sua origem.

Durante muito tempo pensou-se, seguindo a teoria de Sto. Agostinho, que o primeiro evangelho a ser composto teria sido o de Mateus, posteriormente abreviado por Marcos. Mais tarde, Lucas, conhecendo ambos os escritos, teria composto o seu. Segundo Clemente de Alexandria, Mateus teria sido o primeiro a escrever o seu evangelho para a comunidade judaico-cristã e depois Lucas tê-lo-ia adaptado para os cristãos de origem pagã, tendo Marcos feito mais tarde uma síntese dos dois.

No entanto, a explicação mais amplamente aceite hoje em dia é que o texto de Marcos conjugou a relação entre evangelho oral e evangelho escrito, convertendo-se no protótipo de «evangelho». Os outros evangelistas teriam adotado o esquema deste primeiro relato, acrescentando material comum a ambos, que não estava em Marcos, e ainda textos próprios. Em qualquer caso, de entre as várias tradições ligadas aos apóstolos, cada evangelista teve de selecionar o material de que dispunha, enquadrá-lo numa narrativa e abreviá-lo ou expandi-lo, tendo em conta as circunstâncias das comunidades a quem se dirigia.

De acordo com esta interpretação, Mateus e Lucas, talvez sem saberem um do outro, terão usado o evangelho de Marcos. Por outro lado, o que é comum a Mateus e a Lucas, mas não está em Marcos, é normalmente identificado com uma coleção de afirmações de Jesus (geralmente chamado fonte Q), sobre a qual não nos chegou nenhum testemunho nem sabemos se de facto existiu. Além disso, cada um dos três evangelhos refere tradições que lhe são únicas e que não aparecem nos outros. Por seu turno, João conhece as tradições recolhidas por Marcos, embora apresente uma narração da vida e obra de Jesus com características próprias.

Em todo o caso, estes primeiros documentos reúnem tradições que remontam à pregação apostólica. Não são biografias de Jesus no sentido que é atualmente dado ao termo «biografia» – embora relatem a vida terrena do Senhor –, mas o testemunho apostólico de Jesus Cristo. De facto, S. Justino refere-se a estes documentos como «memórias (ou recordações) dos apóstolos», que «são chamados evangelhos» (*Apologia*, 1.66.3). Será este o nome que prevalece, e que mostra, não só a sua originalidade, como a sua relação com a pregação apostólica, até na forma como o relato é estruturado.

De facto, o esquema dos quatro evangelhos é o mesmo que o do anúncio apostólico (*kerygma*), sintetizado, por exemplo, no discurso de Pedro na casa do centurião Cornélio (At 10, 37-43): Jesus é batizado por João, prega e realiza milagres na Galileia, sobe até Jerusalém, onde, depois do seu ministério na cidade santa, é conduzido à Paixão e morte. Após a sua ressurreição, aparece aos apóstolos e ascende aos Céus, para junto do Pai, de onde virá como juiz. Quem nele acreditar receberá o perdão dos pecados.

A partir deste esquema, cada evangelista escreve a sua própria narrativa. Em Mateus e em Lucas, as narrativas da infância precedem o ministério público de Jesus e João mostra a pré-existência de Jesus, o Logos feito carne, logo no prólogo. Marcos sublinha a necessidade de conversão para receber o Messias, bem como o papel de Pedro. Mateus apresenta o ministério de Jesus integrado em grandes discursos. Lucas destaca a subida de Jesus da Galileia a Jerusalém. João vai revelando a condição messiânica de Jesus através de sinais (milagres), até apresentar a morte de Cristo como uma glorificação.

2. Fiabilidade histórica

Para falar da veracidade histórica dos evangelhos, é necessário compreender o seu género. Não são crónicas contemporâneas da vida de Jesus, escritas por testemunhas. São relatos fiéis à tradição apostólica, que, por sua vez, é fiel à pregação e à vida de Cristo. Ou seja, os apóstolos não repetiram simplesmente o que Jesus tinha dito nem narraram em pormenor o que Ele tinha feito; transmitiram a vida de Jesus, conferindo-lhe um significado. Isto é evidente na mais antiga confissão de fé, registada por S. Paulo em 1Cor 15, 3, que ele próprio tinha recebido por tradição: «Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras». Por outras palavras, a pregação apostólica narra factos históricos incontestáveis – «Cristo morreu», um acontecimento histórico que teve lugar sob Pôncio Pilatos – com um significado salvífico que afeta diretamente os homens e as mulheres de todos os tempos – «pelos nossos pecados» –, conforme fora anunciado nos escritos sagrados de Israel – «segundo as Escrituras».

O que é narrado nos evangelhos remete, portanto, para a verdade dos factos, que os apóstolos testemunharam e pregaram, para comunicar aos homens de todos os tempos que a salvação se encontra em Cristo morto e

ressuscitado, tal como fora anunciado pelas Escrituras de Israel. Por conseguinte, não devemos procurar nestes textos factos nus e objetivos – coisa que, por outro lado, é impossível de conseguir em qualquer relato da Antiguidade –, privados do significado que lhe foi dado pelos evangelistas. A realidade histórica não pode ser separada dos ensinamentos dos apóstolos, que cada evangelista apresenta à sua maneira.

Isto não significa que não seja possível reportarmo-nos aos factos históricos transmitidos nos evangelhos, ou que a sua condição de relatos inseparavelmente ligados a um ensinamento nos impeça de afirmar que o que está narrado é fiável. Ao longo dos séculos, a historicidade dos relatos evangélicos foi examinada de acordo com o conceito de história de cada época. Na época moderna, com a conceção da história como narrativa, com base na crítica histórica de documentos antigos que não eram considerados objetivos, foi proposta a distinção entre o «Jesus da história» e o «Cristo da fé». Deste modo, a figura de Jesus passível de ser reconstruída pelos historiadores era distinguida daquilo que a Igreja ensina sobre Cristo. Embora, para o cristão, não haja dissociação entre um e outro, pois o Jesus histórico é o Senhor Jesus Cristo, cuja pessoa e ensinamentos a Igreja transmite fielmente, o problema que esta proposta levanta é ineludível; com efeito, não podemos ignorar a questão do acesso a Jesus do ponto de vista histórico. Jesus Cristo, o Filho de Deus encarnado, foi e é Homem verdadeiro. É uma personagem da história e a sua obra redentora também se realizou através de ações inscritas na história da humanidade. Como ensina Bento XVI, se Jesus fosse uma ideia ou uma ideologia, o cristianismo seria uma gnose. Por esta razão, a investigação histórica sobre o que é narrado nos relatos evangélicos é um requisito necessário, não só para consolidar a fé, mas também para termos um melhor conhecimento da santa humanidade do Senhor.

O acesso a Jesus deve partir dos evangelhos, que são a fonte primordial para O conhecer; mas também nos chegaram testemunhos históricos de outras fontes, não bíblicas, que avalizam o conteúdo destes quatro relatos. As descobertas arqueológicas feitas na região da Palestina trouxeram à luz dados valiosos, que apoiam ou contextualizam o que é narrado nos evangelhos. Os textos encontrados em Qumran, as traduções das Escrituras judaicas para o aramaico, a tradição oral judaica e as suas formas de

transmissão, bem como as fontes rabínicas permitem um melhor conhecimento da vitalidade religiosa da época e da forma como os escritos sagrados eram utilizados. O testemunho sobre Jesus do historiador judaico-romano Flávio Josefo e outros testemunhos de fontes pagãs (Tácito, Suetônio, Plínio), juntamente com informações de textos retóricos greco-romanos, o estudo da educação helenística e a influência das escolas de filosofia grega, também ajudam a enquadrar e a conhecer melhor os aspetos históricos presentes nos evangelhos. E, face às acusações de subjetividade destes relatos, as fontes externas acima mencionadas são complementadas por um conjunto de critérios que asseguram a fiabilidade histórica das narrativas evangélicas. Alguns dos mais importantes são:

1) O critério da descontinuidade. As expressões e os factos que não encaixam no judaísmo da época, nem podem ter sido inventados pela Igreja primitiva ou pelos evangelistas, são dados como historicamente comprovados. Por exemplo, «Reino de Deus», «Filho do homem», «*Abba*», «Amen», o batismo de Jesus por João, os defeitos dos apóstolos.

2) O critério do testemunho múltiplo. Os rasgos da figura, da pregação e da atividade de Jesus que são testemunhados em todos os evangelhos e noutros escritos do Novo Testamento ou fora dele são autênticos. Por exemplo, a posição de Jesus perante a Lei, os pecadores e os pobres; a sua resistência a ser reconhecido como um rei-messias político; a pregação sobre o Reino, as curas e os milagres.

3) O critério da coerência ou conformidade. São considerados autênticos aspetos que não podem ser estabelecidos como históricos por outros critérios, mas que são coerentes com o que sabemos, de forma fiável, sobre a pregação de Jesus e o seu anúncio da vinda e instauração do Reino de Deus. Por exemplo, o pai-nosso, as parábolas e as bem-aventuranças.

4) O critério da explicação necessária. Os acontecimentos que dão sentido e esclarecem um conjunto de elementos que, de outra forma, não seriam compreendidos também são considerados autênticos. Por exemplo, o êxito do início do ministério de Jesus, a sua atividade em Jerusalém, os seus ensinamentos em privado aos seus discípulos.

A estes critérios, acrescentam-se os chamados «indícios» de que uma narrativa é provavelmente certa. Pormenores como o de Jesus a dormir à proa da barca e a indicação de que algo terá acontecido, por exemplo, «perto de Jericó» são indícios de que o relato é feito por uma testemunha ocular.

Tudo isto mostra que os evangelhos, embora sejam testemunhos de fé, são historicamente fidedignos; mas que a forma teológica e salvífica como os evangelhos apresentam Jesus não distorce a realidade histórica exagerando a sua figura. Isto não significa que a imagem transmitida pelos evangelistas se esgote nos seus relatos, pois, como escreve S. João, há muitas outras coisas que não foram recolhidas nos Evangelhos (Jo 20, 30-31; 21, 25). Mas isto acontece principalmente porque Jesus é o Filho eterno de Deus, cuja imagem excede qualquer tentativa humana de compreensão total.

3. A imagem de Cristo segundo os evangelhos

Apesar de incompleta, a imagem de Cristo transmitida pelos evangelhos é, não só a que Deus nos quis revelar, mas a que está na base de todas as outras imagens de Cristo, propostas e desenvolvidas ao longo da história da Igreja, especialmente através dos santos. Todas se fundamentam nas imagens de Jesus transmitidas nos evangelhos.

Jesus é apresentado por S. Mateus com toda a majestade própria do Filho de Deus (cf. 1, 20; 27, 54). Ele é também o Messias prometido, no qual se cumprem os anúncios dos profetas do Antigo Testamento, como prova o número de vezes em que se diz «para que se cumprisse o que foi dito pelo Senhor por meio do profeta» ou expressões semelhantes (Mt 1, 22-23; 2, 5-6.15.17-18.23; 3, 3-4; etc.). Ao mesmo tempo, é o Messias que as autoridades de Israel não acolhem, mas rejeitam; por isso, anuncia que Deus fará aparecer um novo povo «que produza os seus frutos» (21, 43). Esse novo povo é a Igreja, na qual Jesus é o Mestre, mas principalmente o Emanuel – Deus conosco – desde antes da sua concepção (1, 23) e estará presente no meio dos seus até ao final dos tempos (18, 20; 28, 20). Por fim, Jesus é o Servo do Senhor anunciado por Isaías, que, com as suas palavras e milagres, cumpre o plano da salvação de Deus com os homens (8, 16-17; 12, 15-21).

Também para S. Marcos, como não poderia deixar de ser, Jesus é o Messias anunciado no Antigo Testamento, mas é apresentado, mais do que através dos textos que nele se cumprem, realizando as obras do Messias prometido. Contudo, a fim de evitar interpretações de natureza política, Jesus pede àqueles que beneficiam destas obras que permaneçam em silêncio, para que o seu messianismo não seja compreendido num sentido temporal, mas à luz da cruz (1, 44; 5, 43; 7, 36; 8, 26). É também por isso que o evangelista refere que Jesus preferiu intitular-Se «Filho do homem» (2, 10.28; 8, 31.38; etc.), um título que evoca a visão do livro de Daniel que anuncia um ser celestial, «como um filho de homem», que virá do alto e receberá poder sobre todas as nações (Dn 7, 13-14), mostrando a condição transcendente de Messias. Além disso, S. Marcos sublinha que Jesus é o «Filho de Deus», assim chamado desde o início do relato (1, 1), assim proclamado pelo Pai no batismo e na transfiguração (1, 11; 9, 7), assim confessado pelo centurião perante a cruz (15, 39).

S. Lucas sublinha que Jesus é o Profeta por excelência (1, 76; 4, 24; 7, 16.26; 13, 33; 24, 19). Ninguém como Ele pode falar em nome de Deus. Além disso, tal como os profetas do Antigo Testamento, que eram movidos pelo espírito de Deus, Jesus foi ungido pelo Espírito no batismo (3, 22), conduzido por Ele ao deserto para ser tentado (4, 1) e por Ele impelido a ir para a Galileia para iniciar a sua missão (4, 14.18). Para o terceiro evangelista, Jesus é também o Salvador, porque salvará o povo dos seus pecados. Nele se cumprem as promessas de salvação feitas por Deus aos patriarcas e profetas de Israel (1, 47.69.71.77; 2, 11.30; 3, 6; etc.), que se manifestam nas suas ações salvíficas, especialmente nos gestos de misericórdia para com os fracos e pecadores (7, 50; 8, 48.50; 18, 42; 19, 9-10). Jesus é também o Senhor, o título usado para designar Deus entre os judeus, a fim de evitar pronunciar o seu santo nome; que era também uma forma respeitosa de se dirigir a alguém. S. Lucas usa repetidamente este título para se referir a Jesus, indicando assim a sua condição divina, desde o nascimento até à sua plena manifestação na ressurreição (2, 11; 5, 8.12; 7, 6; etc.).

Segundo S. João, Jesus é novamente o Messias prometido de Israel e também o Profeta (4, 19; 6, 14) e Mestre (*Rabbi*) que ensina (1, 38.49; 3, 2; etc.; 6, 3.69; 7, 14.28; 8, 20). Mas, no quarto evangelho, esta revelação

adquire maior profundidade teológica: Jesus é o Filho de Deus como nos outros evangelhos, mas S. João sublinha que Ele é «o Filho», o Unigénito (1, 14.18), o único verdadeiro Filho, de quem Deus é Pai de uma forma diferente de como o é dos outros homens (20, 17). De facto, Ele é uma só coisa com o Pai (10, 30; 5, 19-21.23.26; 14, 11). Além disso, como Filho de Deus, Jesus é pré-existente (1, 30; 8, 58). Fez-Se carne e habitou entre os homens (1, 1-14), é a Palavra eterna do Pai, o Logos, que criou e sustenta o mundo (1, 1-3), e foi enviado como a última e decisiva Palavra de Deus à humanidade para revelar aos homens quem é Deus (17, 25). Ele é aquele em quem se cumprem algumas das características atribuídas a Deus no Antigo Testamento: Jesus é o Pão da Vida (6, 35.51), a Luz do mundo (8, 12), a Porta (das ovelhas) (10, 7.9), o Bom Pastor (10, 11.14), a Ressurreição e a Vida (11, 25), o Caminho, a Verdade e a Vida (14, 6), a Videira (15, 1.5). É, portanto, aquele que pode usar a expressão «Eu sou» em sentido absoluto, sem predicados (8, 28.58; 18, 5), para indicar a sua condição divina. Mas é também o «Filho do homem», verdadeiramente homem, que desceu do Céu para morrer (1, 51; 3, 13; 6, 62), o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo ao morrer na cruz (1, 29.36; cf. 19, 14).

Em todo o caso, os evangelhos não são livros que apresentam Jesus como uma figura do passado. São uma palavra atual, na qual Jesus está sempre vivo. É por isso que S. Josemaria podia aconselhar: «Tens de viver junto de Cristo! Deves ser, no Evangelho, uma personagem mais, convivendo com Pedro, com João, com André..., porque Cristo também vive agora: “Jesus Christus, heri et hodie, ipse et in saecula!” – Jesus Cristo vive! hoje como ontem: é o mesmo, pelos séculos dos séculos» (S. Josemaria, *Forja*, n. 8).

Bibliografía básica

- Concílio Vaticano II, *Dei Verbum*, n. 18-19.
- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 124-127.

Leituras recomendadas

– Faculdade de Teologia da Universidade de Navarra, «Introducción a los Santos Evangelios» e «Introducciones» a cada Evangelho, em *Sagrada Biblia. Nuevo Testamento*, Pamplona, EUNSA, 2008, 35-45; 58-66; 239-248; 363-374; 557-567 (existe tradução em inglês).

Juan Chapa

12. A Encarnação

Jesus é o Filho Unigénito de Deus que se fez homem para nossa salvação. Ele é perfeito Deus e perfeito homem: tomou a nossa condição material e corpórea, sujeita a muitas necessidades, para nos salvar dos nossos pecados. Santa Maria é verdadeiramente a Mãe de Deus porque Aquele que ela concebeu como homem, por obra do Espírito Santo, não é outro senão o Filho eterno do Pai.



Sumário:

- 1. A identidade de Jesus no Novo Testamento
- 2. A identidade de Jesus à luz dos concílios cristológicos
- 3. A Encarnação
- 4. O conhecimento e a vontade humana de Jesus
- 5. O valor do mistério da Encarnação

- 6. Maria, mãe de Deus e mãe da Igreja
- Bibliografia e Leituras

1. A identidade de Jesus no Novo Testamento

Os Evangelhos contam-nos a história de Jesus e este é o fundamento de toda a doutrina cristológica. A cristologia nada mais é do que a reflexão sobre quem é Jesus e sobre o que veio fazer ao mundo.

Esta reflexão tem como ponto de partida os escritos do Novo Testamento: os Evangelhos, as cartas de S. Paulo e de S. João, e os outros textos. Eles interrogaram-se, em simultâneo, sobre Jesus e sobre a sua importância para o homem. E partem de uma convicção muito importante: que Jesus não pode ser apenas um homem. Com efeito, nos anos que se seguiram à ressurreição, os primeiros cristãos veneravam o nome de Jesus, louvavam-n'Ó, cantavam-Lhe hinos e reuniam-se aos domingos para celebrar a Eucaristia em sua memória.

Tudo isto era muito lógico, considerando a vida de Jesus como um todo. À luz do que contam os Evangelhos, percebe-se que Jesus se considerou o único representante de Deus no mundo, atribuindo a si próprio (mesmo que de forma humilde e natural) prerrogativas divinas como perdoar pecados, reformar a palavra que Deus havia dado ao povo por meio de Moisés, ou exigir um amor absoluto pela sua pessoa; confirmou, aliás, tudo isto com importantes milagres como a ressurreição de Lázaro, que mostravam o seu domínio e poder sobre os elementos cósmicos, homens e demónios. Ele mesmo ressuscitou dos mortos e, do trono do Pai, enviou o Espírito Santo. Tudo isso significava também que Jesus tinha cumprido as promessas que Deus fez a Israel para os últimos e definitivos tempos: a promessa de estabelecer um Reino que duraria eternamente, do qual Ele, Jesus, era o Messias-Rei entronizado nos Céus. Jesus não podia ser apenas um homem, por mais santo que o quisessem imaginar.

Essa convicção deparava-se, porém, com uma pergunta fundamental: que relação tinha Jesus com Deus? Essa pergunta não era fácil de responder para os primeiros cristãos. Eles confessavam que havia um só Deus, mas também se davam conta que Jesus tinha agido e falado como se fosse o

próprio Deus. O problema, então, era muito claro: pode dizer-se que Jesus é Deus? Mas em que sentido? Isso não significa confessar dois deuses? Esta última hipótese era absurda, pois eles, como todos os judeus, estavam também convencidos de que não há – que não pode haver – mais do que um só Deus. Então, qual é a relação de Jesus com o Deus de Israel?

Esta reflexão levará gradualmente a soluções satisfatórias. Já nas Cartas de S. Paulo vemos que o apóstolo usa várias formas de expressar a divindade de Jesus, sem confundi-lo com Deus Pai e sem afirmar dois deuses. Por exemplo, na primeira Carta aos Coríntios ele escreve: «Para nós há um só Deus, o Pai, de quem tudo procede, e para quem nós somos; e um só Senhor, Jesus Cristo, por meio do qual tudo existe, e mediante o qual nós existimos» (1Cor 8, 6). Ele usa esta expressão, «um só Deus e um só Senhor», que coloca ao mesmo nível, na prática, Deus Pai e Cristo, uma vez que no Antigo Testamento "Senhor" era «o nome mais habitual para designar a própria divindade do Deus de Israel» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 446). «Ao atribuir a Jesus o título divino de “Senhor” – diz o Catecismo da Igreja Católica – as primeiras confissões de fé da Igreja afirmam, desde o princípio, que o poder, a honra e a glória devidos a Deus Pai, também são devidos a Jesus porque Ele é de “condição divina”» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 449).

Tudo isto se torna ainda mais claro no Evangelho de S. João, que desde o início distingue claramente Deus Pai do Verbo de Deus, que estava, desde sempre, em Deus e que era o próprio Deus (cf. Jo 1, 1). Jesus, diz S. João, é o Verbo [Palavra] encarnado, que se fez homem e veio ao mundo para a nossa salvação. Esse Verbo existia antes do tempo e da criação e, portanto, não foi criado. Foi sempre o Verbo do Pai e, por isso, distingue-se do Pai embora esteja em relação com Ele. Trata-se de um texto importante, no qual S. João responde ao problema de como dizer que Jesus é Deus sem isso trazer consigo dizer que há dois deuses. Esse Verbo – pensa S. João – é divino como o próprio Pai, mas não pode ser encarado como um segundo Deus porque é completamente relativo ao Pai. Abre-se aqui o caminho para a consideração do Deus único como Trindade de pessoas: Pai, Filho e Espírito. Assim, no Novo Testamento, o Deus de Israel abre a sua intimidade e revela-se como Amor, Amor que realiza a unidade perfeita das três Pessoas divinas.

