

RESUMOS DA FÉ CRISTÃ



A FÉ DA IGREJA EM 40 TEMAS

Resumos da fé cristã

Versão: 3

© 2016 Gabinete de Informação
do Opus Dei

www.opusdei.org

Foto da capa:

© Ismael Martínez Sánchez, 2011

Índice de Temas

Apresentação	p. 5
Tema 1 A existência de Deus	p. 7
Tema 2 A Revelação	p. 17
Tema 3 A Fé sobrenatural	p. 27
Tema 4 A natureza de Deus e a sua actuação	p. 32
Tema 5 A Santíssima Trindade	p. 39
Tema 6 A criação	p. 44
Tema 7 A elevação sobrenatural e o pecado original	p. 58
Tema 8 Jesus Cristo, Deus e Homem verdadeiro	p. 66
Tema 9 A Encarnação	p. 75
Tema 10 A Paixão e a Morte na Cruz	p. 86
Tema 11 Ressurreição e Ascensão: Segunda Vinda de Jesus Cristo	p. 93
Tema 12 Creio no Espírito Santo. Creio na Santa Igreja Católica	p. 100
Tema 13 Creio na Comunhão dos Santos e no perdão dos pecados	p. 110
Tema 14 História da Igreja	p. 115
Tema 15 A Igreja e o Estado	p. 125
Tema 16 Creio na Ressurreição da Carne e na Vida Eterna	p. 137
Tema 17 A liturgia e os sacramentos em geral	p. 146
Tema 18 O Baptismo e a Confirmação	p. 155
Tema 19 A Eucaristia (I)	p. 164
Tema 20 A Eucaristia (II)	p. 172
Tema 21 A Eucaristia (III)	p. 181
Tema 22 A Penitência (I)	p. 191
Tema 23 A Penitência (II)	p. 198
Tema 24 A Unção dos doentes	p. 204

Tema 25	A Ordem Sagrada	p. 210
Tema 26	O Matrimónio	p. 218
Tema 27	A Liberdade, a Lei e a Consciência	p. 227
Tema 28	A moralidade dos actos humanos	p. 237
Tema 29	A graça e as virtudes	p. 244
Tema 30	A pessoa e a sociedade	p. 254
Tema 31	O pecado pessoal	p. 266
Tema 32	O Decálogo e o Primeiro Mandamento	p. 275
Tema 33	O segundo e o terceiro Mandamentos do Decálogo	p. 283
Tema 34	O quarto Mandamento do Decálogo	p. 290
Tema 35	O quinto Mandamento do Decálogo	p. 297
Tema 36	O sexto Mandamento do Decálogo	p. 308
Tema 37	O sétimo Mandamento do Decálogo	p. 319
Tema 38	O oitavo Mandamento do Decálogo	p. 328
Tema 39	O nono e o décimo Mandamentos do Decálogo	p. 335
Tema 40	A Oração	p. 343
Tema 41	Pai Nosso, que estais nos Céus	p. 352

//////////////////// X //////////////////////

Apresentação

Todos os batizados são chamados a *testemunhar como a fé cristã - mais ou menos conscientemente ouvida e invocada por todos - constitui a única resposta plenamente válida para os problemas e expectativas que a vida coloca a cada homem e a cada sociedade* (Beato João Paulo II, Ex. Ap. *Christi fideles laici*, 30-XII-1988, n. 34). Esta tarefa requer estudar, assimilar e pensar a mensagem do Evangelho, para que Cristo plasme a Sua Vida na nossa existência. Deste modo, os cristãos serão suas testemunhas - *alter Christus, ipse Christus* - na vida familiar, no trabalho quotidiano e nos diferentes âmbitos da sociedade, cumprindo aquela recomendação do apóstolo Pedro: *glorificai Cristo Senhor nos vossos corações, sempre prontos para responder a todo aquele que vos pedir a razão da vossa esperança* (1 Pe 3, 15).

Para ajudar no aprofundamento da mensagem evangélica, foi elaborada esta coleção de *Resumos de fé cristã*. São textos breves, preparados por teólogos e canonistas - muitos deles professores da Pontifícia Universidade da Santa Cruz (Roma) - que oferecem uma exposição sintética dos ensinamentos da Igreja Católica.

O seu interesse, portanto, é primordialmente catequético. Daí que a fonte principal seja o *Catecismo da Igreja Católica* e o seu *Compêndio*, com as oportunas remissões para a Sagrada Escritura, para os Padres da Igreja e para o Magistério.

Além disso, é também um particular ponto de referência a pregação de São Josemaría Escrivá de Balaguer, mestre de espiritualidade laical e inspirador de uma compreensão teológica para a existência quotidiana.

Esperamos que esta série de artigos possa ser de utilidade tanto para o estudo pessoal como para o estudo em grupos, de modo que cada um valorize mais o precioso dom da fé, o aumente na sua alma e o difunda entre os seus irmãos, os homens: *Que formosa é a nossa Fé Católica! - Dá solução a todas as nossas ansiedades, aquieta o entendimento e enche de esperança o coração* (São Josemaría, *Caminho*, n. 582).

JOSÉ MANUEL MARTÍN (ED.)

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

TEMA 1.

A existência de Deus

A dimensão religiosa caracteriza o ser humano. Purificadas da superstição, as expressões da religiosidade humana manifestam que existe um Deus criador.



1. A dimensão religiosa do ser humano

A dimensão religiosa caracteriza o ser humano desde as suas origens. Purificadas da superstição – afinal devida à ignorância e ao pecado –, as expressões da religiosidade humana manifestam a convicção de que existe um Deus criador, do qual depende o mundo e a nossa existência pessoal. Se é verdade que o politeísmo acompanhou muitas fases da história humana, também é verdade que a dimensão mais profunda da religiosidade humana e da sabedoria filosófica procuraram a justificação radical do mundo e da vida humana num único Deus, fundamento da realidade e cumprimento da nossa aspiração à felicidade (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 28)[1].

Apesar da sua diversidade, nas expressões artísticas, filosóficas, literárias e outras – presentes na cultura dos povos –, em todas é comum a reflexão sobre Deus e sobre os temas centrais da existência humana: a vida e a morte, o bem e o mal, o destino último e o sentido de todas as coisas[2]. Como estas manifestações do espírito humano testemunham ao longo da história, pode dizer-se que a referência a Deus pertence à cultura humana e constitui uma dimensão essencial da sociedade e dos homens. A liberdade religiosa representa, portanto, o primeiro dos direitos e a procura de Deus, o primeiro dos deveres: todos os

homens «são levados pela própria natureza, e também moralmente, a procurar a verdade, antes de mais a que diz respeito à religião. Têm também a obrigação de aderir à verdade conhecida e de ordenar toda a sua vida segundo as suas exigências»[3]. A negação de Deus e a tentativa de O excluir da cultura, da vida social e civil são fenómenos relativamente recentes, limitados a algumas áreas do mundo ocidental. O facto de que as grandes interrogações religiosas e existenciais permaneçam invariáveis no tempo[4] desmente a ideia de que a religião esteja circunscrita a uma fase “infantil” da história humana, destinada a desaparecer com o progresso do conhecimento.

O cristianismo assume tudo quanto há de bom na investigação e na adoração de Deus manifestadas historicamente pela religiosidade humana, mostrando o seu verdadeiro significado, o de um caminho para o único e verdadeiro Deus, que se revelou na história da salvação entregue ao povo de Israel e que veio ao nosso encontro fazendo-Se homem em Jesus Cristo, Verbo Encarnado[5].

2. Das criaturas materiais a Deus

O intelecto humano pode conhecer a existência de Deus aproximando-se d’Ele através de um caminho que tem como ponto de partida o mundo criado e que possui dois itinerários, as criaturas materiais e a pessoa humana. Embora este caminho tenha sido desenvolvido especialmente por autores cristãos, os itinerários que partindo da natureza e das actividades do espírito humano levam até Deus, foram expostos e percorridos por muitos filósofos e pensadores de diversas épocas e culturas.