2. A identidade de Jesus à luz dos concílios cristológicos

Nos séculos que se seguiram à era apostólica, a Igreja definiu melhor o seu conhecimento sobre Jesus e aprofundou-o com base no que tinha afirmado o Novo Testamento. A difusão da evangelização colocou o Evangelho em contacto com o mundo não judeu e, em particular, com o pensamento grego, que admitia uma pluralidade de deuses em diversos graus.

Neste contexto poderia pensar-se que Jesus era como um segundo Deus, menor que o Pai, capaz de mudar e de se encarnar (ao contrário do Pai que seria imutável). Esta foi a proposta de Ario contra a qual o Concílio de Niceia reagiu no ano 325 (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 465). Neste concílio concluiu-se o que recitamos todos os domingos no Credo, isto é, que Jesus é «Deus de Deus, Luz da Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro, gerado, não criado, consubstancial ao Pai». Com isso ficou claro que o Pai e o Filho compartilham a mesma única divindade, e têm a mesma dignidade.

Um século depois surgiu outro problema importante: se Jesus é Deus, como pode ser homem, simultaneamente? A experiência diz-nos que o homem é um indivíduo e que Deus é também um ser distinto e individual. Como podem ser uma única realidade? Quando pensamos em Cristo, não se trataria antes de dois seres distintos, embora profundamente unidos de alguma forma? A proposta do patriarca de Constantinopla, Nestório, foi nesse sentido. Para ele, Deus e o homem Jesus formam uma unidade porque atuam sempre em perfeita conjunção. Da mesma forma que um cavalo a galope e o cavaleiro que o dirige agem em conjunto, se moldam um ao outro, ainda que, na realidade, sejam dois seres distintos que compõem uma única figura. A partir dessa abordagem, Nestório concluiu que Jesus nasceu, viveu na Palestina, morreu na cruz etc., mas não se poderia dizer o mesmo de Deus. O Verbo eterno é imutável e não pode nascer como um ser humano. Por isso, não se pode dizer que Maria seja mãe de Deus, mas apenas mãe do homem Jesus.

O problema desta solução era não garantir realmente que Cristo fosse um único ser, uma única realidade viva, como vemos nos Evangelhos. Opôs-se a ela o Concílio de Éfeso no ano 431. Este Concílio considerou que

a segunda pessoa da Trindade, o Verbo de Deus, se tinha feito carne, isto é, tinha feito sua a natureza humana, integrando-se nela mesma (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 466). Por isso era um único ser e não duas realidades diferentes, mais ou menos unidas, como sustentava Nestório. Com o nome "Jesus" referimo-nos ao Verbo, uma vez que fez sua a natureza humana, dado que se fez homem. Esta doutrina é conhecida pelo nome de “união hipostática” (porque o humano está integrado na pessoa preexistente do Verbo = na hipóstase do Verbo). Foi formulada no Concílio de Éfeso.

Houve, porém, quem interpretasse mal esta doutrina, e tenha pensado que, então, o elemento humano em Cristo, absorvido como estava na pessoa divina, se dissolvia nela. Assim, a humanidade de Jesus perdeu toda a sua consistência. Para sair desse erro, vinte anos depois, outro Concílio ecumênico, realizado na cidade de Calcedónia, reformulou a ideia de Éfeso de uma forma um tanto diferente: Jesus é uma única pessoa, dizia o Concílio, mas existe de um modo duplo: como Deus eternamente e como homem no tempo. É verdadeiro Deus e verdadeiro homem, perfeito Deus e homem, completo e íntegro. A partir daí, os concílios posteriores aperfeiçoaram a doutrina de Calcedónia e retiraram algumas consequências, como por exemplo, que Jesus tem uma verdadeira vontade humana, pois é verdadeiramente homem. E como homem realizou a obra da nossa salvação.

3. A Encarnação

Para além das problemáticas históricas, o fundamental na doutrina da encarnação consiste na presença pessoal do Filho de Deus na história. Através das suas palavras e dos seus gestos humanos conhecemos o Filho de Deus e, de certa forma, compreendemos como é o próprio Deus. E o que vemos, sobretudo, é que Deus é Amor, um amor forte, capaz de dar a vida por nós.

A Encarnação é obra de Deus Trino. O Pai envia o seu Filho ao mundo, isto é, o Filho entra no tempo e faz sua a substância humana, a humanidade que o Espírito Santo suscita no seio virginal de Maria, com a cooperação e consentimento d'Ela. Deste modo, o Verbo de Deus, que existia desde sempre, passa a existir também como homem na história.

A presença do Filho de Deus na história é também proximidade do Pai e do Espírito Santo, porque em Jesus, e por Ele, também as outras pessoas divinas se dão a conhecer aos homens. Sobretudo, S. João insistiu nestes aspetos: a vinda de Jesus revela os traços íntimos e inacessíveis do Ser divino, de modo que Aquele que «ninguém jamais tinha visto» (Jo 1, 18) se torna evidente na vida de Cristo, o Unigénito Encarnado. Cristo manifesta nos seus gestos, nos seus afetos e nas suas palavras, a sua relação com o Pai e com os homens, a benevolência de Deus para com as criaturas e o valor e sentido da realidade terrena.

Jesus é, portanto, o Filho Único de Deus que se fez homem para a nossa salvação. Ele é também o Portador do Espírito Santo, seu templo e morada na história, e por isso também é chamado Cristo, o Ungido. Certamente, outros notáveis do antigo Israel foram ungidos com óleo por causa da sua vocação ou missão particular e para significar a presença do Espírito divino neles, mas a unção de Jesus é muito mais radical, pois deriva da sua própria constituição como homem, do mistério da encarnação. Jesus vem ao mundo ungido na totalidade pelo Espírito e, portanto, tudo n'Ele evoca a presença divina e reflete a pureza e a espiritualidade da realidade do Céu.

E esta presença radical do Espírito enche-o também de graça e de dons sobrenaturais, que manifesta nas suas ações, repletas de justiça e bondade, e que inspiram as suas palavras, imperiosas ou doces, mas sempre cheias de sabedoria e de vida. Tudo em Jesus revela aos homens o amor de Deus e este amor, que enche o seu coração humano, derrama-se sobre a realidade que Ele encontra, sobre tudo aquilo que o pecado danificou, para o restaurar e reconduzir ao Pai.

4. O conhecimento e a vontade humana de Jesus

Já dissemos que Jesus é perfeito Deus e perfeito homem. Naturalmente, por ser Deus, tem conhecimento eterno e intemporal de todas as coisas, mas uma vez que se faz homem, o seu conhecimento da realidade segue os modos próprios de conhecer do homem, isto é, que também Jesus, como nós, conhece a realidade exterior através de experiências, imagens, conceitos, etc., que se formam na sua mente humana. Ao encarnar, Cristo não quis ultrapassar as leis da natureza e por isso também Ele teve que aprender muitas coisas como todo o homem: aprendeu a falar, a ler, a

trabalhar, a conhecer pouco a pouco os elementos necessários para a vida prática, e também deve ter aprendido muitas coisas sobre a religiosidade de Israel, que lhe foram ensinadas principalmente por Maria e José.

A mente humana de Cristo, como qualquer inteligência humana, era limitada. No entanto, isso não significa que o Senhor não tenha tido conhecimentos que vão além do que é possível pela experiência ou pela ciência humana comum: conhecimentos sobrenaturais. Os Evangelhos mostram, por exemplo, que Jesus previu a traição de S. Pedro e a de Judas. Nestes e em outros casos semelhantes tratava-se de intuições que se apresentavam à mente humana de Cristo como fruto da inspiração divina.

Contudo, o conhecimento mais importante e profundo que Jesus teve na sua vida terrena foi o de seu Pai Deus. Este conhecimento foi também profundamente sobrenatural e constituiu uma dimensão permanente da sua vida e intimidade, pelo facto de que a sua Pessoa estava eternamente unida ao Pai – Ele é o Unigénito do Pai – e a sua humanidade tinha sido assumida (integrada) na sua pessoa. Assim, Jesus experimentava na sua consciência humana a sua perfeita unidade com o Pai. Tinha plena consciência de ser o Filho de Deus, enviado ao mundo para salvar os homens.

O Compêndio do Catecismo da Igreja Católica resumiu o conhecimento humano de Cristo deste modo: «O Filho de Deus assumiu um corpo animado por uma alma racional humana. Com a sua inteligência humana, Jesus aprendeu muitas coisas através da experiência. Mas também, como homem, o Filho de Deus tinha um conhecimento íntimo e imediato de Deus seu Pai. Penetrava igualmente os pensamentos secretos dos homens e conhecia plenamente os desígnios eternos que Ele viera revelar» (*Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 90).

Jesus teve também uma verdadeira vontade humana e foi um homem totalmente livre. Foi livre, em primeiro lugar, porque não esteve sujeito àquela desordem interior que procede em nós do pecado original e que nos leva a ceder facilmente às três concupiscências – a do mundo, a dos olhos e a da carne – e a ficarmos escravizados por elas. O Espírito Santo modelou a sua humanidade desde o início, no seio de Maria, e depois esteve sempre plenamente presente na sua vida. Mas num sentido mais profundo, Jesus foi livre porque as suas ações estiveram sempre movidas pelo amor ao seu Pai

e à missão que Este lhe tinha confiado. Desejou em todos os momentos cumprir a vontade do Pai, e o amor do Espírito Santo no seu coração encheu os seus atos de justiça e de caridade. Por isso, como disse o Concílio Vaticano II, Jesus é sempre para nós o modelo do que é o homem (cf. *Gaudium et Spes*, n. 22).

Essa grande liberdade de Cristo manifestou-se de muitos modos: não se deixou condicionar por pessoas ou por circunstâncias, ou por alguma forma de medo, nem cedeu às barreiras culturais da sociedade do seu tempo, na qual os justos desprezavam os pecadores e tentavam não se misturar com eles. Jesus, ao contrário, comia com os pecadores e até escolhia alguns discípulos, como Mateus, naqueles ambientes que não estavam socialmente bem vistos. Não tinha objeções em romper com legalismos inúteis, ainda que difundidos no seu tempo, nem a inflamar-se com ira e derrubar as mesas dos comerciantes que violavam a dignidade sagrada do Templo; não se deixou condicionar pela sua família, nem pelas estruturas de poder, não fez reparos em enfrentar os fariseus e em denunciar o que eles faziam de errado. Vê-se, então, que Jesus tinha uma grande liberdade, que sempre lhe permitia escolher o que era bom para as pessoas, o que agradava ao Pai.

Em tudo, Jesus realizava com a sua vontade humana o que tinha decidido eternamente junto com o Pai e o Espírito Santo. As ações de Cristo trouxeram, para o terreno da história, o amor e a misericórdia de Deus para com os homens.

5. O valor do mistério da Encarnação

Quando recitamos no Credo «encarnou pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria», afirmamos que a humanidade assumida pelo Verbo é verdadeira e real, fruto da carne de uma mulher, razão pela qual Ele é um de nós e pertence à nossa raça. Se não fosse assim, ele não teria um coração humano ou uma alma humana, não poderia sofrer ou morrer, e não haveria ressurreição. É por isso que o mistério da encarnação é a base e o pressuposto de todos os outros mistérios da vida de Jesus.

O Verbo tomou a nossa condição material e corpórea, submetida a muitas necessidades, para nos salvar dos nossos pecados e nos devolver à casa do nosso Pai Deus, visto que Deus nos criou para sermos seus filhos

adotivos. Esta obra de salvação realiza-a o Senhor com todos os seus atos, também naqueles anos da juventude (a chamada “vida oculta” de Cristo) que não tiveram uma particular relevância pública.

Todos os atos de Jesus originam a nossa redenção porque, ao vivê-los de maneira justa e reta, agradável ao Pai, os capacita também para que nós possamos vivê-los desse modo, e assim nos abre o caminho. Os Padres da Igreja gostavam de dizer que Jesus, ao fazer sua a nossa natureza, a curou e purificou. Podemos continuar esta ideia dizendo que o Senhor purificou a vida corrente assumindo-a; transformou-a em algo agradável a Deus. Como afirmava S. Josemaria: «Jesus, crescendo e vivendo como um de nós, revela-nos que a existência humana, a vida comum e de cada dia, tem um sentido divino» (S. Josemaria, *Cristo que Passa*, n. 14). Desde o seu lugar no Céu, Jesus ressuscitado dá-nos a sua graça para que sejamos capazes de descobrir nos nossos afazeres quotidianos o amor que Deus nos tem, e que, dessa forma, sejam para nós um caminho de santificação. Assim, Jesus, com a sua própria vida, é o nosso caminho que nos conduz ao Pai.

Além do valor *redentor*, todas as obras de Jesus têm também um valor *revelador*, porque nos mostram o amor de Deus por nós, e um valor *recapitulador*, porque realizam o projeto de Deus na humanidade e estabelecem a soberania de Deus, o seu reino no mundo.

6. Maria, Mãe de Deus e da Igreja

A Virgem Maria foi predestinada para ser a Mãe de Deus desde a eternidade simultaneamente com a Encarnação do Verbo.

«Para ser a Mãe do Salvador, Maria foi “dotada por Deus de dons adequados a tão importante missão” (LG 56)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 490). O Arcanjo S. Gabriel, no momento da Anunciação, saúda-a como «cheia de graça» (Lc 1, 28). Antes que o Verbo encarnasse, Maria era já, por sua correspondência aos dons divinos, cheia de graça. O Senhor deu-lhe estes dons especiais de graça porque a preparava para ser sua Mãe. Guiada por eles, pôde dar o seu livre consentimento ao anúncio da sua vocação (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 490), manter-se pura de todo o pecado pessoal (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 493) e entregar-se plenamente ao serviço da obra redentora do Filho.

Ela mesma foi redimida desde a sua concepção: «É o que confessa o dogma da Imaculada Conceição, proclamado em 1854 pelo Papa Pio IX: “...a bem-aventurada Virgem Maria foi preservada imune de toda mancha do pecado original no primeiro momento da sua concepção por singular graça e privilégio de Deus Omnipotente, em atenção aos méritos de Jesus Cristo, Salvador do género humano” (DS 2803)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 491).

Santa Maria é verdadeiramente Mãe de Deus porque «aquele que ela concebeu como homem, pelo poder do Espírito Santo, [...] não é outro senão o Filho eterno do Pai, a segunda pessoa da Santíssima Trindade» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 495).

Maria foi sempre Virgem. Desde os tempos antigos, a Igreja confessou no Credo e celebrou na sua liturgia «Maria como [...] “sempre virgem” (cf. LG 52)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 499; cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 496-507). Esta fé da Igreja reflete-se na antiga fórmula: «Virgem antes do parto, no parto e depois do parto». Desde o início, «a Igreja confessou que Jesus foi concebido no seio da Virgem Maria unicamente pelo poder do Espírito Santo, isto é, sem a intervenção de um homem, mas por obra do Espírito Santo» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 496). Maria foi também virgem no parto, porque Jesus, ao nascer, consagrou a sua virgindade (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 499). E ela permaneceu também virgem após o nascimento de Jesus.

Maria foi assunta ao Céu. «A Virgem Imaculada, preservada livre de toda mancha do pecado original, terminado o curso da sua vida na terra, foi levada à glória do Céu e elevada ao trono pelo Senhor como Rainha do universo, para ser mais plenamente conforme ao seu Filho, Senhor dos senhores e vencedor do pecado e da morte. A sua Assunção é uma antecipação da ressurreição dos outros cristãos» (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 966).

Maria é a Mãe do Redentor. Por isso a sua maternidade divina engloba também a sua colaboração na salvação dos homens: «Maria, (...) abraçando a vontade salvífica de Deus com um coração generoso e sem o impedimento de qualquer pecado, consagrou-se totalmente, como escrava do Senhor, à pessoa e obra do seu Filho, servindo com Ele, e sob Ele, o

mistério da Redenção, pela graça de Deus Todo-Poderoso» (*Lumen Gentium*, n. 56). Essa cooperação manifesta-se principalmente na sua maternidade espiritual. Ela é verdadeiramente nossa mãe na ordem da graça e coopera no nascimento para a vida da graça e no desenvolvimento espiritual dos fiéis. Além disso, do Céu ela cuida de nós como mãe, diligenciando, com a sua múltipla intercessão, as graças de Deus de que necessitamos para a nossa vocação cristã e para a nossa salvação (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 969).

Maria é o protótipo e o modelo da Igreja: «A Virgem Maria é para a Igreja o modelo da fé e da caridade. Por isso é “membro eminente e inteiramente singular da Igreja” (LG 53), constituindo até “a figura” (...) da Igreja (LG 63)» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 967). Paulo VI, em 21 de novembro de 1964, nomeou solenemente Maria Mãe da Igreja, para sublinhar explicitamente a função materna que a Virgem exerce sobre o povo cristão.

É compreensível, pelo que expusemos, que a piedade da Igreja para com a Santíssima Virgem seja um elemento intrínseco do culto cristão. A Santíssima Virgem «é, com razão, honrada pela Igreja com um culto especial» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 971), que se manifesta nas numerosas festas, memórias litúrgicas e práticas de piedade que nós, católicos, lhe dedicamos.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 430-534, 720-726 e 963-975.
- João Paulo II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II)*, Palabra, Madrid 1996.

Leituras recomendadas

- Antonio Ducay, *Jesús, el Hijo Salvador*, Rialp, Madrid 2015, (especialmente capítulos II-IV).

– Vicente Ferrer Barrientos, *Jesucristo nuestro Salvador*, Rialp, Madrid
2015.

Antonio Ducay

13. Paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo

Jesus aceitou livremente os sofrimentos físicos e morais impostos pela injustiça dos pecadores. A cruz de Cristo é, sobretudo, a manifestação do amor generoso da Trindade pelos homens, de um amor que nos salva. O mistério da Cruz, presente nos sacramentos, vai-nos conduzindo para uma vida nova. Pela ressurreição de Jesus, Deus inaugurou a vida nova, a vida do mundo futuro, e pô-la à disposição dos homens.



Sumário:

- Introdução
- 1. A Paixão e morte de Cristo
- 2. Expressões bíblicas e litúrgicas
- 3. A ressurreição do Senhor
- 4. A atualidade do mistério pascal na vida do cristão

- Bibliografia

Introdução

Todos os mistérios de Jesus são causa da nossa salvação. Com *a sua vida santa e filial* na terra *Jesus reconduz ao amor do Pai a realidade humana*, que tinha ficado deformada pelo pecado original e pelos sucessivos pecados pessoais de todos os homens. Reabilita-a e resgata-a do poder do diabo.

Contudo, só *com o seu mistério Pascal* (a sua Paixão e morte, a sua ressurreição e ascensão ao céu, junto do Pai) essa realidade da redenção se *instaura definitivamente*. Por isso, o mistério da nossa salvação se atribui frequentemente à Paixão, morte e ressurreição de Cristo, ao seu mistério pascal. Mas não devemos esquecer que é a vida inteira de Cristo, na sua fase terrena e na sua fase gloriosa, que – para falar com rigor – nos salva.

1. A Paixão e morte de Cristo

O sentido da Cruz. Dum ponto de vista histórico, Nosso Senhor morreu porque foi condenado à morte pelas autoridades do povo judeu, que O entregaram ao poder romano pedindo que fosse executado. A causa da condenação à morte foi a sua declaração perante o conselho supremo dos judeus (o Sinédrio) de que era o Messias Filho de Deus, aquele a quem Deus tinha dado o poder de julgar todos os homens. Esta afirmação foi considerada blasfêmia e assim o Sinédrio decretou a sua morte.

É de notar que esta condenação de Jesus se situa em continuidade com a história precedente da salvação do povo judeu. Muitas vezes e de muitos modos, falou Deus ao povo de Israel por meio dos profetas (cf. Heb 1, 1). Porém, nem sempre Israel recebeu bem a palavra de Deus. A história de Israel é uma história de grandes gestas heroicas, mas também de grandes revoltas. Em muitas ocasiões, o povo abandonou Deus e esqueceu as leis santas que d'Ele tinha recebido. Por isso, os profetas muitas vezes tiveram de sofrer injustiças para realizar a missão que Deus lhes confiava.

A história de Jesus é a história em que a história de Israel atinge o seu apogeu, uma história com vocação universal. Ao chegar a plenitude dos tempos, Deus enviou o seu Filho para que, cumprindo as suas promessas a Israel, levasse a cabo a instauração do Seu reino no mundo. Mas só alguns aceitaram e seguiram Cristo; os chefes do povo, pelo contrário, rejeitaram-n'O e condenaram-n'O à morte. Os homens nunca tinham rejeitado Deus tão diretamente, até O maltrataram de todos os modos possíveis. Contudo – e aqui está o aspeto mais misterioso da Cruz – Deus não quis proteger o seu Filho da maldade humana, antes O entregou nas mãos dos pecadores: «Permitiu os atos resultantes da sua cegueira com o fim de levar a cabo o seu plano de salvação» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 600). E Jesus, seguindo a vontade do Pai «aceitou livremente a sua Paixão e morte por amor do Pai e dos homens» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 609). Entregou-se a si mesmo a essa Paixão e morte injustas. Confessou com valentia a sua identidade e a sua relação com o Pai, embora sabendo que não ia ser aceite pelos seus inimigos. Foi condenado a uma morte humilhante e violenta e, desse modo, experimentou na sua carne e na sua alma a injustiça de quem O condenou. E não só isto: nessa injustiça que sofreu e que aceitou por nós, estavam também todas as injustiças e pecados da humanidade, pois cada pecado não é senão a recusa do projeto de Deus em Jesus Cristo, que atingiu a sua máxima expressão na condenação de Jesus a uma morte tão cruel. Como afirma o *Compêndio do Catecismo*: «Cada pecador, isto é, cada homem, é realmente causa e instrumento dos sofrimentos do Redentor» (*Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 117).

Portanto, Jesus aceitou livremente os sofrimentos físicos e morais impostos pela injustiça dos pecadores e, neles, de todos os pecados dos homens, de todas as ofensas a Deus. Podemos dizer, metaforicamente, que “carregou” os nossos pecados sobre os seus ombros. Mas por que razão o fez? A resposta que a Igreja tem dado, servindo-se de diferentes expressões, mas com um fundo comum, é esta: fê-lo para anular ou cancelar os nossos pecados na justiça do seu coração.

Como foi que Jesus cancelou os nossos pecados? Eliminou-os, superando esses sofrimentos, que eram fruto dos pecados dos homens, em união obediente e amorosa com seu Pai Deus, com um coração cheio de

justiça, e com a caridade de quem ama o pecador, embora este não o mereça, de quem procura perdoar as ofensas por amor (cf. Lc 22, 42; 23, 34). Talvez um exemplo ajude a entender melhor. Por vezes, aparecem na vida situações em que uma pessoa recebe ofensas de alguém que ama. No meio familiar pode acontecer, por exemplo, que uma pessoa de idade e incapacitada esteja de mau humor e faça sofrer aqueles que cuidam dela. Quando há verdadeiro amor, esses sofrimentos aceitam-se com caridade e continua-se a procurar o bem dessa pessoa que ofende. Os ressentimentos morrem porque não encontram lugar num coração justo e cheio de amor. Jesus fez algo semelhante, embora na verdade Ele tenha ido muito mais além, porque talvez o idoso do exemplo mereça o carinho dos que o cuidam pelas coisas boas que fez quando era mais novo. Mas Jesus amou-nos sem que o merecêssemos, e não se sacrificou por alguém que amava por algum motivo particular, mas por cada pessoa, por todas e cada uma: «Amou-me e entregou-se por mim», diz S. Paulo, que tinha perseguido violentamente os cristãos. Jesus quis oferecer esses sofrimentos ao Pai, juntamente com a sua morte, a nosso favor, para que, com base no seu amor, pudéssemos alcançar sempre o perdão das nossas ofensas a Deus: «Nas suas chagas fomos curados» (Is 53, 5). E Deus Pai, que sustentou com a força do Espírito Santo o sacrifício de Jesus, deleitou-se perante o amor que havia no coração de seu Filho. «Onde abundou o pecado, superabundou a graça» (Rom 5, 20).

Assim, no acontecimento histórico da cruz o fundamental não foi o ato injusto daqueles que O acusaram e condenaram, mas a resposta de Jesus, plena de retidão e de misericórdia perante essa situação. Que foi, por sua vez, um ato da Trindade: «Antes de mais, é um dom do próprio Deus Pai: é o Pai que entrega o seu Filho para nos reconciliar consigo. Ao mesmo tempo é oblação do Filho de Deus feito homem, que livremente e por amor, oferece a sua vida ao Pai pelo Espírito Santo, para reparar a nossa desobediência» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 614).

A cruz de Cristo é, acima de tudo, a manifestação de amor generoso da Trindade para com os homens, de um amor que nos salva. Nisto consiste essencialmente o seu mistério.

O fruto da Cruz. É, principalmente, a eliminação do pecado. Mas isto não significa que não possamos pecar ou que cada pecado nos seja automaticamente perdoado, sem fazermos nada da nossa parte. Talvez seja melhor explicar isto com uma metáfora. Se, numa excursão ou num passeio pelo campo, nos morder uma serpente venenosa, imediatamente tratamos de procurar um antídoto para o veneno. O veneno, como o pecado, tem um efeito destruidor para quem o pratica. A função do antídoto é livrar-nos dessa destruição que se está a produzir no nosso organismo, e pode fazê-lo porque contém em si mesmo algo que neutraliza o veneno. Ora bem: a cruz é o “antídoto” do pecado. Há nela um amor que está presente precisamente como reação às injustiças, às ofensas, e esse amor sacrificado que brota no coração de Cristo, na desolação da Cruz, é o elemento capaz de superar o pecado, de o vencer e eliminar.

Somos pecadores, mas podemos livrar-nos do pecado e dos seus efeitos nefastos participando no mistério da Cruz, desejando tomar esse “antídoto” que Cristo fabricou em si mesmo precisamente ao suportar a experiência do dano que o pecado faz, e que se nos aplica através dos sacramentos. O baptismo incorpora-nos a Cristo e, ao fazê-lo, apaga os nossos pecados, a confissão sacramental limpa-nos e obtém o perdão de Deus, a Eucaristia purifica e fortalece-nos... Assim, o mistério da Cruz, presente nos sacramentos, vai-nos conduzindo até essa vida nova, sem fim, em que o mal e o pecado já não existirão, porque foram cancelados pela cruz de Cristo.

Também há outros frutos da Cruz. Perante um crucifixo, damo-nos conta de que a cruz não é só antídoto do pecado, mas que nos revela também a força do amor. Jesus na cruz ensina-nos até onde se pode chegar por amor a Deus e aos homens e assim nos indica o caminho até à plenitude humana, pois o sentido do homem está em amar verdadeiramente a Deus e aos outros. Claro que chegar a esta plenitude humana só é possível porque Jesus nos faz participar da sua ressurreição e nos dá o Espírito Santo. Mas disto vamos falar mais adiante.

2. Expressões bíblicas e litúrgicas

Acabamos de explicar o sentido teológico da Paixão e Morte de Jesus. Certamente, também os primeiros cristãos assim fizeram, usando as categorias e conceitos que tinham à sua disposição na cultura religiosa do

seu tempo, e que são as que encontramos no Novo Testamento. Aí, a Paixão e morte de Cristo entendem-se como: A) sacrifício de Aliança; B) sacrifício de expiação, de propiciação e de reparação pelos pecados; C) ato de redenção e libertação dos homens; D) ato que nos justifica e nos reconcilia com Deus.

Vejam os diferentes modos de apresentar o sentido da Paixão e morte de Cristo, que frequentemente encontramos ao ler a Escritura ou ao participar na Liturgia:

A) Jesus, ao oferecer a sua vida a Deus na Cruz, *instituiu a Nova Aliança*, ou seja, a nova e definitiva forma de união de Deus com os homens, que tinha sido profetizada por Isaías (Is 42, 6), Jeremias (Jr 31, 31-33) e Ezequiel (Ez 37, 26). É a Nova Aliança de Cristo com a Igreja de que fazemos parte pelo Batismo.

B) O sacrifício de Cristo na Cruz tem um valor de *expiação*, quer dizer, de limpeza e purificação do pecado (Rom 3, 25; Heb 1, 3; 1 Jo 2, 2; 4, 10). Também tem um valor de *propiciação e de reparação pelo pecado* (Rom 3, 25; Heb 1, 3; 1 Jo 2, 2; 4, 10), porque Jesus, com a sua obediência, manifestou ao Pai o amor e a sujeição que, nós, os homens Lhe tínhamos negado com as nossas ofensas. E, neste sentido, ganhou o coração do Pai e reparou essas ofensas.

C) A Cruz de Cristo é *ato de redenção e de libertação do homem*. Jesus pagou a nossa liberdade com o preço do seu sangue, isto é, do seu sofrimento e da sua morte e assim nos resgatou do pecado (1Pe 1, 18) e nos livrou do poder do diabo. Todo aquele que comete pecado torna-se, de algum modo, escravo do diabo.

D) Especialmente nas cartas de S. Paulo lemos que o sangue de Cristo nos *justifica*, isto é, nos devolve a justiça que perdemos quando ofendemos Deus e assim nos *reconcilia* com Ele. A Cruz, juntamente com a Ressurreição de Cristo, é causa da nossa justificação. Deus volta a estar presente na nossa alma, porque o Espírito Santo vem morar de novo nos nossos corações.

3. A ressurreição do Senhor

«*Desceu aos infernos*». Depois de padecer e morrer, o corpo de Cristo foi sepultado num sepulcro novo, não longe do lugar onde O tinham crucificado. Mas a sua alma, «desceu aos infernos», quer dizer, partilhou do estado em que se encontravam as pessoas justas que tinham morrido antes d'Ele. Ainda não tinham entrado na glória do céu, pois estavam à espera da vinda do Messias Rei, que ia conseguir a salvação definitiva.

A sepultura de Jesus prova que morreu verdadeiramente. A descida aos infernos também teve um efeito salvador: abriu a esses justos, que esperavam Cristo, as portas do céu, de modo que puderam participar da felicidade eterna em Deus.

«*Ressuscitou dos mortos*». «Ao terceiro dia» (da sua morte), Jesus ressuscitou para uma vida nova. A sua alma e o seu corpo, plenamente transfigurados com a glória da sua Pessoa divina, voltaram a unir-se. A alma assumiu novamente o corpo e a glória da alma comunicou-se na totalidade ao corpo. Por este motivo, «a Ressurreição de Cristo não foi um regresso à vida terrena. O Seu corpo ressuscitado é Aquele que foi crucificado e apresenta os vestígios da Sua Paixão, mas é doravante participante da vida divina, com as propriedades de um corpo glorioso» (*Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 129).

O acontecimento da Ressurreição de Cristo. Jesus ressuscitou verdadeiramente. Os Apóstolos não se puderam enganar nem inventar a ressurreição. Em primeiro lugar, se o sepulcro de Cristo não tivesse ficado vazio, não tinham podido falar da ressurreição de Jesus; além disso, se o Senhor não lhes tivesse aparecido em várias ocasiões e a numerosos grupos de pessoas, homens e mulheres, muitos discípulos de Cristo não teriam podido aceitar a sua ressurreição, como aconteceu inicialmente com o apóstolo Tomé. Menos ainda teriam podido dar a vida por uma

mentira. Como diz S. Paulo, se Cristo não ressuscitou, então ele, Paulo estaria dando um falso testemunho sobre Deus afirmando «que Deus ressuscitou a Cristo, quando não O teria ressuscitado» (1Cor 15, 14.15). Mas S. Paulo não tinha intenção de fazer algo assim. Estava plenamente convencido da ressurreição de Jesus porque O tinha visto ressuscitado. De modo análogo, responde S. Pedro com valentia aos chefes de Israel: «Deve-se obedecer antes a Deus do que aos homens. O Deus dos nossos pais

ressuscitou Jesus, a Quem vós matastes, suspendendo-O num madeiro. (...) E nós somos testemunhas destas coisas» (At 5, 29-30.32).

O sentido teológico da Ressurreição. A ressurreição de Cristo forma uma unidade com a sua morte na Cruz. Como pela Paixão e Morte de Jesus Deus eliminou o pecado e reconciliou o mundo consigo, de modo semelhante, pela ressurreição de Jesus, Deus inaugurou a nova vida, a vida do mundo futuro, e pô-la à disposição dos homens.

Todo o sofrimento físico e espiritual que Jesus teve na Cruz se transforma com a sua ressurreição em felicidade e perfeição, tanto no seu corpo como na sua alma. Tudo n'Ele está cheio da vida de Deus, do seu amor, da sua felicidade, e é algo que durará para sempre.

Mas não é algo só para Ele, mas também para nós. Pelo dom do Espírito Santo, o Senhor faz-nos participar dessa vida nova da Sua ressurreição. Aqui na terra enche-nos da Sua graça, a graça de Cristo que nos faz Filhos e amigos de Deus e, se somos fiéis, no final da vida também nos comunicará a Sua glória, e alcançaremos, também nós, a glória da ressurreição.

Neste sentido, os batizados «passámos da morte à vida», do afastamento de Deus à graça da justificação e da filiação divina. Somos Filhos de Deus muito amados pela força do mistério Pascal de Cristo, da sua morte e ressurreição. Na evolução desta vida de filhos de Deus se encontra a plenitude da nossa humanidade.

A Ascensão de Cristo aos céus. Com a Ascensão aos céus termina a missão de Cristo, a sua presença entre nós em carne mortal para realizar a salvação. Era necessário que, após a Ressurreição, Cristo prolongasse de vez em quando a sua presença entre os discípulos, para manifestar a sua nova vida e completar a formação deles. Esta presença termina no dia da Ascensão. Contudo, embora Jesus volte ao céu com o Pai, fica também entre nós de vários modos, e principalmente no modo sacramental, pela Sagrada Eucaristia.

Sentado à direita do Pai, Jesus continua o seu ministério de Mediador universal da salvação. «Ele é o Senhor que agora reina com a sua humanidade na glória eterna de Filho de Deus e sem cessar intercede por

nós junto do Pai. Envia-nos o Seu Espírito e, tendo-nos preparado um lugar, dá-nos a esperança de um dia ir ter com Ele» (*Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 132).

Além disso, devemos ter em conta que a glorificação de Cristo:

A) Nos anima a viver com o olhar na glória do Céu: «Procurando as coisas que são lá de cima» (Col 3, 1); nos recorda que não temos aqui cidade permanente (Heb 13, 14), e fomenta em nós o desejo de santificar as realidades humanas.

B) Anima-nos a viver de fé, pois sabemo-nos acompanhados por Jesus, que nos conhece e ama desde o céu, e que nos dá sem cessar a graça do seu Espírito. Com a força de Deus podemos realizar a tarefa de evangelização de que nos incumbiu: levá-Lo a todas as almas (cf. Mt 28, 19) e pô-Lo no cume de todas as atividades humanas (cf. Jo 12, 32), para que o seu Reino seja uma realidade (cf. 1Cor 15, 25). Além disso, Ele acompanha-nos sempre no Sacrário.

4. A atualidade do mistério pascal na vida do cristão

Como dissemos, a ressurreição de Jesus não é um simples retorno à vida anterior, como aconteceu com Lázaro, mas é algo completamente novo e diferente. A ressurreição de Cristo é a passagem para uma vida que já não está submetida à caducidade do tempo, uma vida imersa na eternidade de Deus. E não é algo que Jesus obteve só para Ele, mas para nós, por quem morreu e ressuscitou.

O mistério pascal tem repercussão na nossa vida quotidiana. Na Carta aos Colossenses, S. Paulo diz: «Se, portanto, ressuscitastes com Cristo, buscai as coisas lá do alto, onde Cristo está sentado à direita de Deus. Afeiçoai-vos às coisas lá de cima, e não às da terra» (Col 3, 1-2). A propósito destas palavras de S. Paulo, o seguinte comentário é interessante: «À primeira vista, lendo este texto, poderia parecer que o Apóstolo tenciona favorecer o desprezo das realidades terrenas, ou seja, convidando a esquecer-se deste mundo de sofrimentos, de injustiças e de pecados, para viver antecipadamente num paraíso celeste. Em tal caso, o pensamento do «céu» seria uma espécie de alienação. Contudo, para compreender o

verdadeiro sentido destas afirmações paulinas, é suficiente não as separar do contexto. O Apóstolo especifica muito bem aquilo que quer dizer com «as coisas lá do alto», que o cristão deve buscar, e «as coisas da terra», das quais se deve precaver. Eis, em primeiro lugar, quais são «as coisas da terra» que é necessário evitar: «Mortificai, pois – escreve S. Paulo – os vossos membros no que têm de terreno: a devassidão, a impureza, as paixões, os maus desejos e a cobiça, que é uma idolatria» (3, 5-6). Mortificar em nós o desejo insaciável de bens materiais, o egoísmo, raiz de todo o pecado» (Bento XVI, Audiência Geral, 27/04/2011).

Trata-se, portanto, de fazer morrer o «homem velho» para se revestir de Cristo e dos bens que Ele nos conseguiu. O próprio S. Paulo explica quais são esses bens: «Como escolhidos de Deus, santos e amados, revesti-vos de sentimentos de misericórdia, de benignidade, de humildade, de mansidão, de paciência, suportando-vos uns aos outros e perdoando-vos mutuamente, se alguém tem razão de queixa contra o outro (...). Sobretudo, porém, revesti-vos da caridade, que é o vínculo da perfeição» (Cl 3, 12-14). Vê-se que a procura dos bens do céu não é evasão de um presente que seria somente um obstáculo para alcançar a vida eterna; trata-se antes de caminhar com garbo no presente até à vida eterna.

E isto só é possível se atualizarmos continuamente a vocação batismal que recebemos de Cristo, que nos faz participar da sua vida e da sua graça. Precisamos de viver de fé, com confiança em Deus e na sua providência, esperando d'Ele que as nossas obras deem bons frutos, fomentando a caridade com todos. Temos de rezar e de recorrer frequentemente às fontes da graça que são os sacramentos. Desse modo, o que talvez antes tenha sido uma vida escrava do pecado, talvez cativa de mil pequenos egoísmos, passa a ser uma vida santa, agradável a Deus. Vamo-nos transformando pela graça que nos faz santos e, ao mesmo tempo, contribuímos também com o nosso grãozinho de areia para essa transformação do mundo segundo Deus que terá o seu cumprimento no fim dos tempos. Mas já aqui, com o nosso exemplo e ação de cristãos, damos à cidade terrena um rosto novo que favoreça a verdadeira humanidade: a solidariedade, a dignidade das pessoas, a paz e a harmonia familiar, a justiça e a promoção social, o cuidado do ambiente em que vivemos.

«Nós, cristãos, acreditando firmemente que a ressurreição de Cristo renovou o homem sem o tirar do mundo onde constrói a sua história, devemos ser as testemunhas luminosas desta nova vida que a Páscoa trouxe (...), A luz da ressurreição de Cristo deve penetrar neste nosso mundo, deve chegar como mensagem de verdade e de vida a todos os homens, através do nosso testemunho diário» (Bento XVI, Audiência Geral, 27/04/2011).

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 595-667.
- S. João Paulo II, *Creo en Jesucristo. Catequesis sobre el Credo (II)*, Palabra, Madrid 1996.

Bibliografia complementar

- Antonio Ducay, *Jesus, o Filho Salvador*, Rialp, Madrid 2015, (principalmente os capítulos V-VI).
- Vicente Ferrer Barriendos, *Jesus Cristo nosso Salvador*, Diel, Lisboa, 2005.

Antonio Ducay

14. O Espírito Santo e a Sua ação na Igreja

A ação do Espírito Santo realiza-se na Igreja por meio dos Sacramentos. Costumamos dizer que o Espírito Santo é como a alma da Igreja, porque realiza nela algumas das funções que a alma realiza no corpo: anima-a, impele à missão, unifica no amor. É o Mestre interior que fala no coração do ser humano, descobre-lhe os mistérios de Deus, faz-lhe discernir o que é agradável a Deus.



Sumário:

- 1. O Espírito Santo
- 2. O Envio do Espírito Santo
- 3. A sua ação na Igreja
- Bibliografia básica

1. O Espírito Santo

Na Sagrada Escritura, o Espírito Santo é designado por vários nomes: Dom, Senhor, Espírito de Deus, Espírito da Verdade e Paráclito, entre outros. Cada uma destas palavras nos diz alguma coisa sobre a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. É “Dom”, porque o Pai e o Filho no-Lo dão: o Espírito veio habitar nos nossos corações (cf. Gl 4, 6), veio para ficar sempre connosco. Além disso, d’Ele procedem todas as graças e dons, a maior das quais é a vida eterna com as outras Pessoas divinas. N’Ele temos acesso ao Pai, pelo Filho.

O Espírito é “Senhor” e “Espírito de Deus”, que na Sagrada Escritura são nomes atribuídos apenas a Deus, porque Ele é Deus, com o Pai e o Filho. É “Espírito da Verdade”, porque nos ensina tudo o que Cristo nos revelou, porque Ele guia e mantém a Igreja na verdade. É o “outro” Paráclito (Consolador, Advogado) prometido por Cristo, que é o primeiro Paráclito. O texto grego diz “outro” Paráclito e não um Paráclito “diferente”, para sublinhar a comunhão e continuidade entre Cristo e o Espírito.

No Símbolo Niceno-Constantinopolitano, rezamos: «Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, que procede do Pai e do Filho, e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado, Ele, que falou pelos profetas». Nesta frase, os Padres do Concílio de Constantinopla (a. 381) quiseram registar algumas das expressões bíblicas com que o Espírito era chamado. Ao dizer “que dá a vida”, referem-se ao dom que Deus faz da vida divina ao ser humano. Porque é Senhor e dador da vida, é Deus e recebe a mesma adoração que as outras duas Pessoas divinas. E recebe-a com Elas. No final daquela frase, quiseram assinalar a missão do Espírito: Ele, que falou pelos profetas. Os profetas são aqueles que falaram em nome de Deus, inspirados pelo Espírito. A obra reveladora do Espírito nas profecias do Antigo Testamento encontra a sua plenitude no mistério de Jesus Cristo, a Palavra definitiva de Deus.

«Os símbolos pelos quais se representa o Espírito Santo são numerosos: *a água viva*, que brota do coração trespassado de Cristo e sacia a sede dos batizados; *a unção* com o óleo, que é o sinal sacramental da Confirmação; *o fogo*, que transforma aquilo que toca; *a nuvem* escura e luminosa, em que se revela a “glória divina”; a imposição das mãos, pela qual o Espírito nos é

dado e *a pomba*, que pousa sobre Cristo no Seu Batismo e n'Ele permanece»^[1].

2. O envio do Espírito Santo

A Terceira Pessoa da Santíssima Trindade coopera com o Pai e o Filho desde o início do desígnio da nossa salvação e até à sua consumação. Mas é nestes «últimos tempos», inaugurados com a Encarnação redentora do Filho, que o Espírito se revelou e nos foi dado, foi reconhecido e acolhido como Pessoa^[2]. Por obra do Espírito, o Filho de Deus encarnou no seio da Virgem Maria. O Espírito ungiu-O desde o princípio. Por isso, Jesus Cristo é o Messias desde o início da Sua Humanidade (cf. Lc 1, 35). Jesus Cristo revela o Espírito com os Seus ensinamentos, cumprindo a promessa feita aos Patriarcas (cf. Lc 4, 18 e ss), e comunica-O à Igreja nascente, soprando sobre os Apóstolos depois da Sua Ressurreição^[3]. No Pentecostes, o Espírito foi enviado para permanecer desde então na Igreja, o Corpo místico de Cristo, vivificando-a e guiando-a com os Seus dons e a Sua presença. Ele está nela como esteve no Verbo Encarnado. Por isso também se diz que a Igreja é Templo do Espírito Santo.

No dia de Pentecostes, o Espírito desceu sobre os Apóstolos e os primeiros discípulos, mostrando com sinais externos a vivificação da Igreja fundada por Cristo. A missão de Cristo e do Espírito torna-se a missão da Igreja, enviada para anunciar e difundir o mistério da Comunhão Trinitária^[4]. O Espírito faz entrar o mundo nos “últimos tempos”, no tempo da Igreja.