As vias para a existência de Deus também se chamam “provas”, não no sentido que a ciência matemática ou natural atribui a este termo, mas enquanto argumentos filosóficos convergentes e convincentes, que o sujeito compreende, com maior ou menor profundidade dependendo da sua formação específica (cf. *Catecismo da Igreja Católica*, 31). Que as provas da existência de Deus não possam entender-se no mesmo sentido das provas utilizadas pelas ciências experimentais, deduz-se com clareza do facto de que Deus não é objecto do nosso conhecimento empírico.

Cada via para a existência de Deus atinge apenas um aspecto concreto ou dimensão da realidade absoluta de Deus, o do específico contexto filosófico no qual a via se desenvolve: «partindo do movimento e do devir, da contingência, da ordem e da beleza do mundo pode-se chegar ao conhecimento de Deus como origem e fim do universo» (*Catecismo*, 32). A

riqueza e a incomensurabilidade de Deus são tais que nenhuma destas vias por si mesma pode chegar a uma imagem completa e pessoal de Deus, mas somente a alguma faceta dela: existência, inteligência, providência, etc.

Entre as chamadas vias cosmológicas, as mais conhecidas, são as célebres “cinco vias” elaboradas por São Tomás de Aquino, que recolhem, em boa medida, as reflexões de filósofos anteriores a ele; para a sua compreensão é necessário conhecer alguns elementos de metafísica[6]. As primeiras duas vias propõem a ideia de que as cadeias causais – passagem de potência a acto, passagem da causa eficiente a efeito – que observamos na natureza não podem prosseguir do passado até ao infinito, mas devem, antes, apoiar-se num primeiro motor e numa causa primeira; a terceira, partindo da observação da contingência e da limitação dos entes naturais, deduz que a sua causa deve ser um Ente incondicionado e necessário; a quarta, considerando os graus de perfeição participada que se encontram nas coisas, deduz a existência de uma fonte para todas estas perfeições; a quinta via, observando a ordem e a finalidade presentes no mundo, consequência da especificidade e estabilidade das suas leis, deduz a existência de uma inteligência ordenadora que também seja causa final de tudo.

Estes e outros itinerários análogos foram propostos por diversos autores com diferentes linguagens e diversas formas até aos nossos dias. Portanto, mantêm a sua actualidade, ainda que para os compreender seja necessário partir de um conhecimento das coisas baseado no realismo – em contraposição com formas de pensamento ideológico – que não reduza o conhecimento da realidade apenas ao plano empírico experimental – evitando o reducionismo ontológico –, logo que o pensamento humano possa, afinal, ascender dos efeitos visíveis para as causas invisíveis (afirmação do pensamento metafísico).

O conhecimento de Deus é também acessível ao sentido comum, quer dizer, ao pensamento filosófico espontâneo que todo o ser humano exercita, como resultado da experiência existencial de cada um: a maravilha diante da beleza e da ordem da natureza, a gratidão pelo dom gratuito da vida, o fundamento e a razão do bem e do amor. Este tipo de conhecimento é também importante para captar *a que* sujeito se referem as provas filosóficas da existência de Deus: São Tomás, por exemplo, termina as suas cinco vias unindo-as com a afirmação: «e isto é o que todos chamam Deus».

O testemunho da Sagrada Escritura (cf. *Sb* 13,1-9; *Rm* 1,18-20; *Act* 17,22-27) e os ensinamentos do Magistério da Igreja confirmam que o intelecto humano pode chegar, ao conhecimento da existência do Deus criador, partindo das criaturas[7] (cf. *Catecismo*, 36-

38). Ao mesmo tempo, quer a Escritura, quer o Magistério, advertem que o pecado e as más disposições morais podem tornar mais difícil este reconhecimento.

3. O espírito humano manifesta Deus

O ser humano percebe a sua singularidade e preeminência sobre o resto da natureza. Embora partilhe muitos aspectos da sua vida biológica com outras espécies animais, reconhece-se único na sua fenomenologia: reflecte sobre si próprio, é capaz de progresso cultural e técnico, percebe a moralidade das próprias acções, ultrapassa, com o seu conhecimento e a sua vontade, mas, sobretudo, com a sua liberdade, o resto do cosmos material[8]. Ou seja, o ser humano é sujeito de uma vida espiritual que transcende a matéria da qual, no entanto, depende[9]. Desde as origens, a cultura e a religiosidade dos povos explicaram esta transcendência do ser humano afirmando a sua dependência de Deus, do qual a vida humana possui um reflexo. Em sintonia com este sentir comum da razão, a Revelação judaico-cristã ensina que o ser do homem foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. *Gn 1,26-28*).

A pessoa humana está, ela própria, a caminhar para Deus. Existem itinerários que conduzem a Deus partindo da própria experiência existencial: «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 detecta sinais da sua alma espiritual» (*Catecismo*, 33).

A presença de uma consciência moral que aprova o bem que fazemos e censura o mal que realizamos ou queríamos realizar, leva a reconhecer um Sumo bem ao qual estamos chamados a conformar-nos, do qual a nossa consciência é como que o seu mensageiro. Partindo da experiência da consciência humana e sem conhecer a Revelação bíblica, vários pensadores desenvolveram, desde a antiguidade, uma reflexão sobre a dimensão ética da acção do homem, reflexão essa de que todo o homem está capacitado enquanto criado à imagem de Deus.

Juntamente com a própria consciência, o ser humano reconhece a sua liberdade pessoal, como condição da própria actuação moral. Nesse reconhecer-se livre, a pessoa humana lê em si a correspondente responsabilidade das próprias acções e a existência de Alguém, diante de quem há-de ser responsável. Este Alguém deve ser superior à natureza material e

não inferior, e mais elevado que os nossos semelhantes, também chamados a serem responsáveis como nós. A existência da liberdade e da responsabilidade humana conduzem à existência de um Deus garante do bem e do mal, Criador, legislador e remunerador.

No contexto cultural actual, nega-se frequentemente a verdade da liberdade humana, reduzindo a pessoa a um animal um pouco mais desenvolvido, mas cuja actuação estaria regulada fundamentalmente por impulsos necessários; ou identificam a sede de vida espiritual – mente, consciência, alma – com a corporeidade dos órgãos cerebrais e dos processos neurofisiológicos, negando, desse modo, a existência da moralidade do homem. A esta visão pode responder-se com argumentos que demonstram, no plano da razão e da fenomenologia humana, a auto-transcendência da pessoa, o livre arbítrio que opera também nas escolhas condicionadas pela natureza e a impossibilidade de reduzir a mente ao cérebro.

Também ante a presença do mal e da injustiça no mundo, muitos vêm, hoje em dia, uma prova da não existência de Deus, porque se Ele existisse não o permitiria. Na realidade, essa dor e esta questão são também “vias” para chegar a Deus. A pessoa, com efeito, sente o mal e a injustiça como privações, como situações dolorosas não devidas, que reclamam um bem e uma justiça a que se aspira. Pois se a estrutura mais íntima do nosso ser não aspirasse ao bem, não veríamos no mal um dano e uma privação.

No ser humano existe um desejo natural de verdade, de bem e de felicidade, que são manifestações da nossa aspiração natural de ver Deus. Se tal pretensão ficasse frustrada, a criatura humana ficaria convertida num ser existencialmente contraditório, já que estas aspirações constituem o núcleo mais profundo da vida espiritual e da dignidade da pessoa. A sua presença no mais profundo do coração mostram a existência de um Criador que nos chama a Si através da esperança n’Ele. Se as vias “cosmológicas” não asseguram a possibilidade de chegar a Deus enquanto ser pessoal, as vias “antropológicas”, que partem do homem e dos seus desejos naturais, deixam antever que o Deus do qual reconhecemos a nossa dependência, deve ser uma pessoa capaz de amar, um ser pessoal diante de criaturas pessoais.