A animação da Igreja pelo Espírito Santo garante que tudo o que Cristo disse e ensinou nos dias em que viveu na Terra se mantenha sempre vivo e se aprofunde, sem perdas, até à Sua Ascensão. Além disso, pela celebração-administração dos Sacramentos, o Espírito santifica a Igreja e os fiéis, fazendo que ela continue sempre a conduzir as almas para Deus.

«A missão do Filho e do Espírito são inseparáveis, porque na Trindade indivisível, o Filho e o Espírito são distintos mas inseparáveis. Com efeito, do início ao fim dos tempos, quando o Pai envia o Seu Filho, envia também o Seu Espírito, que nos une a Cristo na fé, a fim de que possamos, como

filhos adotivos, chamar a Deus “Pai” (Rm 8, 15). O Espírito é invisível, mas nós O conhecemos por meio da Sua ação, quando nos revela O Verbo e quando atua na Igreja»^[5].

«A solene vinda do Espírito no dia de Pentecostes não foi um acontecimento isolado. Quase não há página dos *Atos dos Apóstolos* que não fale d’Ele e da ação pela qual Ele guia, dirige e anima a vida e as obras da primitiva comunidade cristã (...). Esta realidade profunda, que o texto da Sagrada Escritura nos dá a conhecer, não é uma simples recordação do passado, de uma espécie de idade de ouro da Igreja, perdida na História. Por cima das misérias e dos pecados de cada um de nós, continua a ser a realidade da Igreja de hoje e da Igreja de todos os tempos»^[6].

3. A sua ação na Igreja

O Espírito Santo atua sempre com Cristo, a partir de Cristo, e reconciliando os cristãos com Cristo. A Sua ação realiza-se na Igreja por meio dos Sacramentos. Neles, Cristo comunica o Seu Espírito aos membros do Seu Corpo, e oferece-lhes a graça de Deus, que dá frutos de vida nova, segundo o Espírito. O Espírito Santo também atua concedendo graças especiais a alguns cristãos, para o bem de toda a Igreja, e é o Mestre, recordando a todos os cristãos aquilo que Cristo revelou (cf. Jo 14, 25s). Cristo e o Espírito são “as duas mãos de Deus”, as duas missões de onde saiu a Igreja (Sto. Ireneu de Lião).

«O Espírito Santo edifica, anima e santifica a Igreja. Como Espírito de Amor, Ele dá aos batizados a semelhança divina, perdida pelo pecado, e fá-los viver, em Cristo, a própria vida da Santíssima Trindade. Envia-os a testemunhar a Verdade de Cristo e organiza-os nas suas respetivas funções, para que todos possam dar “o fruto do Espírito” (Gl 5, 22)»^[7].

Quando dizemos no Credo “Creio no Espírito Santo, na Santa Igreja Católica”, estamos a afirmar que acreditamos no Espírito Santo que atua na Igreja, santificando-a, edificando-a segundo a medida de Cristo, animando-a a realizar a missão que lhe foi confiada. Embora a expressão literal nas línguas vernáculas pareça afirmar que o ato de fé é dirigido à Igreja, na língua latina não é assim. O ato de fé dirige-se a Deus e não às obras de

Deus. A Igreja é uma obra de Deus, e no Credo afirmamos acreditar que ela é uma obra de Deus^[8].

Costumamos dizer que o Espírito Santo é *como* a alma da Igreja porque realiza nela algumas das funções que a alma realiza no corpo: anima-a, impulsiona-a para a missão, unifica-a no amor. Mas a relação do Espírito Santo com a Igreja não é igual à que existe entre a alma e o corpo humano, que formam uma pessoa. Por isso, não dizemos que a Igreja é a personificação do Espírito nem uma encarnação sua.

A ação do Espírito Santo na Igreja também se concretiza no Seu contínuo influxo na alma de todos os cristãos. De facto, além da Sua ação nos Sacramentos, o Espírito faz-nos crescer em Cristo, até chegarmos à estatura do homem perfeito. Ele é o Mestre interior que fala no coração do ser humano, que lhe revela os mistérios de Deus, que o faz discernir o que é agradável a Deus, à Sua Vontade divina e amorosa para cada um. O Espírito ensina-nos a dirigirmo-nos a Deus, a falar com Ele (cf. Rm 8, 26), e ajuda-nos também a avaliar tudo com o sentido da fé.

Este dom do Espírito ajuda-nos a compreender as coisas, os acontecimentos, as pessoas, os movimentos interiores da alma, valorizando-os conforme nos aproximam ou nos afastam de Deus. Ajuda-nos também a descobrir como podemos orientá-los para a plenitude a que estão chamados, ajudando-nos assim a colaborar na construção do Reino de Deus.

A ação do Espírito Santo na Igreja é, portanto, muito variada: atua na hierarquia, nos Sacramentos, através dos dons não sacramentais e no interior do coração de cada cristão, chegando aos recantos mais íntimos do corpo eclesial. Visa unificar todos com Cristo, unindo assim a humanidade e levando a Criação àquela plenitude a que Deus a tinha destinado (cf. Rm 8, 19-22). Estando esta ação tão intimamente unida à missão da Igreja e nela atuando, normalmente não dizemos que a Igreja substitui ou acrescenta alguma coisa à missão de Cristo e do Espírito: antes prolonga a missão de Cristo e torna presentes as duas missões divinas.

Tendo em conta tudo o que foi dito, a Igreja é o “templo do Espírito Santo”, porque Ele vive no corpo da Igreja e edifica-a na caridade com a Palavra de Deus, com os Sacramentos, com as virtudes e os carismas^[9]. Tal

como o verdadeiro templo do Espírito Santo foi Cristo (cf. Jo 2, 19-22), esta imagem também indica que cada cristão é Igreja e templo do Espírito Santo. Os carismas são dons que o Espírito concede a cada pessoa para o bem da humanidade, para as necessidades do mundo e particularmente para a edificação da Igreja. Cabe aos pastores discernir e avaliar os carismas (cf. 1Ts 5, 20-22)^[10].

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 683-701, 731-741.
 - *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 136-146.
 - S. João Paulo II, *Catequese sobre o Espírito Santo* (agosto-dezembro de 1989).
 - Francisco, Audiência Geral, 17/03/2021.
-

NOTAS

- [1] *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 139.
- [2] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, nº 686, daqui e diante, *Catecismo*.
- [3] cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 143.
- [4] cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 144.
- [5] *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 137.
- [6] S. Josemaria, *Cristo que passa*, n. 127 e ss.
- [7] *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 145.
- [8] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 750.

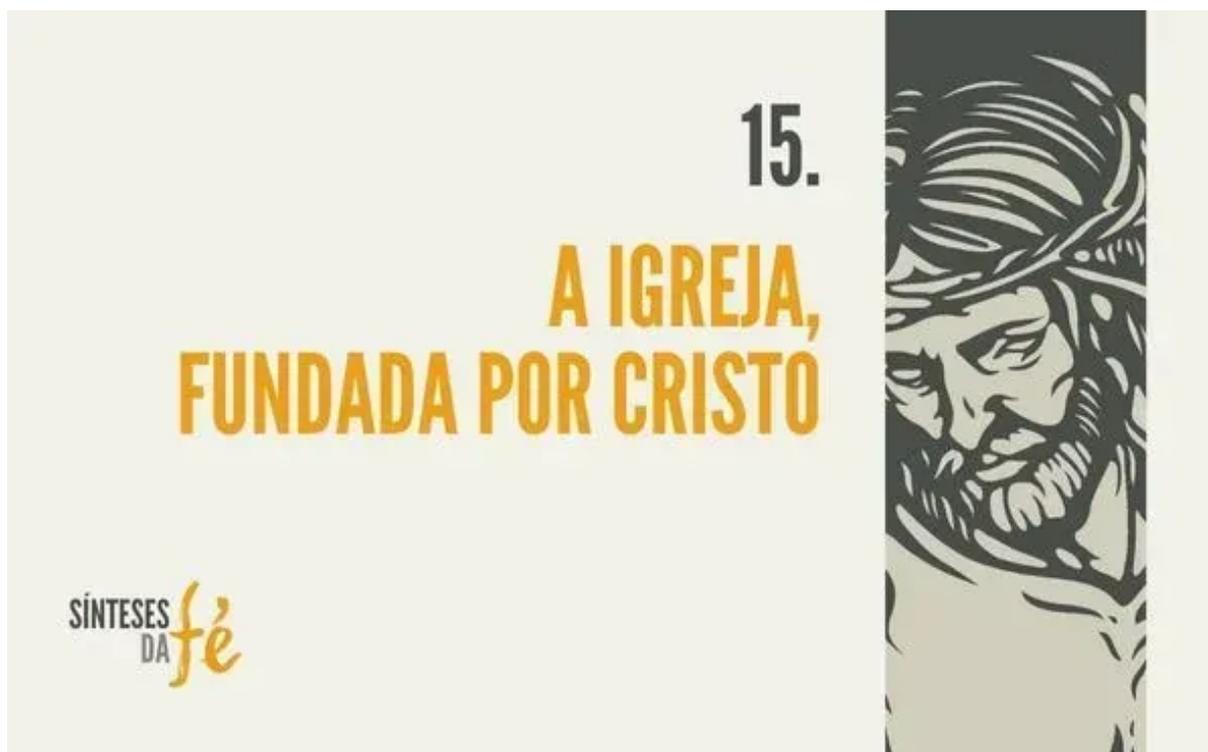
[9] «Quando invocares pois a Deus Pai, lembra-te que foi o Espírito que, ao mover a tua alma, te ofereceu essa oração. Se o Espírito Santo não existisse, não haveria na Igreja palavra alguma de sabedoria ou de ciência, pois está escrito: "A palavra de sabedoria é dada pelo Espírito" (1Cor. 12, 8)... Se o Espírito Santo não estivesse presente, a Igreja não existiria. Mas se a Igreja existe, é certo que o Espírito Santo não falta» S. João Crisóstomo, *Sermones panegyrici in solenitates D. N. Iesu Christi*, hom. 1, *De Sancta Pentecostes*, n. 3-4 (PG 50,457).

[10] cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 160.

Miguel de Salis Amaral

15. A Igreja, fundada por Cristo

Ao longo da sua vida, Cristo foi manifestando como deveria ser a Sua Igreja. A Igreja é a comunidade de todos aqueles que receberam a graça regeneradora do Espírito, pela qual são filhos de Deus. Todos os batizados participam no sacerdócio comum: são chamados a relacionar-se com Deus e com os outros. O movimento ecuménico é uma tarefa eclesial que procura a unidade visível entre os cristãos na única Igreja fundada por Cristo.



Sumário:

- 1. Cristo e a Igreja
- 2. Povo de Deus, corpo de Cristo e comunhão dos santos
- 3. Sacerdócio comum
- 4. Diversidade de vocações na Igreja
- 5. Oitavário pela unidade dos cristãos

- Bibliografia básica

1. Cristo e a Igreja

A Igreja é um mistério, isto é, uma realidade na qual entram em contacto e comunhão Deus e os homens. A palavra Igreja vem do grego “*ekklesia*”, que significa assembleia dos convocados. No Antigo Testamento, esta definição era usada para traduzir o “*quahal Yahweh*”, ou seja, a assembleia reunida por Deus para fins de adoração. Exemplos disso são a assembleia do Sinai e aquela que se reuniu no tempo do rei Josias para louvar a Deus e voltar à pureza da Lei (reforma). No Novo Testamento, em continuidade com o Antigo Testamento, o termo Igreja tem vários significados, mas designa especialmente o povo que Deus convoca e reúne, de todos os confins da terra, para constituir a assembleia de todos aqueles que, pela fé na Sua Palavra e no Seu Batismo, são filhos de Deus, membros de Cristo e templos do Espírito Santo^[1].

«A Igreja é, ao mesmo tempo, caminho e meta do desígnio de Deus: prefigurada na criação, preparada na antiga Aliança, fundada pelas palavras e atos de Jesus Cristo, realizada pela sua Cruz redentora e pela sua ressurreição, manifesta-se como mistério de salvação pela efusão do Espírito Santo. Será consumada na glória do céu como assembleia de todos os resgatados da terra»^[2].

A Igreja não foi fundada por homens, nem sequer é uma nobre resposta humana a uma experiência de salvação realizada por Deus em Cristo. Nos mistérios da vida de Cristo, ungido pelo Espírito Santo, cumpriram-se as promessas anunciadas na Lei e nos profetas. Também na Sua vida – toda ela – foi fundada a Igreja. Cristo não fundou a Igreja num momento único, fundou-a ao longo da Sua vida: da encarnação à morte, ressurreição, ascensão e envio do Paráclito. Ao longo da Sua vida, Cristo – em quem o Espírito Santo habita – foi manifestando como deveria ser a Sua Igreja, dispondo algumas coisas e depois outras. Depois da Sua Ascensão, o Espírito Santo foi enviado a toda a Igreja e permanece nela, recordando tudo o que o Senhor disse aos apóstolos e guiando-a ao longo da história até à sua plenitude. Ele é a causa da presença de Cristo na Sua Igreja pelos sacramentos e pela Palavra, e continuamente a adorna com vários dons

hierárquicos e carismáticos (cf. *Lumen gentium*, n. 4 e 12). Pela Sua presença cumpre-se a promessa do Senhor de estar sempre com os Seus, até ao fim dos tempos (Mt 28, 20).

2. Povo de Deus, Corpo de Cristo e Comunhão dos Santos

Na Sagrada Escritura, a Igreja recebe diversos nomes, cada um dos quais destaca de maneira especial alguns aspetos do mistério da comunhão de Deus com os homens. “Povo de Deus” é um título que Israel recebeu. Quando aplicado à Igreja, o novo Israel, significa que Deus não quis salvar os homens isoladamente, mas constituindo-os num único povo unido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que O conhecesse na verdade e O servisse santamente (cf. *Lumen gentium*, n. 4 e 9; S. Cipriano, *De Orat Dom.* 23; CSEL 3, p. 285).

Também significa que ela foi escolhida por Deus. O Povo pertence a Deus e não é propriedade de nenhuma cultura, governo ou nação. É também uma comunidade visível que caminha – entre as nações – rumo à sua pátria definitiva. Neste último sentido pode-se dizer que «Igreja e sínodo são sinónimos» (S. João Crisóstomo, *Explicatio in Psalmum 149*: PG 55.493). Caminhamos todos juntos para o mesmo destino comum, todos somos chamados à mesma missão, todos estamos unidos em Cristo e no Espírito Santo com Deus Pai. Nesse povo, todos têm a dignidade comum de filhos de Deus, a missão comum de ser sal da terra, e um objetivo comum, que é o Reino de Deus. Todos participam das três funções de Cristo^[3].

Quando dizemos que a Igreja é o “corpo de Cristo” queremos sublinhar que, mediante o envio do Espírito Santo, Cristo se une intimamente aos fiéis, sobretudo na Eucaristia, porque nela os fiéis permanecem e crescem unidos em caridade, formando um só corpo na diversidade de membros e funções. Indica também que a saúde e a doença de um membro afetam todo o corpo (cf. 1Cor 12, 1-24), e que os fiéis, como membros de Cristo, são Seus instrumentos de trabalho no mundo^[4]. A Igreja também é chamada «Esposa de Cristo» (Ef 5, 26), o que acentua, na união que a Igreja tem com Cristo, a distinção entre Cristo e a Sua Igreja. Esta definição assinala também o carácter definitivo da Aliança de Deus com os homens, a

fidelidade de Deus às suas promessas, e a correspondência fiel da Igreja ao ser Mãe fecunda de todos os filhos de Deus.

O Concílio Vaticano II retomou uma antiga expressão para designar a Igreja: “comunhão”. Isso indica que ela é a expansão da comunhão íntima da Santíssima Trindade com os homens, que nesta terra ela já é comunhão com a Trindade divina, embora não tenha ainda sido totalmente consumada. Além de comunhão, a Igreja é sinal e instrumento dessa comunhão para todos os homens. Por ela participamos da vida íntima de Deus e pertencemos à família de Deus como filhos no Filho (cf. *Gaudium et spes*, n. 22), pelo Espírito Santo. Isso realiza-se especificamente nos sacramentos, principalmente na Eucaristia, também chamada muitas vezes *comunhão* (cf. 1Cor 10, 16).

A Igreja é *communio sanctorum*: comunhão dos santos, isto é, comunidade de todos aqueles que receberam a graça regeneradora do Espírito, pela qual são filhos de Deus, unidos a Cristo e chamados santos. Alguns ainda caminham nesta terra, outros já morreram e também são purificados com a ajuda das nossas orações. Outros, enfim, já desfrutam da visão de Deus e intercedem por nós. A comunhão dos santos significa também que todos os cristãos têm em comum os dons santos, no centro dos quais está a Eucaristia e todos os outros sacramentos, dons e carismas a ela se ordenam.

Pela comunhão dos santos, os méritos de Cristo e de todos os santos que nos precederam na terra ajudam-nos na missão que o próprio Senhor nos pede para realizar na Igreja. Os santos que estão no Céu não assistem com indiferença à vida da Igreja peregrina, e esperam que se realize a plenitude da comunhão dos santos com a segunda vinda do Senhor, o juízo e a ressurreição dos corpos. A vida concreta da Igreja peregrina e de cada um dos seus membros é de grande importância para o cumprimento da sua missão, para a purificação de muitas almas e para a conversão de muitas outras: «Não te esqueças: muitas coisas grandes dependem de que tu e eu vivamos como Deus quer»^[5].

Ao mesmo tempo, é lamentável que, por força das suas limitações, erros ou pecados, os fiéis não correspondam como Deus quer. Algumas das parábolas do Reino explicam que o trigo convive com o joio, o peixe bom

com o mau, até ao fim do mundo. S. Paulo reconheceu que os Apóstolos carregavam o grande tesouro em vasos de barro (cf. 2Cor 4, 7) e há várias admoestações no Novo Testamento contra os falsos profetas e contra aqueles que escandalizam os outros (por exemplo, Ap 2 e 3)^[6]. Como na Igreja primitiva, também agora os pecados dos cristãos (ministros ou fiéis não ordenados) têm uma certa repercussão na missão e nos outros cristãos. Esta repercussão é maior quando a pessoa que peca – por ação ou omissão – é um ministro ou tem a responsabilidade de zelar pelos outros, podendo até causar escândalo (convite ao pecado). Embora os pecados afetem a comunhão e esse efeito possa até ser bastante visível, nunca pode ofuscar completamente a santidade da Igreja ou sufocar completamente a sua missão, porque isso seria o mesmo que afirmar que o mal é mais forte do que o amor que Deus manifestou e continua a manifestar pelos homens. Além disso, a repercussão do bem que tantos cristãos fazem é menos visível, mas muito maior, do que a do pecado. A oração de todos os cristãos pelo Papa, pelos bispos, por todo o clero, pelos religiosos e pelos leigos, é uma resposta de fé diante desta situação que a Igreja vive até que o seu mistério chegue à consumação na Pátria. Mesmo reconhecendo a presença de pecadores na Igreja, S. Josemaria afirmou que tal «não autoriza de maneira nenhuma a julgar a Igreja por critérios humanos, sem fé teológica, atendendo apenas ao maior ou menor valor de certos eclesiásticos ou de certos cristãos. Proceder assim é ficar à superfície. O mais importante na Igreja não é ver como correspondemos nós, os homens, mas sim o que Deus realiza. A Igreja é isto mesmo: Cristo presente entre nós; Deus que vem ao encontro da humanidade para a salvar, chamando-nos com a sua revelação, santificando-nos com a sua graça, sustentando-nos com a sua ajuda constante, nos pequenos e grandes combates da vida de todos os dias. Podemos chegar a desconfiar dos homens, e cada um está obrigado a desconfiar pessoalmente de si mesmo e a concluir cada um dos seus dias com um *mea culpa*, com um ato de contrição profundo e sincero. Mas não temos o direito de duvidar de Deus. E duvidar da Igreja, da sua origem divina, da eficácia salvífica da sua pregação e dos seus sacramentos, é duvidar do próprio Deus; é não acreditar plenamente na realidade da vinda do Espírito Santo»^[7].

A comunhão dos santos está organicamente estruturada na terra, porque Cristo e o Espírito Santo fizeram e fazem dela o sacramento da Salvação,

isto é, o meio e o sinal pelo qual Deus oferece a Salvação à humanidade. A Igreja estrutura-se internamente segundo as relações que existem entre os que, em virtude do Batismo, têm o sacerdócio comum e os que, além disso, receberam o sacerdócio ministerial pelo sacramento da Ordem. A Igreja estrutura-se também externamente na comunhão das Igrejas particulares, formadas à imagem da Igreja universal e cada uma presidida pelo seu próprio Bispo. Analogamente, esta comunhão ocorre noutras realidades eclesiais. A Igreja, assim estruturada, serve o Espírito de Cristo para a missão (cf. *Lumen gentium*, n. 8).

3. Sacerdócio comum

Ao entrar na Igreja, o cristão renasce em Cristo e, com Ele, torna-se rei e sacerdote pelo sinal da Cruz; pela unção do Espírito Santo é consagrado sacerdote. Além disso, alguns recebem o sacramento da Ordem, mediante o qual são habilitados a tornar Cristo presente sacramentalmente nos outros fiéis, seus irmãos, pregar a Palavra de Deus e orientar no que diz respeito à fé e à vida cristã. Com esta distinção entre a condição cristã comum e os ministros sagrados, Deus mostra-nos que quer comunicar a Sua graça através dos outros, que a salvação vem de fora de nós e não depende das nossas capacidades pessoais. Na Igreja de Deus há, pois, duas formas essencialmente diferentes de participar do sacerdócio de Cristo, que se ordenam mutuamente; esta ordenação mútua não é uma mera condição moral para o desenvolvimento da missão, mas o modo como o sacerdócio de Cristo se torna presente nesta terra (cf. *Lumen gentium*, n. 10 e 11).

O sacerdócio não se reduz, portanto, a um serviço específico na Igreja, porque todos os cristãos receberam um carisma específico e se reconhecem membros de uma linhagem real e participantes da função sacerdotal de Cristo (cf. S. Leão Magno, *Sermões*, IV, 1: PL 54, 149). Trata-se de uma condição comum a todos os cristãos, homens e mulheres, leigos e ministros sagrados, recebida pelo Batismo e reforçada pela Confirmação. Neste sentido, todos os cristãos têm em comum a condição de fiéis: ao serem «incorporados em Cristo pelo Batismo, são constituídos membros do povo de Deus. Tornados participantes, segundo a sua condição, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, são chamados a exercer a missão confiada por Deus à Igreja. Entre eles subsiste uma verdadeira igualdade, na

sua dignidade de filhos de Deus»^[8]. O sacerdócio comum é exercido em resposta ao chamamento à santidade e à continuação da missão de Cristo, que todos receberam no Batismo.

No judaísmo, nas religiões que rodearam Israel e em muitas outras religiões, é o sacerdote que age como mediador. Portanto, quem quer entrar em relação com Deus deve pedir ao sacerdote que o faça em seu nome. A função do sacerdote é a mediação: unir os homens a Deus, e Deus aos homens, oferecer sacrifícios e abençoar. Para explicar o sacerdócio dos fiéis, os Padres da Igreja enfatizaram que cada um dos cristãos tem acesso direto a Deus. Uma vez que todos nós participamos do sacerdócio de Cristo, há um imediatismo e proximidade de todos os cristãos a Deus.

Especificamente, o cristão – pela sua união com Cristo – está capacitado para oferecer sacrifícios espirituais, levar o mundo a Deus e Deus ao mundo. Todos os batizados são chamados a relacionar-se com Deus e com os outros. No sacerdócio comum, há uma dimensão ascendente e uma dimensão descendente. A dimensão ascendente permite-nos elevar a nossa vida a Deus com tudo o que ela implica, juntamente com Cristo. Nela, e através da Santa Missa, os nossos pequenos trabalhos e sacrifícios adquirem um valor de eternidade e, mais tarde, no Céu, vê-los-emos transfigurados.

A dimensão descendente do sacerdócio comum implica que o sacerdote comunique os dons de Deus aos homens. É o que nos torna instrumentos da santidade dos outros, por exemplo, através do nosso apostolado. Tal ocorre na missão dos pais quando ajudam os filhos a crescer na fé, na esperança e na caridade, ou na santificação do matrimónio e da vida familiar. Também acontece quando aproximamos os nossos amigos e colegas de trabalho a Deus: «Enquanto desenvolveis a vossa atividade no próprio seio da sociedade, participando em todas as nobres ocupações e em todas as obras justas dos homens, não deveis perder de vista o profundo significado sacerdotal que a vossa vida tem: deveis ser mediadores em Cristo Jesus para levar a Deus todas as coisas, e para que a graça divina vivifique tudo»^[9]. Esta missão santificadora dos cristãos não ordenados está intimamente ligada à missão santificadora dos ministros sagrados, e dela necessita. S. Josemaria abordou este tema, falando especificamente do apostolado dos seus filhos, explicando que cada um «procura ser apóstolo no seu próprio

ambiente de trabalho, aproximando as almas de Cristo mediante o exemplo e a palavra, isto é, através do diálogo. Mas, no apostolado, ao conduzir as almas pelos caminhos da vida cristã, chega-se ao *muro sacramental*. A função santificadora do leigo tem necessidade da função santificadora do sacerdote, que administra o sacramento da Penitência, celebra a Eucaristia e proclama a Palavra de Deus em nome da Igreja»^[10].

O sacerdócio comum inclui também a verdadeira missão de Cristo, através da qual todos os cristãos fazem reinar Cristo na sua vida e ao seu redor, servindo os outros, especialmente os pobres, os doentes e todos os necessitados. O serviço é a forma de exercitar a dignidade real dos cristãos. Também nos ajuda a descobrir e realizar o que Deus tem em mente para o mundo.

Deus pensou o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial mutuamente relacionados entre si na Igreja. O Seu sacerdócio surge na terra nessa articulação mútua. Por isso, o clericalismo traduz-se num desequilíbrio dessa ordenação mútua. Ocorre quando os ministros invadem o campo dos demais fiéis em assuntos e aspetos que não lhes dizem respeito, ou quando os fiéis não ordenados invadem o campo do sacerdócio ministerial cumprindo funções que pertencem aos ministros.

4. Diversidade de vocações na Igreja

A Igreja deve anunciar e estabelecer, entre todos os povos, o Reino de Deus inaugurado por Cristo. Na terra ela é a semente e o início deste Reino. Depois da Sua Ressurreição, o Senhor enviou os Apóstolos a anunciar o Evangelho, batizar e ensinar a cumprir tudo o que Ele tinha mandado (cf. Mt 28, 18-ss). O Senhor deixou à sua Igreja a mesma missão que o Pai Lhe tinha confiado (cf. Jo 20, 21). Desde o início da Igreja, esta missão foi realizada por todos os cristãos (cf. At 8, 4; 11, 19), que muitas vezes sacrificaram a própria vida para cumpri-la. O mandato missionário do Senhor tem a sua fonte no amor eterno de Deus, que enviou o Seu Filho e o Seu Espírito porque «quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade» (1Tm 2, 4).

Neste envio missionário estão contidas as três funções da Igreja na terra: o *munus profeticum* (anunciar a boa nova da salvação em Cristo), o *munus*

sacerdotale, (tornar presente e transmitir a vida de Cristo que salva pelos sacramentos e pela graça) e o *munus regale* (ajudar os cristãos a cumprir a missão de levar o mundo a Deus e crescer em santidade). Embora todos os fiéis compartilhem esta mesma missão, nem todos desempenham o mesmo papel. Alguns sacramentos e carismas configuram e preparam os cristãos para determinadas funções ligadas à missão.

Como vimos, os que têm o sacerdócio comum e os que têm o sacerdócio ministerial estão mutuamente relacionados, de modo que tornam presente o sacerdócio e a mediação de Cristo na terra, os dons da graça, da força e da luz de que todos precisam para poder desempenhar a sua missão. Alguns deles foram conformados com Cristo, cabeça da Igreja, de modo específico, diferente dos demais. Tendo recebido o sacramento da Ordem, eles possuem o sacerdócio ministerial para tornar Cristo presente sacramentalmente em todos os outros fiéis. Quem recebe a plenitude do sacramento da Ordem são os bispos, sucessores dos Apóstolos. Quem recebe o sacramento da Ordem no segundo grau são os presbíteros, que ajudam diretamente os bispos. O terceiro grau do sacramento da Ordem – a ordenação diaconal –, configura o cristão com Cristo servidor, para auxiliar o bispo e os presbíteros na pregação, nas obras de caridade e na celebração de alguns sacramentos.

Em relação à missão de levar o mundo a Deus, duas grandes condições de vida estão ligadas a esta tarefa: os leigos têm a peculiar vocação de trazer o mundo a Deus a partir de dentro. Fazem-no ordenando, segundo Deus, as coisas temporais com que a sua vida está entrelaçada (cf. *Lumen gentium*, n. 31). Ao participarem do sacerdócio de Cristo, os leigos participam da Sua missão santificadora, profética e real^[11]. Participam da missão sacerdotal de Cristo quando oferecem a própria vida, com todas as suas obras, como sacrifício espiritual, especialmente na Eucaristia. Participam da missão profética de Cristo quando acolhem com fé a Palavra de Cristo e a anunciam ao mundo com o testemunho da vida e da palavra. Participam da missão real de Cristo porque recebem d'Ele o poder de vencer o pecado em si mesmos e no mundo, por meio da abnegação e da santidade das suas próprias vidas, e impregnam de valores morais as atividades temporais do homem e das instituições da sociedade.

Outros, os consagrados, têm a peculiar vocação de se afastarem das realidades e atividades seculares, vivendo segundo um estado de vida específico que se assemelha, tanto quanto humanamente possível, à condição de vida que os homens terão no fim dos tempos (não se casam e muitas vezes vivem como irmãos em comunidades, não possuem propriedades, muitas vezes mudam de nome para significar que “morrem” para a sua vida anterior, etc.). Para entrar neste estado de vida, consagram-se de modo especial a Deus pela profissão dos conselhos evangélicos: castidade (no celibato ou na virgindade), pobreza e obediência. A vida consagrada é um estado de vida reconhecido pela Igreja, que participa na sua missão mediante a dedicação plena a Cristo e aos irmãos, dando testemunho da esperança do Reino dos Céus^[12]. Em concreto, pelo seu estado de vida, lembram a todos que não têm morada permanente neste mundo, dão testemunho público de que todas as realizações humanas serão transfiguradas no dia da vinda do Senhor e conduzem o mundo a Deus como por atração, fora das atividades e assuntos dos quais se retiraram (cf. *Lumen gentium*, n. 44; PC, 5).

Leigos e religiosos levam o mundo a Deus a partir de diferentes posições: os primeiros, a partir de dentro e promovendo o desenvolvimento da criação segundo a vontade de Deus (cf. Gn 2, 15); os segundos, a partir de fora, atraindo a criação para a sua consumação, que antecipam simbolicamente no seu modo de vida. Os primeiros precisam de que os segundos lhes recordem que o mundo não pode ser levado a Deus sem o espírito das bem-aventuranças, os segundos precisam de que os primeiros lhes recordem que a vocação originária do homem é levar a criação à perfeição que Deus pensou para ela; uns e outros, em comunhão, servem para edificar o Reino de Deus. A vida consagrada também contribui muito para promover o cristianismo no mundo através das obras de caridade, beneficência e assistência social, às quais se dedica generosamente.

Além disso, na vida da Igreja surgem muitos caminhos e maneiras de realizar a missão comum. O século XX viu nascer muitas realidades, movimentos, novas comunidades monásticas e outras instituições mais recentes, e todas colaboram na evangelização a partir dos seus próprios carismas.

5. Oitavário pela unidade dos cristãos

A Igreja é *Una* porque a sua origem e modelo é a Santíssima Trindade; porque Cristo – seu fundador – restaura a unidade de todos em um só corpo; porque o Espírito Santo une os fiéis à Cabeça, que é Cristo. Esta unidade manifesta-se no facto de que os fiéis professam a mesma fé, celebram os mesmos sacramentos, estão unidos na mesma hierarquia, têm uma esperança comum e a mesma caridade.

Como sociedade constituída e organizada no mundo, subsiste na Igreja Católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele (cf. *Lumen gentium*, n. 8). Somente nela se pode obter a plenitude dos meios de salvação, pois o Senhor confiou todos os bens da Nova Aliança somente ao Colégio Apostólico, cuja cabeça é Pedro. Cristo deu unidade à Igreja e ela subsiste na Igreja Católica. Essa unidade não se perde por causa da desunião dos cristãos entre si. As separações entre cristãos causam, porém, uma ferida na Igreja, podendo causar escândalo e atrasar a evangelização.

Aqueles que nasceram num estado de separação da Igreja Católica não podem ser simplesmente considerados cismáticos ou hereges. Nas suas comunidades e Igrejas podem receber a graça através do Batismo. Nelas existem muitos bens de santificação e de verdade que vêm de Cristo e promovem a unidade católica, e o Espírito Santo serve-se deles como instrumentos de salvação, pois a sua força vem da plenitude de graça e verdade que Cristo deu à Igreja Católica^[13].

Os membros dessas Igrejas e comunidades são incorporados a Cristo no Batismo e por isso os reconhecemos como irmãos. Estamos, com os cristãos que não pertencem à Igreja Católica, numa certa comunhão de orações e outros benefícios espirituais, incluindo uma certa união verdadeira no Espírito Santo (cf. *Lumen gentium*, n. 15). Pode crescer-se em unidade: aproximar-se de Cristo e ajudar outros cristãos a aproximarem-se d'Ele, promovendo a unidade no que é essencial, a liberdade no que é acidental e a caridade em tudo, tornando a casa de Deus mais habitável para os outros, crescendo na veneração e no respeito pelo Papa e pela hierarquia, ajudando-os e seguindo os seus ensinamentos.

O movimento ecuménico é uma tarefa eclesial que busca a unidade visível entre os cristãos na única Igreja fundada por Cristo. É um desejo do Senhor (cf. Jo 17, 21). Faz-se através da oração, da conversão do coração, do conhecimento fraterno recíproco e do diálogo teológico.

O Oitavário de oração pela unidade dos cristãos constitui uma das atividades de que se compõe o movimento ecuménico, situando-se no âmbito do chamado ecumenismo espiritual. Nasceu nos Estados Unidos da América em 1908, pelas mãos do episcopaliano Paul Watson, que mais tarde ingressou na Igreja Católica. Os Papas Pio X e Bento XV elogiaram e encorajaram todos os católicos a aderir a esta iniciativa. Celebra-se de 18 a 25 de janeiro, festa da Conversão de S. Paulo. Além da Igreja Católica, é vivida em várias Igrejas Ortodoxas e em muitas comunidades cristãs. Em alguns lugares pode incluir encontros de oração ou mesmo uma oração litúrgica, como as Vésperas, com a presença de cristãos que não estão em plena comunhão com a Igreja Católica. Não obstante, o costume mais difundido é a oração pessoal pela intenção comum de unidade visível dos cristãos, durante os oito dias indicados.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 748-945.
- *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 147-193.
- S. João Paulo II, *Ut unum sint*, 25/05/1995.

NOTAS

[1] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 777; cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 147.

[2] *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 149; cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 778.

[3] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 782-786.

[4] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 787-795.

[5] S. Josemaria, *Caminho*, n. 755.

[6] «Em muitas ocasiões, de há mais de um quarto de século para cá, ao recitar o Credo e ao afirmar a minha fé na divindade da Igreja, *una, santa, católica e apostólica*, costume acrescentar: *apesar dos pesares*. Quando alguma vez me acontece comentar este costume e alguém me pergunta a que quero referir-me, respondo: *aos teus pecados e aos meus*» (S. Josemaria, *Cristo que passa*, n. 131).

[7] S. Josemaria, *Cristo que passa*, n. 131.

[8] *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 177.

[9] S. Josemaria, *Cartas*, n. 4.

[10] S. Josemaria, *Entrevistas com o Fundador do Opus Dei*, n. 69. «A santidade – quando é verdadeira – transborda do recipiente para encher outros corações, outras almas, dessa superabundância. Nós, os filhos de Deus, santificamo-nos santificando. – Alastra à tua volta a vida cristã? Pensa nisso diariamente» (S. Josemaria, *Forja*, n. 856).

[11] cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 189-191.

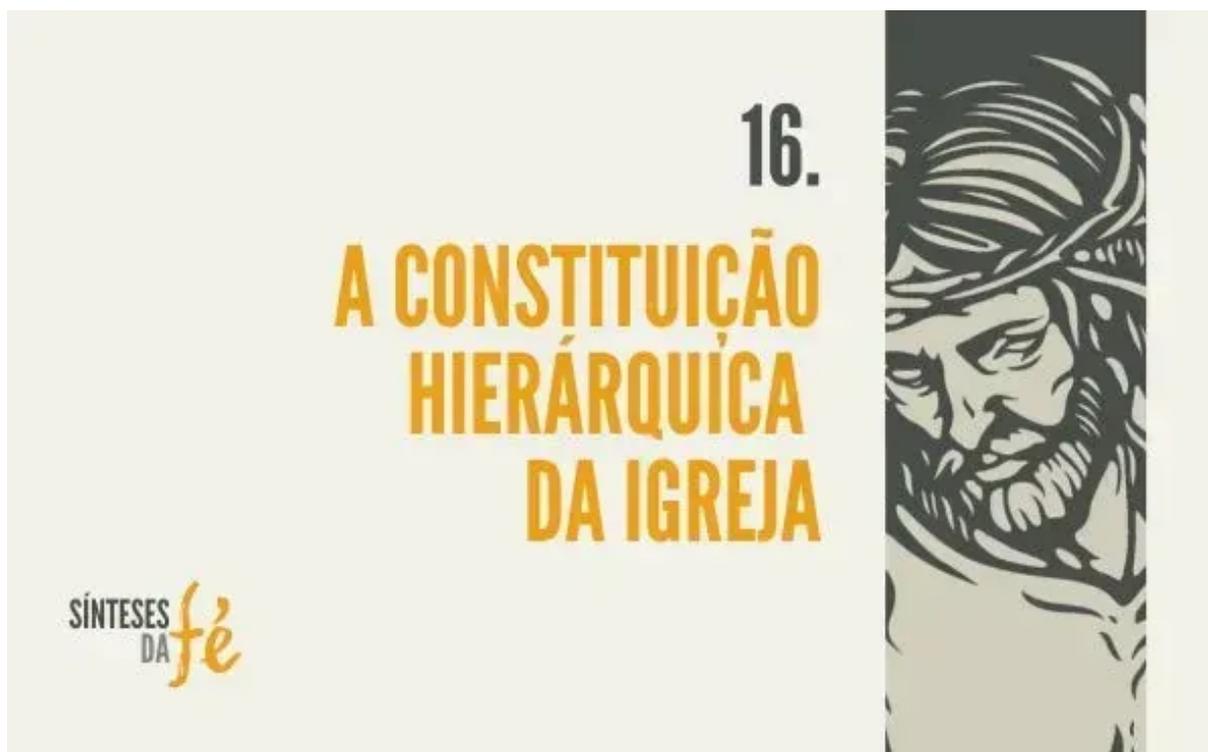
[12] cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 192-ss. «A nossa missão de cristãos é proclamar essa Realeza de Cristo; anunciá-la com a nossa palavra e com as nossas obras. O Senhor quer os seus em todas as encruzilhadas da Terra. A alguns, chama-os ao deserto, desentendidos das inquietações da sociedade humana, para recordarem aos outros homens, com o seu testemunho, que Deus existe. Encomenda a outros o ministério sacerdotal. À grande maioria, o Senhor quiere-a no mundo, no meio das ocupações terrenas. Estes cristãos, portanto, devem levar Cristo a todos os ambientes em que se desenvolve o trabalho humano: à fábrica, ao laboratório, ao trabalho do campo, à oficina do artesão, às ruas das grandes cidades e às veredas da montanha» (S. Josemaria, *Cristo que passa*, n. 105).

[13] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 819.

Miguel de Salis Amaral

16. A constituição hierárquica da Igreja

A Igreja é uma sociedade estruturada onde uns têm a missão de guiar os outros. A assistência do Espírito Santo a toda a Igreja para que não erre ao crer é dada também ao Magistério para que ensine fiel e autenticamente a Palavra de Deus. A Igreja sempre chamou apenas homens batizados para a ordem do sacerdócio: sentiu-se ligada à vontade de Cristo, que escolheu apenas homens como Apóstolos.



Sumário:

- Introdução
- 1. O Romano Pontífice
- 2. Os Bispos, sucessores dos Apóstolos
- 3. A participação do presbitério no ministério dos bispos
- 4. Motivação do acesso ao sacerdócio apenas por homens

- Bibliografia básica

Introdução

A Igreja na terra é, *ao mesmo tempo*, comunhão e sociedade estruturada pelo Espírito Santo através da Palavra de Deus, dos sacramentos e dos carismas. É a comunhão dos filhos de Deus porque todos são batizados e comungam do mesmo Pão, que é Cristo. É uma sociedade estruturada porque entre os batizados existem relações estáveis em que alguns têm a missão de guiar os outros. Assim como o pastor guia e cuida do rebanho, levando-o a lugares seguros onde possa alimentá-lo com boa erva, segundo a imagem bíblica (cf. Jo 10, 11-18; Sl 22), assim também Cristo pede aos que foram nomeados pastores na Igreja que façam o mesmo^[1]. A distinção entre pastor e rebanho e a dedicação vital ao rebanho por parte do pastor, como Cristo que deu a vida pelas ovelhas, é uma imagem bíblica que – dentro dos seus limites lógicos – pode ajudar a compreender a presença simultânea da comunhão e da estrutura social da Igreja.

Os mesmos sacramentos que compõem a Igreja são os que a estruturam para que seja o sacramento universal da salvação na terra. Especificamente, através dos sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Ordem, os fiéis participam – de várias maneiras – da missão sacerdotal de Cristo. Da ação do Espírito Santo nos sacramentos e nos carismas surgem as três grandes posições históricas encontradas na Igreja: os fiéis leigos, os ministros sagrados (que receberam o sacramento da Ordem e formam a hierarquia da Igreja: os diáconos, presbíteros e bispos) e os religiosos.

O facto de a Igreja ter uma estrutura hierárquica não significa que alguns sejam mais do que outros. Todos, pelo Batismo, são chamados à missão de conduzir os homens e o mundo a Deus. Esta missão vem diretamente de Deus, sem que ninguém precise da permissão de outrem para realizá-la. Porém, para realizá-la é necessária a graça, porque sem Cristo nada podemos fazer (cf. Jo 15, 5). Portanto, é necessário que alguns – a hierarquia – tornem Cristo sacramentalmente presente aos outros, para que todos possam realizar a missão evangelizadora. O serviço à missão de todos é a razão da existência da função hierárquica na Igreja. A relação entre os fiéis e a hierarquia tem uma dinâmica missionária e é uma

continuação da missão do Filho no poder do Espírito Santo. Portanto, a hierarquia na Igreja não é o resultado de circunstâncias históricas em que um grupo prevaleceu sobre outro impondo a sua vontade.

1. O Romano Pontífice

O Papa é o Bispo de Roma e sucessor de S. Pedro, é o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade da Igreja. Cristo encarregou o apóstolo S. Pedro de presidir ao colégio apostólico e confirmar os seus irmãos na fé (cf. Lc 22, 31-32). Todas as Igrejas particulares estão unidas à Igreja de Roma, e todos os Bispos que as presidem estão em comunhão com o Bispo de Roma, que as preside na caridade. A função deste último é servir à unidade do episcopado e assim servir a unidade da Igreja. Por isso o Papa é o chefe do colégio dos bispos e pastor de toda a Igreja, sobre a qual tem, por instituição divina, poder pleno, supremo, imediato e universal. Este poder do Papa tem um limite interno, porque o Romano Pontífice está dentro e não acima da Igreja de Cristo. Portanto, ele está sujeito à lei divina e à lei natural, como todos os cristãos.