A Sagrada Escritura contém ensinamentos explícitos sobre a existência de uma lei moral inscrita por Deus no coração do homem (cf. *Ecl* 15,11-20; *Sl* 19; *Rm* 2,12-16). A filosofia de inspiração cristã denominou-a “lei moral natural”, acessível aos homens de todas as épocas e culturas, embora o seu reconhecimento, como no caso da existência de Deus, possa permanecer obscuro devido ao pecado. O Magistério da Igreja sublinhou repetidamente a existência da consciência humana e da liberdade como vias para chegar a Deus[10].

4. A negação de Deus: as causas do ateísmo

As diversas argumentações filosóficas empregadas para “provar” a existência de Deus não levam necessariamente à fé em Deus, mas asseguram apenas que tal fé é razoável. E isto por vários motivos:

a) conduzem o homem a reconhecer algumas características filosóficas da imagem de Deus – bondade, inteligência, etc. – entre as quais a sua própria existência, mas não indicam nada sobre *Quem seja* o ser pessoal para o qual se dirige o acto de fé;

b) a fé é a resposta livre do homem a Deus que se revela, não uma dedução filosófica necessária;

c) o próprio Deus é causa da fé: é Ele quem se revela gratuitamente e move com a Sua graça o coração do homem para que adira a Ele;

d) há-de considerar-se a obscuridade e a incerteza com que o pecado fere a razão do homem como obstáculos, quer do reconhecimento da existência de Deus, quer da resposta de fé à Sua Palavra (cf. *Catecismo*, 37). Por estes motivos, particularmente o último, é sempre possível uma negação de Deus por parte do homem[11].

O ateísmo possui uma manifestação teórica (tentativa de negar positivamente Deus, por via racional) e uma prática (negar Deus com o próprio comportamento, vivendo como se não existisse). A profissão de ateísmo positivo como consequência de uma análise racional de tipo científico ou empírico é contraditória, porque – como se disse – Deus não é objecto do saber científico-experimental. A negação positiva de Deus, a partir da racionalidade filosófica, é possível por parte de visões específicas apriorísticas da realidade, de carácter quase sempre ideológico, antes de mais, o materialismo. A incongruência destas visões pode pôr-se em evidência com a ajuda da metafísica e de uma gnoseologia realista.

Uma causa muito difundida pelo ateísmo positivo é considerar que a afirmação de Deus supõe uma penalização para o homem: se Deus existe, então não seríamos livres, nem gozaríamos de plena autonomia na existência terrena. Este ponto de vista ignora que a dependência da criatura de Deus fundamenta a liberdade e a autonomia da criatura[12]. O contrário é que é verdadeiro: como ensina a história dos povos e a nossa recente época cultural, quando se nega Deus termina-se negando também o homem e a sua dignidade transcendente.

Outros chegam à negação de Deus considerando que a religião, especificamente o cristianismo, representa um obstáculo ao progresso humano porque é fruto da ignorância e da superstição. A esta objecção pode responder-se a partir de bases históricas: é possível mostrar a influência positiva da Revelação cristã sobre a concepção da pessoa humana e os seus direitos, ou mesmo sobre a origem e o progresso das ciências. Por parte da Igreja Católica, a ignorância foi sempre considerada, e com razão, um obstáculo à verdadeira Fé. Em geral, os que negam Deus para afirmar o aperfeiçoamento e o avanço do homem, fazem-no para defender uma visão imanente do progresso histórico, que tem como fim a utopia política ou um bem-estar puramente material, que são incapazes de satisfazer plenamente as expectativas do coração humano.

Entre as causas do ateísmo, especialmente do ateísmo prático, deve incluir-se também o mau exemplo dos crentes, «na medida em que, pela negligência na educação da sua fé, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social, se pode dizer que esconderam, em vez de revelar, o autêntico rosto de Deus e da religião»[\[13\]](#). De modo positivo, a partir do Concílio Vaticano II, a Igreja assinalou sempre o testemunho dos cristãos como o principal factor para realizar uma necessária “nova evangelização”[\[14\]](#).

5. Agnosticismo e a indiferença religiosa

O agnosticismo, difundido especialmente nos ambientes intelectuais, defende que a razão humana nada pode concluir sobre Deus e a sua existência. Com frequência, os seus defensores empenham-se na vida pessoal e social, mas sem nenhuma referência a um fim último, procurando assim viver um humanismo sem Deus. A posição agnóstica acaba, com frequência, por se identificar com o ateísmo prático. De resto, quem pretendesse orientar os fins parciais do próprio viver quotidiano sem nenhum tipo de compromisso para que tende naturalmente o fim último dos próprios actos, na realidade teria que dizer-se que, no fundo, já elegeu um fim, de carácter imanente, para a própria vida. A posição agnóstica merece, de qualquer modo, respeito, se bem que os seus defensores devem ser ajudados a demonstrar a rectidão da sua não-negação de Deus, mantendo uma abertura à possibilidade de reconhecer a Sua existência e revelação na história.

A indiferença religiosa – também chamada “irreligiosidade” – representa hoje a principal manifestação de incredulidade e como tal, recebeu uma crescente atenção por

parte do Magistério da Igreja[15]. O tema de Deus não se toma a sério, ou não se toma em absoluta consideração porque é sufocado, na prática, por uma vida orientada para os bens materiais. A indiferença religiosa coexiste com uma certa simpatia pelo sagrado, e talvez pelo pseudo-religioso, desfrutados de um modo moralmente descuidado, como se fossem bens de consumo. Para manter por longo tempo uma posição de indiferença religiosa, o ser humano necessita de contínuas distrações e, assim, não se deter nos problemas existenciais mais importantes, afastando-os quer da própria vida quotidiana quer da própria consciência: o sentido da vida e da morte, o valor moral das próprias acções, etc. Mas, como na vida de uma pessoa há sempre acontecimentos que “marcam a diferença” (paixões, paternidade e maternidade, mortes prematuras, dores e alegrias, etc.), a posição de “indiferentismo” religioso não é sustentável ao longo de toda a vida, porque não se pode evitar interrogar-se sobre Deus, pelo menos, alguma vez. Partindo de tais eventos existencialmente significativos, é necessário ajudar o indiferente a abrir-se com seriedade à procura e afirmação de Deus.

6. O pluralismo religioso: há um único e verdadeiro Deus, que se revelou em Jesus Cristo

A religiosidade humana – que, quando é autêntica, é caminho para o reconhecimento do único Deus – expressou-se e manifesta-se na história e na cultura dos povos, de formas diversas e, por vezes, também no culto de diferentes imagens ou ideias da divindade. As religiões da terra que manifestam a procura sincera de Deus e respeitam a dignidade transcendente do homem devem ser respeitadas: a Igreja Católica considera que nelas está presente uma faísca, quase uma participação da Verdade divina[16]. Ao aproximar-se das diversas religiões da terra, a razão humana sugere um oportuno discernimento: reconhecer a presença de superstição e de ignorância, de formas de irracionalidade, de práticas que não estão de acordo com a dignidade e liberdade da pessoa humana.

O diálogo inter-religioso não se opõe à missão e à evangelização. Mais, respeitando a liberdade de cada um, a finalidade do diálogo há-de ser sempre o anúncio de Cristo. As sementes de verdade que as religiões não cristãs podem conter são, de facto, sementes da Única Verdade que é Cristo. Portanto, essas religiões têm o direito de receber a revelação e ser conduzidas à maturidade mediante o anúncio de Cristo, caminho, verdade e vida. No entanto, Deus não nega a salvação aos que, ignorando sem culpa o anúncio do Evangelho,

vivem segundo a lei moral natural, reconhecendo o seu fundamento no único e verdadeiro Deus[17].