O Senhor prometeu que a Sua Igreja permanecerá sempre na fé (cf. Mt 16, 19) e garante essa fidelidade com a Sua presença, em virtude do Espírito Santo. Esta propriedade é possuída pela Igreja como um todo (não em cada membro). Por isso, o conjunto dos fiéis não se engana ao aderir infalivelmente à fé guiada pelo Magistério vivo da Igreja sob a ação do Espírito Santo que guia uns aos outros. A assistência do Espírito Santo a toda a Igreja para que não erre ao crer, também é dada ao Magistério para que ensine fiel e autenticamente a Palavra de Deus na Igreja. Em alguns casos específicos, esta assistência do Espírito garante que as intervenções do Magistério não contenham erro, por isso costuma-se dizer que nesses casos o Magistério participa da mesma infalibilidade que o Senhor prometeu à sua Igreja. «A infalibilidade exerce-se quando o Romano Pontífice, em virtude da sua autoridade de supremo Pastor da Igreja, ou o Colégio Episcopal, em comunhão com o Papa, sobretudo reunido num Concílio Ecuménico, proclamam com um ato definitivo uma doutrina respeitante à fé ou à moral, e também quando o Papa e os Bispos, no seu Magistério ordinário, concordam ao propor uma doutrina como definitiva. A tais ensinamentos cada fiel deve aderir com o obséquio da fé»^[2].

A convicção sobre a responsabilidade que comporta a missão do Romano Pontífice e a autoridade de que goza para a desempenhar leva os católicos a cultivar uma intensa oração de intercessão por ele. Além disso, a unidade com o Papa levá-los-á a evitar falar negativamente em público sobre o Romano Pontífice ou minar a confiança nele, bem como nos casos em que não se compartilha algum critério pessoal concreto. Se isso chegasse a acontecer, o desejo de ter critério e de se formar bem leva o católico a pedir conselho sobre as dúvidas que possa ter, rezar e estudar mais a fundo o assunto em que encontra alguma dificuldade, tentando entender as motivações com a mente aberta, o que pode exigir algum tempo e paciência. Se a discrepância continuar, é conveniente permanecer em silêncio^[3] e dar pelo menos um «consentimento religioso do entendimento e da vontade»^[4] aos seus ensinamentos.

2. Os Bispos, sucessores dos Apóstolos

A Igreja é Apostólica porque Cristo a edificou sobre os Apóstolos, testemunhas eleitas da Sua Ressurreição e fundamento da Sua Igreja; porque com a assistência do Espírito Santo ensina, guarda e transmite fielmente o depósito de fé recebido dos Apóstolos. É também apostólica pela sua estrutura, na medida em que é instruída, santificada e governada, até à vinda de Cristo, pelos Apóstolos e seus sucessores, os bispos, em comunhão com o sucessor de Pedro. A sucessão apostólica é a transmissão, pelo sacramento da Ordem, da missão e do poder dos Apóstolos aos seus sucessores, os bispos. Estes não recebem todos os dons que Deus ofereceu aos Apóstolos, mas apenas os dons que receberam para transmitir à Igreja. Graças a esta transmissão, a Igreja permanece em comunhão de fé e de vida com as suas origens, enquanto ao longo dos séculos ordena todo o seu apostolado para difundir o Reino de Cristo na terra^[5].

O colégio dos bispos, em comunhão com o Papa e nunca sem ele, exerce também o poder supremo e pleno sobre a Igreja. Os bispos receberam a missão de *ensinar* como autênticas testemunhas da fé apostólica; de *santificar* dispensando a graça de Cristo no ministério da Palavra e dos sacramentos, em particular da Eucaristia; e *governar* o povo de Deus na terra^[6].

Cristo instituiu a hierarquia eclesiástica com a missão de O tornar presente a todos os fiéis por meio dos *sacramentos* e da *pregação da Palavra de Deus com autoridade* em virtude do mandato recebido d'Ele. Os membros da hierarquia receberam também a missão de guiar o Povo de Deus (Mt 28, 18-20). A hierarquia é formada pelos ministros sagrados: bispos, presbíteros e diáconos. O ministério da Igreja tem dimensão colegial, ou seja, a união dos membros da hierarquia eclesiástica está ao serviço da comunhão dos fiéis. Cada bispo exerce o seu ministério como membro do colégio episcopal – que sucede ao colégio apostólico – e em união com o seu chefe, que é o Papa, participando com ele e com os outros bispos no cuidado da Igreja universal. Além disso, se uma igreja particular lhe foi confiada, governa-a em nome de Cristo com a autoridade que recebeu, com poder ordinário, próprio e imediato, em comunhão com toda a Igreja e sob o Santo Padre. O ministério também tem um caráter pessoal, porque cada um é responsável perante Cristo, que o chamou pessoalmente e lhe conferiu a missão pelo sacramento da Ordem.

3. A participação do presbitério no ministério dos bispos

O ministério na Igreja é uno, porque o ministério apostólico é uno, mas por instituição divina é participado em três graus: episcopado, presbiterado e diaconado. Essa unidade do ministério manifesta-se na relação interna entre os seus três graus, que são cumulativos. Na verdade, eles não são três classes ou tipos de ministros, mas graus de um mesmo e único ministério, de um único sacramento da Ordem. Quem recebeu o grau do episcopado não deixa de ser também sacerdote e diácono, quem recebeu o presbitério não deixa de ser diácono. Além disso, este sacramento tem uma unidade eclesial. É um ministério de comunhão porque se exerce em favor da comunhão e porque se estrutura internamente como comunhão ministerial com aqueles que receberam o mesmo sacramento nos seus vários graus.

Na sua missão na Igreja particular, o Bispo conta com os presbíteros incardinados, que são os seus principais e insubstituíveis colaboradores. Os presbíteros são investidos do único e idêntico sacerdócio ministerial de que o Bispo possui a plenitude. Recebem-no por meio do sacramento da Ordem, com a imposição das mãos do bispo e a oração consecratória. A partir de então, passam a fazer parte do presbitério, colégio estável formado por

todos os presbíteros que, juntamente com o bispo, compartilham a mesma missão pastoral em favor do povo de Deus.

Portanto, quando o bispo associa os presbíteros à sua solicitude e responsabilidade, não o faz como algo opcional ou conveniente, mas como consequência necessária da partilha da mesma missão, da qual ele é a cabeça e que provém do sacramento da Ordem. Os presbíteros são os auxiliares mais diretos do Bispo na pastoral do povo de Deus a ele confiado. Eles tornam presente a solicitude do bispo em determinado lugar ou área, pregam a Palavra de Deus e celebram os sacramentos, especialmente o sacramento da Eucaristia.

4. Motivação do acesso ao sacerdócio apenas por homens

A Igreja sempre chamou só homens batizados à ordem do presbitério. No período patrístico houve algumas seitas que defendiam um sacerdócio feminino, mas já então foram condenadas por Sto. Ireneu, por Sto. Epifânio e por Tertuliano. Chamar apenas homens ao sacerdócio é uma prática da Igreja que não mudou ao longo de seus mais de vinte séculos de missão. Além disso, não se conhece nenhum ensinamento contra isso por parte dos pastores, apesar do facto de que a missão cristã muitas vezes foi realizada num ambiente em que as religiões conheciam uma ordem sacerdotal feminina.

A razão fundamental para esta decisão vem da Revelação. A Igreja sempre se sentiu ligada à vontade de Cristo, que escolheu apenas homens como Apóstolos. Ele poderia ter escolhido a criatura mais excelente, a Sua Mãe Santíssima, para aquele colégio apostólico, mas não o fez. E também teria podido escolher entre as mulheres que O acompanhavam na Sua vida pública, algumas das quais foram mais fiéis e mais fortes do que alguns dos Apóstolos, mas não o fez. Os Apóstolos, por sua vez, contaram com a colaboração de homens e mulheres, mas sentiram-se ligados à vontade do Senhor na hora de escolher os seus sucessores na missão pastoral, para a qual escolheram apenas homens. Poder-se-ia pensar que isso é fruto da mentalidade judaica, mas em nenhum caso Cristo deu mostras de agir condicionado por categorias culturais no trato com as mulheres, a quem muito valorizou, ensinando a igual dignidade de homens e mulheres. De facto, o Seu comportamento contrastava com o que era comum entre os

judeus daquela época, e o mesmo acontecia com os Apóstolos, que nisso seguiam o Mestre.

Em vários momentos foi levantada a possibilidade de acesso das mulheres ao sacerdócio. Por um lado, esta opinião ganha força pela vontade de corresponder a situações culturais que legitimamente querem dar maior importância ao papel da mulher na sociedade e na família. Esta maior atenção é resultado de um aprofundamento da mensagem do Evangelho, que proclama a igual dignidade de todos os seres humanos. Por outro lado, esta opinião olha para a forma sacramental da Igreja, com a sua estrutura hierárquica, como se fosse uma forma meramente humana de se organizar. Em substância, afirmam que se os cristãos se organizarem para a missão, inspirando-se nos modos culturais em que vivem, poderiam agora incorporar as mulheres nessa estrutura social. Desta forma, mostrariam melhor a atenção às mulheres, que já está presente no Novo Testamento, e isso é útil para a missão porque estaria mais de acordo com a mentalidade do homem moderno.

Certamente há coisas no modo de organizar a Igreja que são resultado da criação ou absorção de formas sociais nas quais os homens se organizaram, mas há outras que foram assim escolhidas e queridas por Cristo. As primeiras são fruto da criatividade humana na sua resposta a Deus, as segundas são dadas por Deus. As primeiras podem ser alteradas segundo a utilidade que tenham para a missão. As segundas, porque vêm de uma vontade positiva de Cristo, não estão disponíveis para mudanças substanciais. Ao longo da história, a Igreja discerne quais pertencem ao primeiro grupo e quais correspondem ao segundo. Às vezes, o discernimento não é uma tarefa fácil, requer paciência, estudo, meditação da Palavra de Deus e disposição aberta aos Seus desígnios. No seu tempo, S. Paulo VI e S. João Paulo II, depois de terem estudado o assunto, reconheceram que a Igreja não tem o poder de admitir mulheres ao sacerdócio ministerial. Em 1994, o Papa S. João Paulo II afirmou que este assunto é um ensinamento definitivo da Igreja, que não está sujeito a revisão^[7]. No ano seguinte, reconhecendo que os pastores sempre ensinaram isso em todo o mundo nas suas respectivas igrejas ao longo dos séculos, a Congregação para a Doutrina da Fé afirmou que era um

ensinamento que goza da infalibilidade que Deus prometeu à Sua Igreja no seu magistério ordinário e universal.

Bibliografia básica

– *Catecismo da Igreja Católica*, n. 871-896.

– *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 177-187, 333.

NOTAS

[1] cf. Francisco, *Evangelii gaudium*, n. 24: «Os evangelizadores contraem assim o “cheiro das ovelhas”, e estas escutam a sua voz».

[2] *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 185.

[3] cf. Instrução *Donum veritatis*, n. 31.

[4] *Código de Direito Canónico*, n. 752. Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 892.

[5] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 861-862

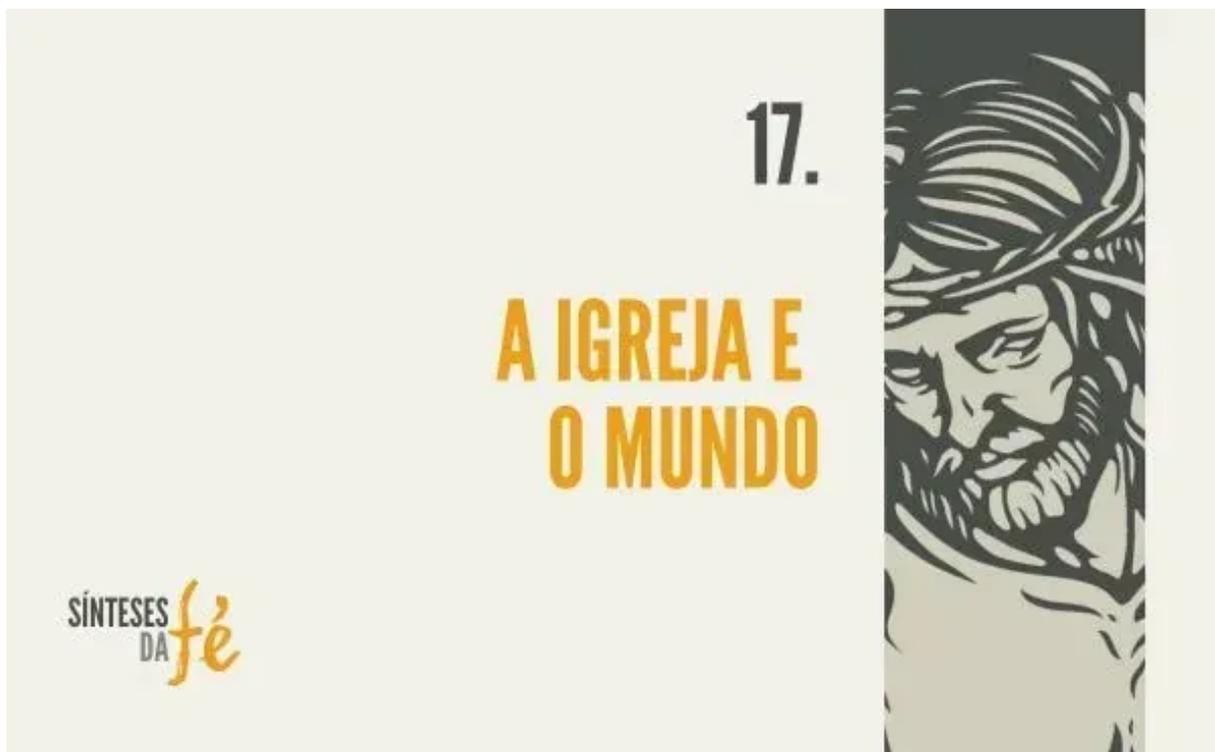
[6] cf. *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, n. 184, 186-ss

[7] cf. S. João Paulo II, *Ordinatio sacerdotalis*, n. 4.

Miguel de Salis Amaral

17. A Igreja e o mundo

A Igreja é inseparavelmente humana e divina. Vive e atua no mundo, mas o seu fim e a sua força não se encontram na terra, mas sim no Céu. A Igreja não procura apenas a salvação da humanidade, mas preocupa-se também com os assuntos temporais. Cada fiel cristão participa na missão da Igreja segundo a sua condição e vocação, e os dons recebidos. Os leigos são chamados a santificarem-se no mundo a partir de dentro. A Igreja não pode nem deve substituir o Estado, mas também não pode nem deve ficar de lado.



Sumário:

- Introdução
- 1. A Igreja na história
- 2. A secularidade cristã e a missão da Igreja
- 3. O papel dos leigos: santificação do mundo a partir de dentro

- 4. Liberdade e responsabilidade dos leigos
- 5. A Igreja e o Estado
- 6. A liberdade religiosa
- Bibliografia e Leituras

Introdução

A Igreja apresenta-se ao mundo como comunidade dos discípulos de Jesus. Cremos que Cristo é o Filho de Deus feito carne, o rosto humano de Deus, que continua a atuar em união com o Espírito Santo na missão da Igreja seguindo o projeto divino da salvação.

«A Igreja é, pois, inseparavelmente humana e divina. É sociedade humana e divina. É sociedade divina pela sua origem, sobrenatural pelo seu fim e pelos meios que se ordenam a esse fim; mas, como é composta de homens é uma comunidade humana (Leão XIII, *Satis cognitum*). Vive e atua no mundo, mas o seu fim e a sua força não são da terra, mas do Céu»^[1].

Todos os seres criados possuem uma marca de Deus, especialmente as pessoas, criadas à sua imagem e semelhança. Além disso, já no Antigo Testamento se vê que Deus estabeleceu uma ordem de realidades a que chamamos “sagradas” através de determinados sinais que podem ser pessoas (ministros sagrados) ou realidades materiais (o templo e os outros objetos preservados do uso comum para o serviço de Deus). Ao lado destas “realidades sagradas” cujo fim é o culto, situa-se o âmbito das outras realidades criadas (tais como o trabalho, a família, a cultura e as relações sociais, económicas e políticas, etc.) a que chamamos “profanas” ou “seculares”. Mas não se deve pensar que o sagrado é relativo a Deus e que o profano é alheio a Deus.

Com a *Encarnação* do Filho de Deus, as realidades profanas podem ser vividas em união com Ele, pela ação do Espírito Santo, através da fé e dos sacramentos. E assim todas estas realidades podem ser também, sem necessidade de as separar do seu uso corrente, meio de colaboração com a *redenção* e meio de *santificação*. A isto se chama “secularidade cristã” (de

saeculum = século ou mundo). Os cristãos amam o mundo, antes de mais, porque foi criado por Deus. E procuram levá-lo a Deus, sabendo que o pecado também está presente no mundo; mas que a graça de Deus cura e eleva essa realidade.

1. A Igreja na história

A Igreja, como comunidade humana e social, está e vive no mundo. Igreja e mundo estão intimamente relacionados, mas não se identificam. O mundo não é um espaço alheio a Deus; o seu significado não se esgota nas coisas terrenas, porque é chamado em Cristo a uma nova forma de existência, que Jesus chama de “Reino de Deus”. Este reino não é uma realidade política, mas espiritual. O mundo não é independente de Deus, como afirma o laicismo, querendo relegar a religião para a esfera do privado e irrelevante.

Ao mesmo tempo, o mundo tem *autonomia* em relação à Igreja como instituição eclesiástica. Jesus disse: «Dai a César o que é de César» (Mt 22, 21). Não existe uma solução cristã oficial para todos os problemas do mundo, mas sim várias soluções concretas. E a Igreja não se identifica com nenhuma ordem histórica concreta: com nenhuma ideologia, regime político, económico ou social. Isto, como dissemos, não significa que os valores terrenos sejam independentes de Deus. Na visão cristã do mundo, tudo é dom de Deus e o mundo é chamado a ser um caminho para conhecer e amar Deus; e, como consequência, amar o próximo e servir a unidade da linhagem humana.

A missão da Igreja não é um projeto político nem aspira a “sacralizar” o mundo, mas sim uma missão religiosa: procura apenas a salvação da humanidade, uma salvação que vai para além do bem-estar ou da justiça terrena. Ao mesmo tempo, a Igreja preocupa-se também com as questões temporais: porque a pessoa não é um ser abstrato, mas situado num contexto familiar e social, laboral e económico, e porque a mensagem evangélica apela à redenção de todas as realidades com a promoção da justiça e da paz, para que o Reino de Deus se vá construindo na história.

A Igreja lembra a todos o carácter provisório das conquistas temporais. O que os homens fazem precisa de ser melhorado, completado e, por

último, transformado por Deus. E assim pode fazer parte desse novo mundo que corresponde ao Reino.

Por estas razões a Igreja, também institucionalmente, lida com questões sociais e temporais, não nos seus aspetos técnicos e contingentes, mas na medida em que podem impedir a união com Deus e a vida eterna. O principal obstáculo para isso é o pecado, e todo pecado é pessoal. As consequências do pecado podem vir a constituir verdadeiras “estruturas de pecado” no meio social, que impedem os homens de alcançar a verdade e o bem comum, a vida da graça e de amor a Deus e ao próximo. Por isso, quando a Igreja ensina a sua *Doutrina social*, não se afasta da sua própria missão, mas enfrenta-a no meio da complexidade do mundo atual e procura mediar o diálogo entre culturas e religiões.

2. A secularidade cristã e a missão da Igreja

Como indicámos, a visão cristã do mundo, que a Igreja anuncia e ensina, chama-se secularidade cristã ou também “dimensão secular” do cristianismo e da Igreja. A secularidade cristã tem as suas raízes no facto de que o Filho de Deus se fez homem num determinado tempo e cultura. E isso realiza-se de modos diferentes em todos os cristãos. O magistério da Igreja ensina: «Todos os membros da Igreja são participantes da sua dimensão secular; *mas são-no de maneiras diferentes*» (S. João Paulo II, *Christifideles laici*, n. 15).

Neste aspeto particular, percebe-se o facto de que na Igreja haja uma pluralidade de *posições* pessoais que, por sua vez, envolvem diferentes modos de relação com o mundo. O Concílio Vaticano II indica-o quando usa expressões diferenciadoras: pastores, leigos e religiosos participam da missão da Igreja cada um *a seu modo, de modo peculiar ou próprio de si*.

A missão da Igreja é única e igual para todos os batizados: a glória de Deus (que Deus seja conhecido, reconhecido e amado) e a salvação das pessoas por meio do encontro pessoal com Cristo. Esta missão também pode ser chamada de evangelização, na medida em que anuncia a mensagem de salvação que Cristo nos trouxe: o Evangelho significa “boa nova” dessa salvação.

Isto depende da vocação e missão de cada um^[2]. *Os leigos* exercem o tríplice ofício salvífico de Cristo e realizam a Missão «a partir de dentro»^[3] das realidades seculares, isto é, no modo “comum” de se relacionar com o mundo (e que partilham com os não-cristãos). A *vida consagrada* implica um modo próprio de testemunho (que se expressa na “profissão” dos conselhos evangélicos), necessário para a Igreja e para o mundo, da transcendência do Reino de Deus a que aspiramos^[4]. E, quanto *aos ministros sagrados*, diz o Vaticano II: «Para alimentar o Povo de Deus e fazer com que cresça sempre, Cristo instituiu na sua Igreja vários ministérios, ordenados ao bem de todo o Corpo»^[5]; «Os sacerdotes estão, primeira e expressamente, destinados ao sagrado ministério em razão da sua vocação particular»^[6]. Essa é a sua maneira própria de participar na missão.

Assim, cada fiel cristão participa da missão da Igreja segundo a sua condição e vocação, e com os dons recebidos, entre os quais os sacramentos e os carismas. Disso também dependem as *tarefas* que cabem a cada um, dentro da única missão da Igreja.

Todos os fiéis cristãos, em virtude do seu batismo, estão habilitados para várias tarefas dentro da missão evangelizadora da Igreja.

Estas tarefas podem ser divididas em três esferas^[7]: A) dentro da própria Igreja (apostolado cristão ou “pastoral” comum); B) “para fora”, ou seja, relações com outras religiões e com não crentes; C) o campo do ecumenismo (relações com os cristãos não católicos, a fim de procurar a unidade dos cristãos). É importante sublinhar que em qualquer destas tarefas em que os fiéis participam, eles fazem-no de acordo com sua própria vocação e missão.