No diálogo inter-religioso o cristianismo pode proceder mostrando que as religiões da terra, enquanto expressões autênticas do vínculo com o verdadeiro e único Deus, alcançam no cristianismo o seu cumprimento. Somente em Cristo, Deus revela o homem ao próprio homem, oferece a solução para os seus enigmas, desvenda-lhe o sentido profundo das suas aspirações. Ele é o único mediador entre Deus e os homens[18].

O cristão pode enfrentar o diálogo inter-religioso com optimismo e esperança, enquanto sabe que todo o ser humano foi criado à imagem do único e verdadeiro Deus e que cada um, se sabe reflectir no silêncio do seu coração, pode escutar o testemunho da própria consciência, que também conduz ao único Deus, revelado em Jesus Cristo. «Nasci e vim ao mundo – afirma Jesus diante de Pilatos – para dar testemunho da verdade; todo aquele que está na verdade ouve a minha voz» (Jo 18,37). Neste sentido, o cristão pode falar de Deus sem risco de intolerância, porque o Deus que ele exorta a reconhecer na natureza e na consciência de cada um, o Deus que criou o céu e a terra, é o mesmo Deus da história da salvação, que se revelou ao povo de Israel e se fez homem em Cristo. Este foi o itinerário seguido pelos primeiros cristãos: recusaram que se adorasse Cristo como mais um entre os deuses do Panteão romano, porque estavam convencidos da existência de um único e verdadeiro Deus; e empenharam-se ao mesmo tempo em mostrar que o Deus entrevisto pelos filósofos como causa, razão e fundamento do mundo, era e é o próprio Deus de Jesus Cristo[19].

Giuseppe Tanzella-Nitti

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 27-49

Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 4-22

João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio*, 14-IX-1998, 16-35.

Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 30-XI-2007, 4-12.

Notas

[1] Cf. João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio*, 14-IX-1998, 1.

[2] «Para além de todas as diferenças que caracterizam os indivíduos e os povos, há uma fundamental dimensão comum, já que as várias culturas, na realidade, não são

senão modos diversos de enfrentar a questão do significado da existência pessoal. É precisamente aqui que podemos identificar uma fonte do respeito que é devido a cada cultura e a cada nação: toda a cultura é um esforço de reflexão sobre o mistério do mundo e, em particular, do homem: é um modo de expressar a dimensão transcendente da vida humana. O coração de cada cultura está constituído pela sua aproximação ao maior dos mistérios: o mistério de Deus», João Paulo II, *Discurso na O.N.U.*, Nova Iorque, 5-X-1995, «Magisterio», XVIII,2 (1995) 730-744, n. 9.

[3] Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis Humanae*, 2.

[4] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 10.

[5] Cf. João Paulo II, Carta Ap. *Tertio Millennio Adveniente*, 10-XI-1994, 6; Enc. *Fides et Ratio*, 2.

[6] Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 2, a. 3; *Contra Gentiles*, I, c. 13. Para uma exposição detalhada remete-se o leitor para estas duas referências de São Tomás e para algum manual de Metafísica ou de Teologia Natural.

[7] Cf. Concílio Vaticano I, Const. *Dei Filius*, 24-IV-1870, DH 3004; Motu Proprio *Sacrorum Antistitum*, 1-IX-1910, DH 3538; Congregação para a Doutrina da Fé, Inst. *Donum Veritatis*, 24-V-1990, 10; Enc. *Fides et Ratio*, 67.

[8] «Agradecidos por nos apercebermos da felicidade a que estamos chamados, aprendemos que todas as criaturas foram tiradas do nada por Deus e para Deus: quer as racionais, os homens, apesar de tão frequentemente perdermos a razão; quer as irracionais, as que percorrem a superfície da terra, ou habitam nas entranhas do mundo, ou cruzam o azul do céu, algumas delas até fitarem o Sol nas alturas. Mas, no meio desta maravilhosa variedade, só nós, homens – não falo aqui dos anjos – nos unimos ao Criador pelo exercício da nossa liberdade: podemos prestar ou negar ao Senhor a glória que lhe corresponde como Autor de tudo o que existe», São Josemaria, *Amigos de Deus*, 24.

[9] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 18.

[10] Cf. *Ibidem*, 17-18. Em particular, a doutrina sobre a consciência moral e a responsabilidade ligada à liberdade humana, no quadro da explicação da pessoa humana como imagem de Deus, foi extensamente desenvolvida por João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 54-64.

[11] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 19-21.

[12] Cf. *Ibidem*, 36.

[13] *Ibidem*, 19.

[14] Cf. *Ibidem*, 21; Paulo VI, Enc. *Evangelii Nuntiandi*, 8-XII-1975, 21; João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 93; João Paulo II, Carta Ap. *Novo Millennio Ineunte*, 6-I-2001, cap. III e IV.

[15] Cf. João Paulo II, Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, 34; Enc. *Fides et Ratio*, 5.

[16] Cf. Concílio Vaticano II, Decl. *Nostra Aetate*, 2.

[17] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 16.

[18] Cf. João Paulo II, Enc. *Redemptoris missio*, 7-XII-1990, 5; Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, 5;13-15.

[19] Cf. João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio*, 34; Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 30-XI-2007, 5.

TEMA 2

A Revelação



1. Deus revela-se aos homens

«Aprove a Deus na sua bondade e sabedoria, revelar-Se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da Sua vontade, segundo o qual os homens, por meio de Cristo, Verbo encarnado, têm acesso ao Pai no Espírito Santo e se tornam participantes da natureza divina. Em virtude desta revelação, Deus invisível na riqueza do seu amor fala aos homens como amigos e convive com eles para os convidar e admitir à comunhão com Ele»[\[1\]](#) (cfr. *Catecismo*, 51)

A criação é revelada como primeiro passo para esta Aliança de Deus, como primeiro e universal testemunho de si mesmo[\[2\]](#) (cf. *Catecismo*, 288). Através das criaturas, Deus manifestou-Se e manifesta-Se aos homens de todos os tempos, fazendo-os conhecer a Sua bondade e as Suas perfeições. Dentre estas, o ser humano, imagem e semelhança de Deus, é a criatura que em maior grau revela Deus. No entanto, Deus quis revelar-Se como Ser pessoal, através de uma história de salvação, criando e educando um povo para que fosse guardião da Sua Palavra dirigida aos homens e para preparar nele a Encarnação do Seu Verbo, Jesus Cristo[\[3\]](#) (cf. *Catecismo*, 54-64). N'Ele, Deus revela o mistério da Sua vida trinitária: o projecto do Pai de reconciliar no Seu Filho todas as coisas e de eleger e adoptar todos os homens como filhos no Seu Filho (cf. *Ef* 1,3-10; *Cl* 1,13-20), reunindo-os para participar da Sua eterna vida divina por meio do Espírito Santo. Deus revela-Se e cumpre o Seu plano de salvação mediante as missões do Filho e do Espírito Santo na história[\[4\]](#).

São conteúdo da Revelação quer as verdades naturais, que o ser humano poderia conhecer também apenas mediante a razão, quer as verdades que ultrapassam a razão humana e que podem ser conhecidas apenas pela livre e gratuita bondade com que Deus se revela. O objecto principal da Revelação divina não são verdades abstractas sobre o mundo e o homem: o seu núcleo substancial é a oferta por parte de Deus do mistério da Sua vida pessoal e o convite para participar nela.

A Revelação divina realiza-se com palavras e obras; é de modo inseparável mistério e evento; manifesta, ao mesmo tempo, uma dimensão objectiva – palavra que revela verdade e ensinamentos – e subjectiva – palavra pessoal que oferece testemunho de si e convida ao diálogo. Esta Revelação, portanto, compreende-se e transmite-se como verdade e como vida^[5] (cf. *Catecismo* , 52-53).

Além das obras e dos sinais externos com que Se revela, Deus concede o impulso interior da Sua graça para que os homens possam aderir com o coração às verdades reveladas (cf. *Mt* 16,17; *Jn*6,44). Esta revelação íntima de Deus nos corações dos fiéis não deve confundir-se com as chamadas “revelações privadas”, as quais, embora sejam acolhidas pela tradição de santidade da Igreja, não transmitem nenhum conteúdo novo e original, mas, recordam antes aos homens a única Revelação de Deus realizada em Jesus Cristo e exortam a pô-la em prática (cf. *Catecismo* , 67).

2. A Sagrada Escritura, testemunho da Revelação

O povo de Israel, sob inspiração e mandato de Deus, ao longo dos séculos registou por escrito o testemunho da Revelação de Deus na sua história, relacionando-a directamente com a revelação do único e verdadeiro Deus feita aos nossos Pais. Através da Sagrada Escritura, as palavras de Deus manifestam-se com palavras humanas, até assumir, no Verbo Encarnado, a própria natureza humana. Além das Escrituras de Israel, acolhidas pela Igreja e conhecidas como Antigo ou Primeiro Testamento, os apóstolos e os primeiros discípulos registaram também, por escrito, o testemunho da Revelação de Deus tal como se realizou plenamente no Seu Verbo, de cuja passagem pela Terra foram testemunhas, de modo particular, do mistério pascal da Sua morte e ressurreição, dando, assim, origem aos livros do Novo Testamento.

A verdade de que o Deus, de quem as Escrituras de Israel dão testemunho, é o único e verdadeiro Deus, criador do céu e da terra, põe-se em evidência, em particular, nos “livros

sapienciais”. O seu conteúdo supera os confins do povo de Israel para suscitar o interesse pela experiência comum do género humano diante dos grandes temas da existência, desde o sentido do cosmos ao sentido da vida do homem (*Sabedoria*); desde as interrogações sobre a morte e do que vem a seguir a ela, até ao significado da actividade humana sobre a terra (*Qoh*); desde as relações familiares e sociais à virtude que deve regulá-las para viver de acordo com os planos de Deus criador e alcançar, assim, a plenitude da própria humanidade (*Provérbios*, *Ben Sirá* , etc.).

Deus é o autor da Sagrada Escritura, que os autores sagrados (hagiógrafos), também eles autores do texto, redigiram sob a inspiração do Espírito Santo. Para a sua composição, Deus «escolheu e serviu-se de homens, na posse das suas faculdades e capacidades, para que, agindo Ele neles e por eles, pusessem por escrito, como verdadeiros autores, tudo aquilo e só aquilo que Ele queria»^[6] (cf. *Catecismo* , 106). Tudo o que os escritores sagrados afirmam pode considerar-se «afirmado pelo Espírito Santo, por isso mesmo se deve acreditar que os livros da Escritura ensinam com certeza, fielmente e sem erro a verdade que Deus, para nossa salvação, quis que fosse consignada nas sagradas Letras»^[7].

Para compreender correctamente a Sagrada Escritura há que ter presente o sentido da Escritura – literal e espiritual; este último reconhecível também no alegórico, moral e analógico – e os diversos géneros literários em que foram redigidos os diferentes livros ou partes dos mesmos (cf. *Catecismo* , 110, 115-117). Em particular, a Sagrada Escritura deve ser lida *na Igreja*, ou seja, à luz da sua tradição viva e da analogia da fé (cf. *Catecismo* , 111-114): a Escritura deve ser lida e compreendida de acordo com o mesmo Espírito com que foi escrita.

Os diversos estudiosos que se esforçam por interpretar e aprofundar o conteúdo da Escritura propõem os seus resultados a partir da autoridade científica pessoal. Ao Magistério da Igreja compete a função de formular uma interpretação autêntica, vinculativa para os fiéis, baseada na autoridade do Espírito que assiste ao ministério docente do Romano Pontífice e dos Bispos em comunhão com ele. Graças a esta assistência divina, a Igreja, já desde os primeiros séculos, reconheceu os livros que continham o testemunho da Revelação, no Antigo e no Novo Testamento, formulando assim o “cânon” da Sagrada Escritura (cf. *Catecismo* , 120-127).

Uma recta interpretação da Sagrada Escritura, reconhecendo os diferentes sentidos e géneros literários nela presentes, é necessária quando os autores sagrados descrevem aspectos do mundo que pertencem também ao âmbito das ciências naturais: a formação dos

elementos do cosmos, a aparição das diversas formas de vida sobre a terra, a origem do género humano e, em geral, os fenómenos naturais. Deve evitar-se o erro do fundamentalismo, que não se separa do sentido literal e do género histórico, quando seria lícito fazê-lo. Também deve evitar-se o erro de quem considera as narrações bíblicas como formas puramente mitológicas, sem nenhum conteúdo de verdade a transmitir sobre a história dos acontecimentos e a sua radical dependência da vontade de Deus[8].

3. A Revelação como história da salvação culminada em Cristo

Como diálogo entre Deus e os homens, através do qual Ele os convida a participar na sua vida pessoal, a Revelação manifesta-se, desde o início, com um carácter de “aliança” que dá origem a uma “história da salvação”. «Decidindo abrir o caminho da salvação sobrenatural, manifestou-se a Si mesmo, desde o princípio, aos nossos primeiros pais. Depois da sua queda, com a promessa de redenção, deu-lhes a esperança da salvação, e cuidou continuamente do género humano, para dar a vida eterna a todos aqueles que, perseverando na prática das boas obras, procuram a salvação. No devido tempo chamou Abraão, para fazer dele pai dum grande povo, povo que, depois dos patriarcas, ele instruiu, por meio de Moisés e dos profetas, para que o reconhecessem como único Deus vivo e verdadeiro, pai providente e juiz justo, e para que esperassem o Salvador prometido; assim preparou Deus através dos tempos o caminho ao Evangelho»[9].

Iniciada já com a criação dos nossos primeiros pais e a elevação à vida da graça, que lhes permitia participar da intimidade divina e depois prefigurada no pacto cósmico com Noé, a aliança de Deus com o homem revela-se de modo explícito com Abraão e depois, de maneira particular, com Moisés, a quem Deus entrega as Tábuas da Aliança. Quer a numerosa descendência prometida a Abraão, na qual seriam abençoadas todas as nações da terra, quer a lei entregue a Moisés, com os sacrifícios e o sacerdócio que acompanham o culto divino, são preparações e figura da nova e eterna aliança selada em Jesus Cristo, Filho de Deus, realizada e revelada na Sua Encarnação e no Seu sacrifício pascal. A aliança em Cristo redime do pecado dos primeiros pais, que quebraram com a sua desobediência a primeira oferta de aliança por parte de Deus criador.

A história da salvação manifesta-se como uma grandiosa pedagogia divina que aponta para Cristo. Os profetas, cuja função era recordar a aliança e as suas exigências morais, falam especialmente d’Ele, o Messias prometido. Eles anunciam a economia de uma nova

aliança, espiritual e eterna, escrita nos corações; será Cristo quem a revelará com as Bem-aventuranças e os ensinamentos do Evangelho, promulgando o mandamento da caridade, realização e cumprimento de toda a Lei.

Jesus Cristo é, simultaneamente, mediador e plenitude da Revelação; Ele é o Revelador, a Revelação e o conteúdo da mesma, enquanto Verbo de Deus feito carne: «Deus, tendo falado outrora muitas vezes e de muitos modos aos nossos pais pelos profetas, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio de Seu Filho, a Quem constituiu herdeiro de tudo, por Quem criou o mundo» (*Hb* 1,1-2). Deus, no Seu Verbo, disse tudo e de modo concludente: «A economia cristã, portanto, como aliança nova e definitiva, nunca cessará e não há que esperar já nenhuma revelação pública antes da gloriosa manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo»[\[10\]](#) (cf. *Catecismo* , 65-66). De modo particular, a realização e plenitude da Revelação divina manifestam-se no mistério pascal de Jesus Cristo, ou seja, na Sua paixão, morte e ressurreição, como Palavra definitiva na qual Deus manifestou a totalidade do Seu amor de condescendência e renovou o mundo. Somente em Jesus Cristo, Deus revela o homem a si próprio e fá-lo compreender o grau da sua dignidade e altíssima vocação[\[11\]](#).