Existem tarefas eclesiais em que qualquer batizado pode participar e que podem estar relacionadas com a fé (como a catequese ou o ensino religioso escolar), com o culto (participação na liturgia), com a caridade (como a atenção aos mais necessitados) e em geral com a vida da Igreja (como a participação em conselhos ou sínodos para ajudar nas decisões pastorais). Os fiéis também podem colaborar com os pastores da Igreja nas tarefas para as quais estão profissionalmente qualificados, por exemplo, no campo económico, jurídico, etc., incluindo algumas tarefas de governo.

Algumas destas tarefas (que não requerem o sacramento da Ordem) podem ser oficialmente estabelecidas e supervisionadas pela Igreja como “ministérios instituídos” (não ordenados). Ao participar nessas tarefas, os fiéis leigos não são nem mais nem menos leigos. Ao mesmo tempo, deve haver o cuidado de que as cumpram de acordo com a própria vocação e missão, para que não sejam confundidos com os pastores da Igreja.

3. O papel dos leigos: santificação do mundo a partir de dentro

Os fiéis leigos, pela graça do Batismo e pelos carismas concedidos pelo Espírito Santo, receberam de Deus a vocação e a missão de «procurar o Reino de Deus cuidando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus»^[8].

Por conseguinte, além das várias tarefas que podem desempenhar como os outros fiéis batizados, a missão própria dos fiéis leigos consiste em santificar o mundo «a partir de dentro»^[9]. E isto, não simplesmente porque passam a maior parte do tempo em ocupações seculares ou resolvendo assuntos temporais, nem porque devem “entrar” na Igreja para “sair” para santificar o mundo; mas pela sua colaboração com a graça, que unifica, vivifica e estimula a sua vida cristã onde estão, integrando-a na ação salvífica de Deus. Na realidade, «a sua vocação leva-os a serem testemunhas de Cristo em todos os momentos no meio da sociedade humana»^[10].

Deste modo, os fiéis leigos, no cumprimento dos seus deveres profissionais, familiares, sociais, etc., com o olhar posto em Deus, orientam ao mesmo tempo a realidade temporal segundo Deus. O Concílio Vaticano II insistiu claramente neste ponto: «Erram os cristãos que, com o pretexto de não termos aqui uma cidade permanente, visto que procuramos a futura, consideram que podem negligenciar as tarefas temporais, sem perceber que a sua própria fé é motivo que os obriga ao mais perfeito cumprimento de todas elas, segundo a vocação pessoal de cada um»^[11].

Ao abordar o processo moderno de evolução dos leigos, que conduziu a estas afirmações do Concílio Vaticano II sobre a vocação e missão dos fiéis leigos, S. Josemaria disse pouco depois do Concílio: «Isto traz consigo uma

visão mais profunda da Igreja, como comunidade constituída por todos os fiéis, para que todos sejamos solidários com a mesma missão, que cada um deve realizar segundo as suas circunstâncias pessoais. Os leigos, graças aos impulsos do Espírito Santo, estão cada vez mais conscientes de ser Igreja, de ter uma missão específica, sublime e necessária, porque foi querida por Deus. E sabem que esta missão depende da sua própria condição de cristãos, não necessariamente de um mandato da Hierarquia»^[12].

A vocação dos ministros sagrados e dos religiosos não os isenta de santificar o mundo, mas é diferente o modo como levam a cabo essa santificação. Os ministros ordenados cumprem-no no exercício do seu próprio ministério. E os membros da vida consagrada, por meio do seu testemunho escatológico peculiar.

Quanto aos *pastores* da Igreja, a eles compete, antes de tudo, o ensinamento da Doutrina Social da Igreja; em segundo lugar, a formação dos fiéis e da sua consciência neste campo; finalmente, quando necessário, têm direito ao julgamento moral em situações excepcionais de natureza social ou política. O discernimento dos pastores ocorre ao nível de conselho aos fiéis, não de mandato, embora isso seja possível em circunstâncias excepcionais.

Assim, à Hierarquia não corresponde uma função direta na organização da sociedade. Incumbe-lhe prestar “ajuda moral e espiritual”, juntamente com a orientação dos “princípios morais” que devem orientar a sua atividade, que os leigos realizarão “com iniciativa livre e sem esperar passivamente indicações e diretrizes dos pastores»^[13].

A Igreja aceita qualquer sistema social em que a dignidade humana seja respeitada; e os fiéis devem aceitar o Magistério social com adesão da inteligência, da vontade e das obras^[14].

A missão da Igreja está toda ela centrada na caridade, isto é, no amor a Deus e ao próximo, especialmente aos mais necessitados. «Um homem ou uma sociedade que não reage perante tribulações ou injustiças, e que não se esforça para aliviá-las, não é um homem ou uma sociedade à medida do amor do Coração de Cristo»^[15].

4. Liberdade e responsabilidade dos leigos

A liberdade e a responsabilidade nas diversas atividades sociais, políticas e culturais, dentro da própria vocação cristã, leva-nos a distinguir entre laicidade e laicismo. Por *laicidade* entende-se que o Estado é autónomo no que diz respeito às leis eclesiásticas; enquanto o *laicismo* reivindica uma autonomia da política em relação à ordem moral e até mesmo ao plano divino, e tende a confinar a religião na esfera puramente privada. Dessa forma, viola o direito à liberdade religiosa e prejudica a ordem social^[16].

Uma laicidade sadia evita dois extremos: a imposição, por parte do Estado, de uma moral que decidiria o que é bom ou mau em todos os âmbitos – o que equivaleria a uma pseudoreligião –; e a sua rejeição *a priori* de valores morais que provêm de esferas culturais ou religiosas que são de pertença livre e não devem ser geridas pelo poder político.

Deve também salientar-se que é ilusório e injusto pedir aos fiéis que atuem na política “como se Deus não existisse”. É ilusório, porque todas as pessoas agem com base nas suas convicções culturais (religiosas, filosóficas, políticas, etc.), provenientes ou não de uma fé religiosa; são, pois, convicções que influenciam o comportamento social dos cidadãos. É injusto, porque tanto os crentes quanto os não crentes aplicam as suas próprias doutrinas, independentemente de qual tenha sido a sua origem. Deve apenas garantir-se que a atividade social e política esteja de acordo com a dignidade humana e o bem comum.

Atuar na política segundo a própria fé, se for coerente com a dignidade das pessoas, não significa que a política esteja subordinada à religião; significa que a política está para servir a pessoa e, portanto, deve respeitar as exigências morais, o que equivale a dizer que *deve* respeitar e promover a dignidade de cada ser humano. Nesse sentido, viver o compromisso político por um motivo transcendente está perfeitamente em consonância com a natureza humana e, portanto, estimula esse compromisso e produz melhores resultados.

A religião pode e deve servir como elemento crítico quando se trata dos valores éticos de uma sociedade. Reciprocamente, a ética pode e deve ser

capaz de advertir os crentes de qualquer religião, quanto à adequação das suas crenças (ou práticas religiosas, ou comportamentos cívicos inspirados na sua fé religiosa) à dignidade humana e ao bem comum. Religião e ética devem ser colocadas em diálogo na vida social e cívica.

5. A Igreja e o Estado

Ao longo da história, os cristãos entenderam a sua missão de evangelizar o mundo de maneiras diferentes. E assim também mudou a forma como se entenderam as relações institucionais entre a Igreja e o Estado. Durante séculos, o modelo seguido nos países cristãos foi o de um estado confessional católico, onde o poder sagrado dos reis era avalizado pela autoridade espiritual da Igreja. Foi uma colaboração mútua que em muitas ocasiões chegou a tirar a liberdade da Igreja, que de facto estava sujeita ao poder temporal do rei. As mudanças sociopolíticas ocorridas com o Iluminismo contribuíram para a separação entre a Igreja e o Estado, com o reconhecimento por parte da autoridade da Igreja da legitimidade de qualquer governo democraticamente eleito pelo povo.

Mas o regime de separação não é o ideal. A relação institucional entre a Igreja e o Estado (que têm diversidade de natureza e de fins) comporta, para dizer de algum modo, uma distinção sem separação, uma união sem confusão (cf. Mt 22, 15-21 e par.). Esta relação será correta e frutuosa se existirem relações de amizade e colaboração entre os dois âmbitos, se for reconhecido o papel da religião na vida pessoal e social e se for respeitado o direito à liberdade religiosa.

A *Igreja* recebeu de Cristo o mandato apostólico: «Ide, pois, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo» (Mt 28, 19-20). Com a sua doutrina e a sua atividade apostólica, tanto a nível universal como a nível concreto das Igrejas particulares, ocidentais ou orientais, a Igreja contribui para a ordenação correta das realidades temporais, para que sirvam o homem na realização do seu fim último e não o desviem dele.

Os meios que a Igreja como instituição utiliza para realizar a sua missão são, antes de tudo, espirituais: a pregação do Evangelho, a administração dos sacramentos, a oração. Necessita também de meios materiais,

adequados à natureza dos seus membros, que são pessoas humanas (cf. At 4, 32-37; 1Tm 5, 18); esses meios devem estar sempre em sintonia com o Evangelho. A Igreja precisa também de independência para realizar a sua missão no mundo, mas não de um predomínio de natureza política ou económica^[17].

O *Estado* é uma instituição que deriva da sociabilidade humana natural, cuja finalidade é o bem comum temporal da sociedade civil. Este bem não é apenas material, mas também espiritual, pois os membros da sociedade são pessoas com corpo e alma. O progresso social requer, além dos meios materiais, muitos outros bens de natureza espiritual: paz, ordem, justiça, liberdade, segurança, etc. Esses bens só podem ser alcançados através do exercício das virtudes sociais, que o Estado deve promover e proteger (por exemplo, a moralidade pública).

A distinção entre o âmbito religioso e o político implica que o Estado não usufrui de “sacralidade” nem deve governar as consciências, já que o fundamento moral da política está fora do seu âmbito. Além disso, a Igreja não possui poder político coercivo. Na medida em que o facto de a ela pertencer, do ponto de vista civil, é voluntário, o seu poder é de natureza espiritual e não impõe uma solução política única. Deste modo, Estado e Igreja ajustam-se às suas próprias funções, o que favorece a liberdade religiosa e social.

Daqui decorrem dois importantes direitos: o direito à liberdade religiosa, que consiste na imunidade de coação por parte do Estado em matéria religiosa; e o direito à liberdade de atuação dos católicos em relação à hierarquia em matéria temporal: «Os fiéis leigos têm o direito de que lhes seja reconhecida nas questões terrenas a liberdade que compete a todos os cidadãos; no entanto, ao fazerem uso dessa liberdade, devem procurar que as suas ações sejam inspiradas pelo espírito do Evangelho, e devem estar atentos à doutrina proposta pelo magistério da Igreja, evitando ao mesmo tempo apresentar o seu próprio critério como doutrina própria da Igreja, em assuntos opináveis»^[18].

6. Liberdade religiosa

A distinção institucional entre a Igreja e o Estado não implica – como já foi dito – a sua total separação, nem que a Igreja deva reduzir a sua ação ao âmbito privado e espiritual. Certamente a Igreja «não pode e não deve substituir o Estado. Mas também não pode e não deve ficar à margem da luta pela justiça»^[19]. Neste sentido, a Igreja tem o direito e o dever «de ensinar a sua doutrina sobre a sociedade, de exercer sem qualquer impedimento a sua missão entre os homens e de emitir o seu juízo moral, mesmo em assuntos de ordem política, quando exigidos por normas fundamentais da pessoa ou a salvação das almas»^[20].

Um aspeto importante da relação entre Igreja e Estado é o *direito à liberdade religiosa*. Velar pelo respeito a esse direito é velar pelo respeito a toda a ordem social. O direito à liberdade social e civil em matéria religiosa, para todos os crentes de qualquer religião, é a fonte e a síntese de todos os direitos humanos.

Em muitos países, a Constituição (ou sistema de leis fundamentais que regulam o sistema de governo de um Estado) garante amplamente a liberdade religiosa de todos os cidadãos e grupos religiosos. Se possível, a Igreja tenta estabelecer também acordos com o Estado, geralmente chamados de Concordatas, em que são acordadas soluções para questões específicas, como a liberdade da Igreja e suas entidades para cumprir a sua missão, convénios em matérias de educação ou de economia, feriados, etc.

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2104-2109; 2244-2246; 2419-2425.
- Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 74-76; e *Dignitatis humanae*, n. 1-8; 13-14.
- S. João Paulo II, *Christifideles laici*, n. 36-44.

Leituras recomendadas

– Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre algumas questões relacionadas com o empenho e a conduta dos católicos na vida política*, 24/11/2002.

– *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 49-55; 60-71; 189-191; 238-243; 377-427.

– S. Josemaria, homilia *Amar o mundo apaixonadamente*, em *Entrevistas a S. Josemaria*, n. 113-123.

NOTAS

[1] S. Josemaria, *Amar a Igreja*, n. 6

[2] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 901-913.

[3] cf. Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 31.

[4] Sobre a vida consagrada, cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 914-933

[5] Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 18.

[6] *Ibid.*, n. 31.

[7] cf. Concílio Vaticano II, *Ad Gentes*, n. 6.

[8] Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 31.

[9] *Ibid.*

[10] Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 43.

[11] *Ibid.*

[12] S. Josemaria, *Entrevistas com o Fundador do Opus Dei*, n. 59

[13] cf. Concílio Vaticano II, *Apostolicam actuositatem*, 7.

[14] cf. Lc 10, 16; *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2032 e 2037

[15] S. Josemaria, *Cristo que passa*, n. 167.

[16] cf. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 572.

[17] cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2246; *Compêndio de Doutrina Social*, n. 426.

[18] *Código de Direito Canônico*, n. 227; cf. *Gaudium et spes*, n. 76.

[19] Bento XVI, *Deus caritas est*, n. 28.

[20] Concílio Vaticano II, *Gaudium et spes*, n. 76.

Enrique Colom, Christian Mendoza e Ramiro Pellitero

18. A Doutrina Social da Igreja

A Boa Nova da salvação exige a presença da Igreja no mundo. O Evangelho constitui de facto um anúncio de transformação de acordo com o desígnio de Deus. A doutrina social da Igreja faz parte da Teologia Moral social que deriva de uma conceção cristã do homem e da vida política. A moral social da Igreja mostra que existe uma primazia dos bens espirituais e morais sobre os bens materiais.



Sumário:

- 1. A origem da Doutrina Social da Igreja
- 2. Os princípios da Doutrina Social da Igreja
- 3. Modos de incidir na sociedade
- Bibliografia

1. A origem da Doutrina Social da Igreja

Jesus Cristo, nosso Salvador, «deseja que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade» (1Tim 2, 4). A Igreja continua o anúncio do Evangelho no mundo, a boa nova da salvação, anunciado por Jesus Cristo: «A Igreja, partícipe dos gozos e das esperanças, das angústias e das tristezas dos homens, é solidária com todo o homem e toda a mulher, de todo o lugar e de todo o tempo e leva-lhes a Boa Nova do Reino de Deus que, com Jesus Cristo, se vem colocar no meio deles»^[1].

A boa nova da salvação exige a presença da Igreja no mundo: esta oferece os sacramentos, a pregação da Palavra de Deus e numerosos ensinamentos que se referem a realidades sociais pela repercussão antropológica e ética que têm. «A convivência social, com efeito, não raramente determina a qualidade da vida e, por conseguinte, as condições em que cada homem e cada mulher se compreendem a si próprios e decidem acerca de si mesmos e da própria vocação. Por esta razão, a Igreja não é indiferente a tudo o que na sociedade se decide, se produz e se vive, numa palavra, à qualidade moral, autenticamente humana e humanizadora, da vida social»^[2].

O anúncio da salvação própria do cristianismo não leva a desentender-se do mundo e da sociedade, como se, para se ser autenticamente cristãos, devêssemos deixar de lado o bem comum. «A caridade não é uma realidade abstrata; significa entrega real e total ao serviço de Deus e de todos os homens (...) exige que se viva a justiça, a solidariedade, a responsabilidade familiar e social, a pobreza, a alegria, a castidade, a amizade» (S. Josemaria, *Entrevistas a S. Josemaria*, n. 62).

O Evangelho constitui, de facto, um anúncio de transformação do mundo de acordo com o desígnio de Deus. Por isso, a política, a economia, o trabalho ou a cultura não são campos indiferentes para a fé cristã, já que influem de maneira importante na vida dos fiéis da Igreja. Por exemplo, uma organização económica que não deixe tempo para atender os filhos ou que não faculte os meios económicos necessários para levar adiante a família pode ser um sério obstáculo para desenvolver a própria vocação matrimonial. Se os pastores da Igreja se referem a estes temas, não é porque desejem propor soluções técnicas, mas porque se preocupam pelo impacto que têm na vida dos fiéis. Convém recordar por isso que «a missão própria

que Cristo confiou à sua Igreja não é de ordem política, económica ou social. O fim que lhe propõe é de ordem religiosa. Mas, precisamente, desta mesma missão religiosa derivam funções, luzes e energias que podem servir para estabelecer e consolidar a comunidade humana segundo a lei divina»^[3].

A doutrina social da Igreja faz parte da Teologia Moral social, que deriva de uma conceção cristã do homem e da vida política. Isto significa, por um lado, que as ações da moral pessoal não são idênticas às estudadas pela moral social, já que os princípios, critérios de juízo e diretivas da doutrina social são muito amplas e nelas cabe um grande pluralismo: não existem soluções únicas para dilemas económicos ou políticos. Por outro lado, os ensinamentos da Igreja não propõem soluções sociais; considera-os dilemas pessoais de ética.

A moral social da Igreja sempre existiu, porque a Igreja sempre se interessou pela sociedade em que vive: «Com a sua doutrina social, a Igreja assume a tarefa de anúncio que o Senhor lhe confiou. Ela atualiza no curso da história o Evangelho do Reino, a mensagem de libertação e de redenção de Cristo. A Igreja, anunciando o Evangelho, atesta ao homem, em nome de Cristo, a sua dignidade própria e sua vocação à comunhão das pessoas; e ensina-lhes as exigências da justiça e da paz, conformes à sabedoria divina»^[4]. Este interesse concretizava-se nos primeiros séculos, por um lado, em fomentar as boas obras, especialmente as obras de misericórdia; e por outro, em denunciar as injustiças, especialmente aquelas cuja solução não estava nas mãos dos que as sofriam.

2. Os princípios da doutrina social da Igreja

Em termos gerais, a moral social da Igreja ensina que existe uma primazia dos bens espirituais e morais sobre os bens materiais. A Igreja preocupa-se com o bem integral dos homens, que inclui também o bem-estar material, mas a sua missão é espiritual: daí deriva que o interesse do Magistério não se centre nos instrumentos para organizar a sociedade humana, que são em geral, políticos ou económicos, mas na promoção de uma moral social coerente com o Evangelho. Os cristãos comuns têm obrigação, a partir do seu trabalho e posição na sociedade, de procurar os

modos de conseguir esse bem comum. Não obstante, o Magistério orienta os fiéis, apresentando-lhes princípios de ação e deixa a escolha técnica dos meios à responsabilidade daqueles que dirigem os diferentes campos de ação social.

O anúncio de fé realizado pelo Magistério, ao observar as realidades sociais, passa por diferentes etapas. Em primeiro lugar, a doutrina social da Igreja não se limita a oferecer uma compreensão das realidades sociais: a cultura, a política, a economia, a educação, etc., mas ajuda a configurá-las de acordo com a verdade de Deus e da sua criação, que o ser humano guarda e da qual é protagonista. Em segundo lugar, estes ensinamentos teóricos e as suas consequências práticas deram lugar a princípios morais que consolidam as bases da organização social com valor permanente e de maneira unitária: «constituem aquela primeira articulação da verdade da sociedade, pela qual cada consciência é interpelada e convidada a interagir com todas as demais na liberdade»^[5]. Estes princípios são a dignidade da pessoa, o bem comum, a solidariedade e a cooperação.

A) A dignidade da pessoa

O princípio que se refere à dignidade da pessoa é central para a doutrina social da Igreja. Significa conhecer e respeitar que a pessoa está aberta a Deus já que, com a sua inteligência e vontade, alcança uma liberdade que a torna superior a todas as outras criaturas. Por outro lado, não se pode utilizar a pessoa como um meio para alcançar fins sociais, por exemplo, abusar dos trabalhadores ou enganar os cidadãos. Além disso, considera que cada pessoa é única e irrepetível, pelo que não é possível suprimir algumas pessoas ou os seus direitos fundamentais para conseguir fins sociais por muito urgentes que pareçam. Este princípio desdobra-se noutros três que, em certo modo, o especificam.

B) O bem comum

O bem comum é «o conjunto de condições da vida social que tornam possível às associações e a cada um dos membros a aquisição mais plena e mais fácil da própria perfeição»^[6]. É possível observar que o bem comum não se define como um conjunto de coisas que se repartem entre os membros da sociedade, mas que se trata de condições que permitem o

desenvolvimento social e dos quais ninguém pode apropriar-se com exclusividade: são condições que se conseguem com a colaboração de todos e de que todos beneficiam. Poderiam sugerir-se diferentes imagens para compreender o bem comum, mas é clássico defini-lo como uma grande orquestra. Numa orquestra a perfeição de cada músico contribui para que toda a orquestra soe melhor, mas, ao mesmo tempo, a dinâmica profissional da orquestra leva cada músico a dar o melhor de si mesmo. O bem comum é um conjunto de condições que levam, de maneira natural, cada indivíduo a melhorar e, ao mesmo tempo, permitem que o talento individual frutifique em benefício de todos. O *Catecismo da Igreja Católica* (n. 1907-1909) ensina que o bem comum comporta três elementos essenciais: o respeito dos direitos fundamentais da pessoa humana (vida, liberdade, propriedade privada, etc.), o bem-estar social e as possibilidades e desenvolvimento (acesso à alimentação, vestuário, saúde, trabalho, educação e cultura, etc.) e a paz que é o resultado duma ordem social justa. Bento XVI define-o desta maneira: «Ao lado do bem individual, existe um bem ligado à vida social das pessoas: o bem comum. É o bem daquele «nós-todos», formado por indivíduos, famílias e grupos intermédios que se unem em comunidade social. Não é um bem procurado por si mesmo, mas para as pessoas que fazem parte da comunidade social e que, só nela podem realmente e com maior eficácia obter o próprio bem. Querer o *bem comum* e trabalhar por ele é exigência de justiça e de caridade» (Bento XVI, *Caritas in Veritate*, n. 7).