A fé enquanto virtude é a resposta do homem à revelação divina, uma adesão pessoal a Deus em Cristo, motivada pelas Suas palavras e pelas obras que Ele realiza. A credibilidade da revelação apoia-se sobretudo na credibilidade da pessoa de Jesus Cristo, em toda a Sua vida. A Sua posição de mediador, plenitude e fundamento da credibilidade da Revelação, diferenciam a pessoa de Jesus Cristo de qualquer outro fundador de uma religião que não solicita dos seus seguidores que tenham fé nele, nem pretende ser a plenitude e realização do que Deus quer revelar, mas que somente se propõe como mediador para fazer com que os homens conheçam tal revelação.

4. A transmissão da Revelação divina

A Revelação divina está contida nas Sagradas Escrituras e na Tradição, que constituem um único depósito onde se guarda a palavra de Deus[\[12\]](#). São interdependentes entre si: a Tradição transmite e interpreta a Escritura e esta, por sua vez, verifica e confirma quanto se vive na Tradição[\[13\]](#) (cf. *Catecismo* , 80-82).

A Tradição, fundada na pregação apostólica, testemunha e transmite de modo vivo e dinâmico quanto a Escritura recolheu através de um texto fixado. «Esta Tradição apostólica

progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo. Com efeito, progride a percepção tanto das coisas como das palavras transmitidas, quer mercê da contemplação e estudo dos crentes, que as meditam no seu coração, quer mercê da íntima inteligência que experimentam das coisas espirituais, quer mercê da pregação daqueles que, com a sucessão do episcopado, receberam o carisma da verdade»[14].

Os ensinamentos do Magistério da Igreja e dos Padres da Igreja, a oração da Liturgia, o sentir comum dos fiéis que vivem em graça de Deus, e também realidades quotidianas como a educação na fé transmitida pelos pais aos filhos ou o apostolado cristão, contribuem para a transmissão da Revelação divina. De facto, o que foi recebido pelos apóstolos e transmitido aos seus sucessores, os Bispos, compreende «tudo o necessário para que o Povo de Deus viva santamente e aumente a sua fé e desta forma a Igreja, na sua doutrina, na sua vida e no seu culto perpetue e transmite a todas as gerações tudo o que ela é, tudo o que crê»[15]. A grande Tradição apostólica deve distinguir-se das diversas tradições, teológicas, litúrgicas, disciplinares, etc. cujo valor pode ser limitado e, inclusive, provisório, (cf. *Catecismo* , 83).

A realidade conjunta da Revelação divina, como verdade e como vida, implica que o objecto da transmissão não seja somente um ensinamento, mas também um estilo de vida: doutrina e exemplo são inseparáveis. O que se transmite é, efectivamente, uma experiência viva, a do encontro com Cristo ressuscitado e o que este evento significou e continua a significar para a vida de cada um. Por este motivo, ao falar da transmissão da Revelação, a Igreja fala de *fides et mores* , fé e costumes, doutrina e conduta.

5. O Magistério da Igreja, guardião e intérprete autorizado da Revelação

«O encargo de interpretar autenticamente a palavra de Deus escrita ou contida na Tradição, foi confiado só ao magistério vivo da Igreja, cuja autoridade é exercida em nome de Jesus Cristo»[16], ou seja, aos Bispos em comunhão com o sucessor de Pedro, o Bispo de Roma. Este ofício do Magistério da Igreja é um serviço à palavra divina e tem como fim a salvação das almas. Logo, «este Magistério não está acima da palavra de Deus, mas sim ao seu serviço, ensinando apenas o que foi transmitido, enquanto, por mandato divino e com a assistência do Espírito Santo, a ouve piamente, a guarda religiosamente e a expõe fielmente, haurindo deste depósito único da fé tudo quanto propõe à fé como divinamente revelado»[17]. Os ensinamentos do Magistério da Igreja representam o lugar mais

importante em que está contida a Tradição apostólica: o Magistério é, a respeito desta tradição, como que a sua dimensão sacramental.

A Sagrada Escritura, a Sagrada Tradição e o Magistério da Igreja constituem uma certa unidade, de modo que nenhuma destas realidades pode subsistir sem as outras[18]. O fundamento desta unidade é o Espírito Santo, autor da Escritura, protagonista da Tradição viva da Igreja, guia do Magistério, a que assiste com os seus carismas. Na sua origem, as igrejas da Reforma protestante quiseram seguir *sola Scriptura* , deixando a sua interpretação aos fiéis individualmente: tal posição deu lugar à grande dispersão das confissões protestantes e revelou-se pouco sustentável, já que todo o texto tem necessidade de um contexto, concretamente uma Tradição, em cujo seio nasceu, é lida e interpretada. Também o fundamentalismo separa a Escritura da Tradição e do Magistério, procurando erroneamente manter a unidade de interpretação ancorando-se de modo exclusivo no sentido literal (cf. *Catecismo* , 108).

Ao ensinar o conteúdo do depósito revelado, a Igreja é sujeito de uma infalibilidade *in docendo*, fundada sobre as promessas de Jesus Cristo acerca da sua indefectibilidade; ou seja, que se realizará sem falhar a missão de salvação a ela confiada (cf. *Mt* 16, 18; *Mt* 28, 18-20; *Jn* 14, 17.26). Este Magistério infalível exercita-se:

a) quando os Bispos se reúnem em Concílio ecuménico em união com o sucessor de Pedro, cabeça do colégio apostólico;

b) quando o Romano Pontífice promulga alguma verdade *ex cathedra* , ou empregando um estilo nas expressões e um tipo de documento que fazem referência explícita ao seu mandato petrino universal, promulga um ensinamento específico que considera necessário para o bem do povo de Deus;

c) quando os Bispos da Igreja, em união com o sucessor de Pedro, são unânimes ao professar a mesma doutrina ou ensino, embora não se encontrem reunidos no mesmo lugar. Se bem que a pregação de um Bispo que propõe isoladamente um ensinamento específico não goze do carisma de infalibilidade, os fiéis estão igualmente obrigados a uma respeitosa obediência, bem como devem observar os ensinamentos provenientes do Colégio episcopal ou do Romano Pontífice, ainda que não sejam formulados de modo definitivo e irreformável[19].

6. A imutabilidade do depósito da Revelação

O ensino dogmático da Igreja – *dogma* que significa doutrina, ensino – está presente desde os primeiros séculos. Os principais conteúdos da pregação apostólica foram postos por escrito, dando origem às profissões de fé exigidas a todos os que recebiam o baptismo, contribuindo, assim, para definir a identidade da fé cristã. Os dogmas crescem em número com o desenvolvimento histórico da Igreja: não porque mude ou aumente a doutrina, aquilo em que há que acreditar, mas porque há frequentemente necessidade de esclarecer algum erro ou de ajudar a fé do povo de Deus com oportunos aprofundamentos, definindo aspectos de modo claro e preciso. Quando o Magistério da Igreja propõe um novo dogma não está a criar nada novo, mas somente a explicitar quanto já está contido no depósito revelado. «O Magistério da Igreja faz pleno uso da autoridade que recebeu de Cristo quando define dogmas, isto é, quando propõe, dum modo que obriga o povo cristão a uma adesão irrevogável de fé, verdades contidas na Revelação divina ou quando propõe, de modo definitivo, verdades que tenham com elas umnexo necessário» (*Catecismo* , 88).

O ensino dogmático da Igreja, como por exemplo os artigos do *Credo*, é imutável, visto que manifesta o conteúdo de uma Revelação recebida de Deus e não feita pelos homens. No entanto, os dogmas admitiram e admitem um desenvolvimento homogéneo, quer porque o conhecimento da fé se vai aprofundando com o tempo, quer porque em culturas e épocas diversas surgem problemas novos, aos quais o Magistério da Igreja deve dar respostas que estejam de acordo com a palavra de Deus, explicitando quanto está implicitamente nela contido[20].

Fidelidade e progresso, verdade e história, não são realidades em conflito em relação à Revelação:[21] Jesus Cristo, sendo a Verdade incriada é também o centro e o cumprimento da história; o Espírito Santo, Autor do depósito da Revelação é O garante da sua fidelidade e também Aquele que a faz aprofundar ao longo da história no sentido adequado, conduzindo «à verdade total» (cf. *Jo* 16,13). «Apesar da Revelação já estar completa, ainda não está plenamente explicitada. E está reservado à fé cristã apreender gradualmente todo o seu alcance, no decorrer dos séculos» (cf. *Catecismo* , 66).

Os factores de desenvolvimento do dogma são os mesmos que fazem progredir a Tradição viva da Igreja: a pregação dos Bispos, o estudo dos fiéis, a oração e a meditação da palavra de Deus, a experiência das coisas espirituais, o exemplo dos santos. Frequentemente o Magistério recolhe e ensina de modo autorizado coisas que previamente foram estudadas pelos teólogos, acreditadas pelos fiéis, pregadas e vividas pelos santos.

Giuseppe Tanzella-Nitti

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica , 50-133.

Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum* , 1-20.

João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio* , 14-IX-1988, 7-15.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum* , 2.

[2] Concílio Vaticano II , Const. *Dei Verbum* , 3; João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio* , 14-IX-1988, 19.

[3] Cf. Concílio Vaticano I, Const. *Dei Filius* , 24-IV-1870, DS 3004.

[4] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 2-4; Decr. *Ad gentes*, 2-4.

[5] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 2.

[6] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 11.

[7] *Ibidem*.

[8] Podem encontrar-se elementos interessantes para uma correcta interpretação da relação com as ciências em Leão XIII, Enc. *Providentissimus Deus*, 18-XI-1893; Bento XV, Enc. *Spiritus Paraclitus*, 15-IX-1920 e Pio XII, Enc. *Humani Generis*, 12-VII-1950.

[9] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 3.

[10] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 4.

[11] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 22.

[12] «Permiti-me esta insistência maçadora, as verdades de fé e de moral não se determinam por maioria de votos: compõem o depósito – *depositum fidei* – entregue por Cristo a todos os fiéis e confiado, na sua exposição e ensino autorizado, ao Magistério da Igreja», São Josemaria, Homilia “O fim sobrenatural da Igreja”, em *Amar a Igreja*, 15.

[13] Cf. Concílio Vaticano II , Const. *Dei Verbum*, 9.

[14] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 8.

[15] *Ibidem*. Cf. Concílio de Trento, Decr. *Sacrosancta*, 8-IV-1546, DS 1501.

[16] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 10.

[17] *Ibidem*.

[18] Cf. *Ibidem*.

[19] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 25; Concílio Vaticano I, Const. *Pastor Aeternus*, 18-VII-1870, DS 3074.

[20] «É conveniente, portanto, que através de todos os tempos e de todas as épocas, cresça e progrida a inteligência, a ciência e a sabedoria de cada uma das pessoas e do conjunto dos homens, quer por parte da Igreja inteira, quer por parte de cada um dos seus membros. Mas este crescimento deve seguir a sua própria natureza, ou seja, deve estar de acordo com as linhas do dogma e deve seguir o dinamismo de uma única e idêntica doutrina», São Vicente de Lerins , *Commonitorium* , 23.

[21] Cf. João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio*, 11-12, 87.

TEMA 3

A fé sobrenatural

A virtude da fé é uma virtude sobrenatural que capacita o homem a assentir firmemente a tudo o que Deus revelou.



1. Noção e objecto da fé

O acto de fé é a resposta do homem a Deus que se revela (Cf. *Catecismo*, 142). «Pela fé o homem submete completamente a Deus a inteligência e a vontade; com todo o seu ser, o homem dá assentimento a Deus revelador» (*Catecismo*, 143). A Sagrada Escritura chama a este assentimento «obediência da fé» (Cf. *Rm* 1, 5; 16, 26).

A *virtude da fé* é uma virtude sobrenatural que capacita o homem – ilustrando a sua inteligência e movendo a vontade – a assentir firmemente em tudo o que Deus revelou, não pela sua evidência intrínseca, mas pela autoridade de Deus que revela. «Antes de mais, a fé é uma *adesão pessoal* do homem a Deus. Ao mesmo tempo, e inseparavelmente, é o *assentimento livre a toda a verdade revelada por Deus*» (*Catecismo*, 150).

2. Características da fé

- «A fé um dom de Deus, uma virtude sobrenatural infundida por Ele (Cf. *Mt* 16, 17). Para prestar esta adesão da fé são necessários a prévia e concomitante ajuda da graça divina e os interiores auxílios do Espírito Santo» (*Catecismo*, 153). Não basta a razão para abraçar a verdade revelada; é necessário o dom da fé.

- *A fé é um acto humano*. Embora seja um acto que se realiza graças a um dom sobrenatural, «crer é um acto autenticamente humano. Não é contrário nem à liberdade nem à inteligência do homem confiar em Deus e aderir às verdades por Ele reveladas» (*Catecismo*, 154). Na fé, a inteligência e a vontade cooperam com a graça divina: «Crer é um acto do entendimento que assente à verdade divina por império da vontade movida por Deus mediante a graça»[1].

- *Fé e liberdade*. «A resposta da fé dada pelo homem a Deus, deve ser voluntária. Por conseguinte, ninguém deve ser constrangido a abraçar a fé contra vontade. Efectivamente, o acto de fé é voluntário por sua própria natureza» (*Catecismo*, 160)[2]. «Cristo convidou à fé e à conversão, mas de modo nenhum constrangeu alguém. Deu testemunho da verdade, mas não a impôs pela força aos seus contraditores» (*ibidem*).

- *Fé e razão*. «Muito embora a fé esteja acima da razão, nunca pode haver verdadeiro desacordo entre ambas: o mesmo Deus, que revela os mistérios e comunica a fé, também acendeu no espírito humano a luz da razão. E Deus não pode negar-Se a Si próprio, nem a verdade pode jamais contradizer a verdade»[3]. «É por isso que a busca metódica, em todos os domínios do saber, se for conduzida de modo verdadeiramente científico e segundo as normas da moral, jamais estará em oposição à fé: as realidades profanas e as da fé encontram a sua origem num só e mesmo Deus» (*Catecismo*, 159).

Carece de sentido tentar demonstrar as verdades sobrenaturais da fé; pelo contrário, pode-se provar sempre que é falso tudo o que pretende ser contrário a essas verdades.

- *Eclesiologia da fé*. “Crer” é um acto próprio do fiel enquanto fiel, ou seja, enquanto membro da Igreja. O que crê assente à verdade ensinada pela Igreja, que guarda o depósito da Revelação. «A fé da Igreja precede, gera, suporta e nutre a nossa fé. A Igreja é a Mãe de todos os crentes» (*Catecismo*, 181). «Ninguém pode ter a Deus por Pai se não tiver a Igreja por Mãe»[4].

- *A fé é necessária para a salvação* (cf. *Mc* 16, 16; *Catecismo*, 161). «Sem a fé é impossível agradar a Deus» (*Hb* 11, 6). «Aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna»[5].

3. Os motivos de credibilidade:

«O *motivo* de crer não é o facto de as verdades reveladas aparecerem como verdadeiras e inteligíveis à luz da nossa razão natural. Nós cremos “por causa da autoridade do próprio Deus que revela e que não pode enganar-Se nem enganar-nos”» (*Catecismo*, 156).

No entanto, para que o acto de fé fosse conforme à razão, Deus quis dar-nos *motivos de credibilidade* que mostram que «o assentimento da fé não é “de modo algum um movimento cego do espírito”» [6]. Os motivos de credibilidade são sinais certos de que a Revelação é palavra de Deus.