Apesar de o bem comum não se referir a coisas, a Igreja ensina também que os bens da terra foram criados por Deus para todos. «Voltemos de novo ao primeiro princípio de todo o ordenamento ético-social: o princípio do destino universal dos bens»^[7]. O destino universal dos bens alcança-se de maneira mais eficaz quando se respeita a propriedade privada, porque o que pertence a todos, não pertence a ninguém e termina negligenciado. Além disso, quando uma pessoa não pode possuir os seus próprios bens, perde interesse na sua atividade e acaba por abandonar o seu trabalho, gerando todo o tipo de pobreza. Em todo o caso, a propriedade privada não é absoluta, porque deve usar-se, tendo em conta a responsabilidade que todos temos pelo bem-estar dos outros (solidariedade), e porque em algumas ocasiões excepcionais, o bem comum pode exigir que se conceda aos necessitados o uso dos próprios bens – uma crise humanitária, uma guerra, etc. – e nesses casos, os pobres e os mais vulneráveis não podem esperar.

Mas fora dessas circunstâncias excepcionais, o caminho mais eficaz e mais humano para alcançar o destino universal dos bens é o respeito pela propriedade privada.

C) Subsidiariedade

A Igreja, ao definir o princípio da subsidiariedade, recorda que «uma sociedade de ordem superior não deve interferir na vida interna de uma sociedade de ordem inferior, privando-a das suas competências, mas deve antes apoiá-la em caso de necessidade e ajudá-la a coordenar a sua ação com a dos outros componentes sociais, tendo em vista o bem comum»^[8].

O princípio da subsidiariedade exige que os fiéis cristãos façam valer os seus direitos e cumpram as suas obrigações para que as instituições sociais cumpram a sua função original. Isto concretiza-se, entre outras coisas, na necessidade de os fiéis da Igreja participarem na vida pública; já que sem essa participação seria muito difícil evidenciar os motivos humanos e, tantas vezes, também cristãos, pelos quais as instituições sociais foram criadas, pelo menos no Ocidente.

D) Solidariedade

A solidariedade é um termo que se refere a um conceito do Direito Romano. Quando um grupo de pessoas que não eram familiares desejavam aventurar-se numa empresa, era possível estabelecer um contrato “*in solidum*”. Através dessa figura jurídica, cada um dos contraentes ficava obrigado a pagar, em caso de necessidade, a totalidade da dívida que todo o grupo tinha contraído. Desta forma, o direito garantia que quem emprestava o dinheiro podia recuperá-lo de uma pessoa ou de uma família concreta. A solidariedade refere-se a este modo de compreender a própria responsabilidade sobre a totalidade de um grupo que se entende como a sociedade civil. Daí a sua definição como «a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; quer dizer, pelo bem de todos e cada um, para que todos sejamos verdadeiramente responsáveis por todos»^[9]. Graças à fé, o cristão tem uma motivação superior para viver a solidariedade, porque sabe que somos todos filhos do mesmo Pai e segue o exemplo de Cristo que tem compaixão de todos.

Uma importante manifestação de solidariedade consiste em cumprir bem os próprios deveres e obrigações. Um empresário, por exemplo, tem como principal tarefa solidária criar postos de trabalho onde as pessoas possam, honesta e responsabilmente, ganhar a vida e sustentar a família. Além disso aqueles que tiverem, como os empresários, maior capacidade de contribuir para o bem comum, poderão empreender outros projetos de ajuda social, mas convém recordar que a solidariedade não é “assistencialismo” mas deve velar pelo autêntico desenvolvimento humano que tem lugar sobretudo quando se permite a cada pessoa desenvolver os seus talentos no serviço aos outros. Por isso a Igreja ensina que «a atividade dos empresários é uma nobre vocação orientada para produzir riqueza e a melhorar o mundo para todos»^[10].

Existe uma distinção entre solidariedade e justiça. A justiça exige respeitar e dar aos outros o que é “seu”, enquanto a solidariedade leva a dar aos outros algo que é nosso movidos pelo interesse que temos no bem dos outros que é tão importante como o nosso. «*A caridade supera a justiça*, porque amar é dar, oferecer ao outro do que é “meu”; mas nunca existe sem a justiça, que induz a dar ao outro o que é “dele”, o que lhe pertence em virtude do seu ser e do seu agir» (Bento XVI, *Caritas in Veritate*, n. 6).

3. Modos de incidir na sociedade

O primeiro modo como se pode incidir na sociedade, com a ajuda da doutrina social da Igreja, é difundir estes ensinamentos. Para um estudo temático, é importante o uso do *Compêndio Social da Igreja*. Aos leigos, que trabalham imersos em todas as circunstâncias e estruturas próprias da vida secular, corresponde de forma específica a tarefa imediata e direta de ordenar essas realidades temporais à luz dos princípios doutrinários enunciados pelo Magistério, mas atuando ao mesmo tempo com a necessária autonomia pessoal perante as decisões concretas que tenham de tomar na sua vida social, familiar, política, cultural, etc. (S. Josemaria, *Entrevistas a S. Josemaria*, n. 11).

Um segundo aspeto é salientar os modos de aplicação prática que tem. Dentro deste segundo aspeto, que pretende dar relevo à doutrina social da Igreja dentro do desenvolvimento ordinário das atividades sociais, têm um papel principal os empresários. Por exemplo, a criação de empregos e a sua

justa retribuição é um dos maiores bens sociais que se podem criar. Em todo o caso, o trabalho bem feito e a oferta de bens e serviços de qualidade são já um modo muito eficaz de contribuir para o bem comum da própria sociedade.

«O trabalho, todo o trabalho, é testemunho da dignidade do homem, do seu domínio sobre a criação. É um meio de desenvolvimento da personalidade. É um vínculo de união com os outros seres; fonte de recursos para sustentar a família; meio de contribuir para o melhoramento da sociedade em que vive e para o progresso de toda a Humanidade» (S. Josemaria, *Cristo que Passa*, n. 47).

Existe um terceiro modo de incidir na sociedade dentro de um campo mais marcadamente profissional ou académico. Em muitas ocasiões, será necessário resolver novos problemas não apresentados até agora. É necessário que fiéis com experiência nos diferentes campos sociais (economia, política, meios de comunicação, educação, etc.) proponham soluções coerentes com a doutrina social para os resolver. Os documentos do magistério social são amplos, de modo que é possível um grande pluralismo, não só de opiniões, mas também de opções técnicas para empreender o caminho do desenvolvimento. Respeitando sempre as diferentes opiniões, parece, em todo o caso, possível convidar a pensar como «fazer mais pelos outros» sem se desculpar com as próprias ocupações ou responsabilidades.

Bibliografia

– Conselho Pontifício Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*.

NOTAS

[1] *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 60.

[2] *Ibid*, n. 62.

[3] Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 42.

[4] *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 63.

[5] *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 163.

[6] Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, n. 26.

[7] S. João Paulo II, *Laborem Excercens*, n.19; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, n. 171-184.

[8] S. João Paulo II, *Centesimus Annus*, n. 48; cf. Pio XII, *Quadragesimo Anno*, n. 80.

[9] S. João Paulo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 38.

[10] Francisco, *Fratelli Tutti*, n. 123.

Cristian Mendoza

19. A Ressurreição da carne

O corpo ressuscitado será real e material, mas não terreno nem mortal. O enigma da morte do homem só se compreende à luz da ressurreição de Cristo e da nossa ressurreição n'Ele. A vida eterna é o que dá o sentido último e permanente à vida humana, ao empenho ético, à entrega generosa, ao serviço abnegado, ao esforço por comunicar a doutrina e o amor de Cristo a todas as almas.



Sumário:

- Introdução
- 1. A fé na ressurreição
- 2. O sentido cristão da morte
- 3. A vida eterna em comunhão íntima com Deus
- 4. O inferno como rejeição definitiva de Deus

- 5. Purificar-se para poder encontrar Deus
- Bibliografia e Leituras

Introdução

No final do Símbolo dos Apóstolos a Igreja proclama: «Creio na ressurreição da carne e na vida eterna». Nesta fórmula estão contidos e brevemente enunciados, os elementos fundamentais da esperança escatológica da Igreja, ou seja, do que o homem espera no final da sua vida. A base da esperança cristã é a promessa divina.

1. A fé na ressurreição

Em muitas ocasiões a Igreja proclamou a sua fé na ressurreição de todos os mortos no final dos tempos. Trata-se em certa medida da “extensão” da Ressurreição de Jesus Cristo, «o primogénito de muitos irmãos» (Rm 8, 29), a todos os homens, justos e pecadores, que terá lugar quando Ele vier no final dos tempos para julgar os vivos e os mortos. Com a morte, como sabemos, a alma separa-se do corpo, mas com a ressurreição, corpo e alma unem-se de novo entre si na glória, para sempre (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 997). O dogma da ressurreição dos mortos, ao mesmo tempo que fala da plenitude de vida imortal à qual o homem está destinado, apresenta-se como uma viva lembrança da sua dignidade, especialmente na sua vertente corporal. Fala da bondade do mundo, do corpo, do valor da história vivida dia após dia, da vocação eterna da matéria. Por isso, contra os gnósticos do século II, os Padres da Igreja insistiram na ressurreição *da carne*, ou seja, da vida do homem na sua materialidade corpórea.

S. Tomás de Aquino considera que a ressurreição dos mortos é natural no que se refere ao destino do homem (porque a alma imortal está feita para estar unida ao corpo e vice-versa), mas é sobrenatural no que diz respeito a Deus que é quem a realiza (cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Contra Gentes*, IV, 81), ou seja, natural quanto à “causa final”, sobrenatural no que se refere à “causa eficiente”.

O corpo ressuscitado será real e material; mas não terreno nem mortal. S. Paulo põe-se à ideia de uma ressurreição como transformação humana

dentro da história e, portanto, fala do corpo ressuscitado como “glorioso” (cf. Fl 3, 21) e “espiritual” (cf. 1Cor 15, 44). A ressurreição do homem, como a de Cristo, terá lugar, para todos, depois da morte no final dos tempos.

A Igreja não promete aos cristãos uma vida de êxito seguro nesta terra, o que é uma *utopia*, porque a nossa vida terrena está sempre marcada pela Cruz. Ao mesmo tempo, pela receção do Batismo e da Eucaristia, o processo da ressurreição já começou de certo modo aqui na terra (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1000). Segundo S. Tomás, no estado ressuscitado, a alma enformará o corpo tão profundamente, que neste ficarão refletidas todas as suas qualidades morais e espirituais (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III. Suppl., q. 78-86). Neste sentido a ressurreição final, que terá lugar com a vinda de Jesus Cristo na glória, tornará possível o juízo definitivo de vivos e mortos.

Relativamente à doutrina da ressurreição podem fazer-se quatro observações práticas:

1) A doutrina da ressurreição final exclui as teorias da *reencarnação*, segundo as quais a alma humana, depois da morte, emigra para outro corpo, tantas vezes quantas necessárias, até ficar definitivamente purificada. A vida humana é única... não se repete; isto dá densidade a tudo o que fazemos diariamente. A este respeito, o Concílio Vaticano II falou de «único curso da nossa vida» (Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 48).

2) Uma manifestação clara da fé da Igreja na ressurreição do próprio corpo é a veneração das relíquias dos santos, tão central na piedade dos crentes.

3) Apesar de a cremação não ser ilícita, a não ser que se escolha por razões contrárias à fé (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n. 1176), a Igreja aconselha vivamente a conservar o piedoso costume de sepultar os corpos^[1]; o corpo, na sua materialidade, é parte integrante da pessoa, ressuscita no final dos tempos, teve contacto com os sacramentos instituídos por Cristo e foi templo do Espírito Santo; entende-se assim que no momento da sepultura seja respeitada na sua materialidade ao máximo nível possível; o desprezo atual pela corporeidade humana como criatura de Deus

destinada à ressurreição aconselha evitar a cremação de modo particular hoje em dia;

4) A ressurreição dos mortos coincide com o que a Sagrada Escritura chama a vinda «de uns novos céus e uma nova terra» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 1042; 2Pe 3, 13; Ap 21, 1). Não só o homem chegará à glória, mas todo o cosmos em que o homem vive e atua, será transformado. «A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas (cf. At 3, 21) e, quando, juntamente com o género humano, também todo o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (cf. Ef 1, 10; Col 1, 20; 2Pe 3, 10-13)» (Concílio Vaticano II, *Lumen gentium*, n. 48). Haverá continuidade certamente entre este mundo e o mundo novo, mas também uma importante descontinuidade marcada pela perfeição, a permanência e a felicidade completa.

2. O sentido cristão da morte

O enigma da morte do homem só se compreende à luz da ressurreição de Cristo e da nossa ressurreição n'Ele. Com efeito, a morte, a perda da vida humana, a separação da alma e do corpo, apresenta-se como o mal maior na ordem natural. Mas será superada de modo completo quando Deus em Cristo ressuscitar os homens no final dos tempos.

É certo que *a morte se apresenta como natural* no sentido que a alma pode separar-se do corpo. Marca o termo da peregrinação terrena. Depois da morte, o homem não pode merecer ou desmerecer mais; já não terá possibilidade de se arrepender. Logo depois da morte a alma irá para o céu, o inferno ou o purgatório, passando pelo que se chama o *juízo particular* (cf. *Catecismoda Igreja Católica*, n. 1021-1022). A inexorabilidade da morte serve para o homem retificar a sua vida, para aproveitar o tempo e os outros talentos que Deus lhe deu, para atuar retamente, para gastar-se no serviço aos outros.

Por outro lado, a Escritura ensina que a morte entrou no mundo por causa *do pecado* (cf. Gn 3, 17-19; Sb 1, 13-14; 2, 23-24; Rm 5, 12; 6,23; Tg

1, 15; *Catecismoda Igreja Católica*, n. 1008). Neste sentido, a morte considera-se como castigo pelo pecado: o homem que queria viver à margem de Deus, deve aceitar a contrariedade e as consequências da rutura com Ele, com a sociedade e consigo mesmo como fruto do seu afastamento.

No entanto, Cristo com a sua obediência venceu a morte e ganhou a ressurreição e a salvação para a humanidade. Para quem vive em Cristo pelo Batismo, a morte continua a ser dolorosa e repugnante, mas já não é uma lembrança viva do pecado, mas uma oportunidade preciosa de poder redimir com Cristo, mediante a mortificação e a entrega aos outros. «Se morremos com Cristo, também viveremos com Ele» (2Tm 1, 11). Por esta razão, «graças a Cristo, a morte cristã tem um sentido positivo» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 1010). A morte gradual de si mesmo que acompanha a vida cristã (a mortificação) serve para a definitiva união com Cristo por meio da morte.

3. A vida eterna em comunhão íntima com Deus

Ao criar e redimir o homem, Deus destinou-o à eterna comunhão com Ele, ao que S. João chama a “vida eterna”, o que se costuma chamar “o céu”. Assim Jesus comunica a promessa do Pai aos seus: «Muito bem, servo bom e fiel, foste fiel em coisas de pouca monta, muito te confiarei. Entra no gozo do teu Senhor» (Mt 25, 21). E em que consiste a vida eterna? Não é como «uma sucessão contínua de dias do calendário, mas algo parecido com o instante repleto de satisfação, onde a totalidade nos abraça e nós abraçamos a totalidade. Será o instante do mergulhar no oceano do amor infinito, no qual o tempo – o antes e o depois – já não existe. Podemos somente pensar que este instante é a vida em sentido pleno, um incessante mergulhar na vastidão do ser, ao mesmo tempo que ficamos simplesmente inundados pela alegria» (Bento XVI, *Spe salvi*, n. 12).

No final de contas, a vida eterna é o que dá o sentido último e permanente à vida humana, ao empenho ético, à entrega generosa, ao serviço abnegado, ao esforço por comunicar a doutrina e o amor de Cristo a todas as almas. A esperança cristã no céu não é individualista, “para mim”, mas refere-se a todos os homens (cf. Bento XVI, *Spe salvi*, n. 13-15, 28, 48). Com base na promessa da vida eterna o cristão convence-se firmemente de que “vale a pena” viver a vida cristã em plenitude. «O céu é

o fim último e a realização das aspirações mais profundas do homem, o estado de felicidade suprema e definitiva» (*Catecismoda Igreja Católica*, n. 1024).

Os que morrem em graça serão para sempre semelhantes a Deus, porque o vêem “tal como Ele é” (1Jo 3, 2), isto é, “face a face” (1Cor 13, 12), a que se chama “visão beatífica” de Deus. O céu é a máxima expressão de doação de Deus ao homem.

Ao mesmo tempo, no céu o homem poderá amar os que amou no mundo com um amor puro e perpétuo. «Nunca esqueçais que depois da morte vos receberá o Amor. E no amor de Deus encontrareis, além do mais, todos os amores limpos que tendes tido na terra» (S. Josemaria, *Amigos de Deus*, n. 221). A alegria do céu atinge o seu auge pleno com a ressurreição dos mortos.

Que o Céu dure eternamente não quer dizer que nele o homem deixe de ser livre. Certamente que no céu o homem não peca; não pode pecar porque, vendo Deus face a face, na realidade o homem não *quer* pecar. Livre e filialmente, o homem salvo ficará em comunhão com Deus para sempre, porque “tem vontade”. Com o céu, a sua liberdade alcança a plena realização.

Finalmente, segundo S. Tomás a vida eterna depende da caridade que cada um tenha: «Quem tem mais caridade participa mais da luz da glória e mais perfeitamente verá Deus e será feliz» (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c).

4. O inferno como rejeição definitiva de Deus

A Sagrada Escritura ensina que os homens que não se arrependam dos seus pecados graves perderão o prémio eterno da comunhão com Deus, sofrendo pelo contrário a desgraça perpétua. «Morrer em pecado mortal sem arrependimento e sem dar acolhimento ao amor misericordioso de Deus, significa permanecer separado d’Ele para sempre, por nossa própria livre escolha. E é este estado de autoexclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem-aventurados que se designa pela palavra “Inferno”» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 1033). Não é que Deus predestine alguém

à condenação perpétua; é o homem que, ao procurar o seu derradeiro fim à margem de Deus e da sua vontade, constrói para si um mundo isolado no qual não pode penetrar a luz e o amor de Deus. O inferno é um mistério, o mistério do Amor rejeitado, é sinal do poder destruidor do homem livre quando se afasta de Deus. O inferno é “o não amar mais”, diziam muitos literatos.

A doutrina sobre o inferno no Novo Testamento apresenta-se como um chamamento à responsabilidade no uso dos dons e talentos recebidos e à conversão. A sua existência revela ao homem a gravidade do pecado mortal e a necessidade de evitá-lo por todos os meios, principalmente, como é lógico, mediante a oração confiada e humilde. A possibilidade da condenação perpétua lembra além disso aos cristãos a necessidade de viver uma vida inteiramente dedicada aos outros no apostolado cristão.

5. Purificar-se para poder encontrar Deus

«Os que morrem na graça e na amizade de Deus, mas não de todo purificados, embora seguros da sua salvação eterna, sofrem depois da morte uma purificação, a fim de obterem a santidade necessária para entrar na alegria do céu» (*Catecismo da Igreja Católica*, n. 1030). Podemos pensar que muitos homens, apesar de não terem vivido uma vida santa na terra, também não se fecharam definitivamente no pecado. A possibilidade de serem limpos, depois da morte, das impurezas e imperfeições de uma vida mais ou menos fracassada, apresenta-se então como uma nova bondade de Deus, que quer viver em comunhão íntima com ele. «O Purgatório é uma misericórdia de Deus, para limpar os defeitos dos que desejam identificar-se com Ele» (S. Josemaria, *Sulco*, n. 889).

O Antigo Testamento fala da purificação ultraterrena (cf. 2Mac 12, 40-45). S. Paulo na primeira carta aos Coríntios (1Cor 3, 10-15) apresenta a purificação cristã, nesta vida e na futura, com a imagem do fogo; fogo que de algum modo emana de Jesus Cristo, Salvador, Juiz e Fundamento da vida cristã. Apesar de a doutrina do Purgatório não ter sido definida formalmente até à Idade Média (cf. DH 856, 1304), a antiquíssima e unânime prática de oferecer sufrágios pelos defuntos, especialmente mediante o santo Sacrifício eucarístico, é indício claro da fé da Igreja na

purificação depois da morte. Não faria sentido rezar pelos defuntos se não pudessem ser ajudados.

O purgatório pode ser considerado, portanto, como um *estado* de afastamento temporário e doloroso de Deus, no qual se perdoam os pecados veniais, se purifica a inclinação para o mal que o pecado deixa na alma e se supera a “pena temporal” devida pelo pecado. Com efeito, o pecado não só ofende a Deus e prejudica o próprio pecador, como, por meio da comunhão dos santos, prejudica a Igreja, o mundo, toda a humanidade. Mas a oração da Igreja pelos defuntos restabelece de certo modo a ordem e a justiça e reconcilia-nos definitivamente com Deus.

No purgatório sofre-se muito, segundo a situação de cada um. No entanto, trata-se de uma dor com um grande significado, «uma dor bem-aventurada» (Bento XVI, *Spe salvi*, n. 47). Por isso, convida-se os cristãos a procurar a purificação dos pecados na vida presente mediante a contrição, a mortificação, a reparação e a vida santa.

Bibliografia básica

– *Catecismo da Igreja Católica*, n. 988-1050.

Leituras recomendadas

– S. João Paulo II: *Creo en la vida eterna: Catequesis sobre el Credo VI*, Palabra, Madrid 2000 (audiências desde 25/05/1999 até 04/08/1999).

– Bento XVI, *Spe salvi*, 30/11/2007.

– S. Josemaria, Homilia *A esperança do cristão*, em *Amigos de Deus*, n. 205-221.

[1] cf. Instrução *Ad Resurgendum cum Christo*, da Congregação para a Doutrina da Fé (2016), acerca da sepultura dos defuntos e a conservação das cinzas no caso de cremação.

Paul O'Callaghan