Estes motivos de credibilidade são, entre outros:

- a gloriosa *Ressurreição de Nosso Senhor Jesus Cristo*, sinal definitivo da Sua Divindade e prova certíssima da verdade das Suas palavras;

- «os *milagres de Cristo e dos santos* (cf. *Mc* 16, 20; *Heb* 2, 4)» (*Catecismo*, 156) [7];

- o cumprimento das *profecias* (cf. *Catecismo*, 156), feitas sobre Cristo ou pelo próprio Cristo (por exemplo, as profecias acerca da Paixão de Nosso Senhor; a profecia sobre a destruição de Jerusalém, etc.). Este cumprimento é prova da veracidade da Sagrada Escritura;

- a sublimidade da doutrina cristã é também prova da Sua origem divina. Quem medita atentamente os ensinamentos de Cristo, pode descobrir na sua profunda verdade, na sua beleza e na sua coerência; uma sabedoria que excede a capacidade humana de compreender e de explicar o que é Deus, o que é o mundo, o que é o homem, a sua história e o seu sentido transcendente;

- a propagação e a santidade da Igreja, a sua fecundidade e estabilidade «são sinais certos da Revelação, adaptados à inteligência de todos» (*Catecismo*, 156).

Os motivos de credibilidade não só ajudam quem não tem fé para superar preconceitos que dificultam a sua recepção, mas também quem tem fé, confirmando-lhe que é razoável crer e afastando-o do fideísmo.

4. O conhecimento de fé

A fé é um conhecimento : faz-nos conhecer verdades naturais e sobrenaturais. A aparente obscuridade que experimenta o crente é fruto da limitação da inteligência humana diante do excesso de luz da verdade divina. A fé é uma antecipação da visão de Deus “cara a cara” no Céu (*1 Co* 13, 12; Cf. *1 Jo* 3, 2).

A certeza da fé : «A fé é certa, mais certa que qualquer conhecimento humano, porque se funda na própria Palavra de Deus, que não pode mentir» (*Catecismo*, 157). «A certeza que dá a luz divina é maior do que a que dá a luz da razão natural»[8].

A inteligência ajuda a aprofundar na fé. «É inerente à fé que o desejo do crente de conhecer melhor Aquele em quem acreditou e compreender melhor o que Ele revelou; um conhecimento mais profundo exigirá, por sua vez, uma fé maior e cada vez mais abrasada em amor» (*Catecismo*, 158).

A teologia é a ciência da fé : esforça-se, com a ajuda da razão, por conhecer melhor as verdades que se possuem pela fé; não para as tornar mais luminosas em si mesmas – que é impossível – mas mais inteligíveis para o crente. Este afã, quando é autêntico, procede do amor a Deus e é acompanhado pelo esforço de acercar-se mais a Ele. Os melhores teólogos foram e serão sempre santos.

5. Coerência entre fé e vida

Toda a vida do cristão deve ser manifestação da sua fé. Não há nenhum aspecto que não possa ser iluminado pela fé. «O justo vive da fé» (*Rm* 1, 17). A fé actua pela caridade (Cf. *Ga* 5, 6). Sem as obras, a fé está morta (cf. *Tg* 2, 20-26).

Quando falta esta unidade de vida e se transige com uma conduta que não está de acordo com a fé, então a fé debilita-se necessariamente e corre-se o perigo de perder-se.

Perseverança na fé : A fé é um dom gratuito de Deus ao homem. Mas nós podemos perder este dom inestimável (cf. *1 Tm* 1, 18-19). «Para viver, crescer e perseverar até ao fim na fé temos de a alimentar» (*Catecismo*, 162). Devemos pedir a Deus que nos aumente a fé (cf. *Lc* 17, 5) e que nos faça «*fortes in fide*» (*1 P* 5, 9). Para isto, com a ajuda de Deus, há que fazer muitos actos de fé.

Todos os fiéis católicos estão obrigados a evitar os perigos para a fé. Entre outros meios, devem abster-se de ler publicações que sejam contrárias à fé ou à moral – quer tenham sido assinaladas expressamente pelo Magistério, quer se uma consciência bem formada o detecta – a menos que exista um motivo grave e se verifiquem os pressupostos que tornem essa leitura inócua.

Difundir a fé. «Não se acende uma candeia para a colocar debaixo do alqueire, mas no candelabro... Assim brilhe a vossa luz diante dos homens» (*Mt* 5, 15-16). Recebemos o dom da fé para o propagar não para o ocultar (cf. *Catecismo*, 166). Não se pode prescindir da fé

na actividade profissional[9]. É preciso informar toda a vida social com os ensinamentos e o espírito de Cristo.

Francisco Díaz

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 142-197.

Leituras recomendadas

S. Josemaria, Homilia «Vida de fé», em *Amigos de Deus*, 190-204.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 9

[2] Cf. Concílio Vaticano II, Declar. *Dignitatis Humanae*, 10; CIC, 748, §2.

[3] Concílio Vaticano I: *DS* 3017.

[4] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 16.

[5] São Cipriano, *De Catholicae Unitate Ecclesiae*: PL 4, 503

[6] Concílio Vaticano I: *DS* 3008-3010; *Catecismo*, 156.

[7] O valor da Sagrada Escritura, como fonte histórica totalmente fiável, pode estabelecer-se com sólidas provas: por exemplo, as que se referem à sua antiguidade (vários dos livros do Novo Testamento foram escritos poucos anos após a Morte de Cristo, o que testemunha o seu valor), ou as que se referem à análise do conteúdo (que mostra a veracidade dos testemunhos).

[8] São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 171, a. 5, ad 3.

[9] Cf. S. Josemaria, *Caminho*, 353.

TEMA 4

A natureza de Deus e a Sua actuação

Diante da Palavra de Deus que se revela só pode haver lugar à adoração e ao agradecimento; o homem cai de joelhos diante de um Deus que sendo transcendente é meu íntimo.



1. Quem é Deus?

Ao longo da história, colocou-se em todas as culturas esta pergunta; tanto assim é que os primeiros sinais de civilização se encontram geralmente no âmbito religioso e do culto. Crer em Deus é o mais importante para o homem de todos os tempos[1]. A diferença essencial é em que Deus se crê. De facto, nalgumas religiões pagãs o homem adorava as forças da natureza enquanto manifestações concretas do sagrado e contava com uma pluralidade de deuses ordenada hierarquicamente. Na antiga Grécia, por exemplo, também a divindade suprema entre um panteão de deuses, era regida, por sua vez, por uma necessidade absoluta, que abarcava o mundo e os próprios deuses[2]. Para bastantes estudiosos da história das religiões, em muitos povos deu-se uma progressiva redução a partir de uma “revelação primigénia” do Deus único; mas, em todo o caso, inclusivamente nos cultos mais degradados podem encontrar-se luzes ou indícios nos seus costumes da religiosidade verdadeira: a adoração, o sacrifício, o sacerdócio, a oferta, a oração, a acção de graças, etc.

A razão, tanto na Grécia, como noutros lugares, procurou purificar a religião, mostrando que a divindade suprema tinha que se identificar com o Bem, a Beleza e o próprio Ser, enquanto fonte de tudo o que é bom, de todo o belo e de tudo o que existe. Mas, isto sugere

outros problemas, concretamente o afastamento de Deus por parte do fiel, pois, desse modo, a divindade suprema ficava isolada numa perfeita autarquia, já que a própria possibilidade de estabelecer relações com a divindade era vista como um sinal de fraqueza. Além disso, também não via solucionada a presença do mal, que aparece de algum modo como necessária, pois o princípio supremo está unido por uma cadeia de seres intermédios sem solução de continuidade com o mundo.

A revelação judaico-cristã alterou radicalmente este quadro: Deus é apresentado na Escritura como criador de tudo o que existe e origem de toda a força natural. A existência divina precede absolutamente a existência do mundo, que é radicalmente dependente de Deus. Está aqui contida a ideia de *transcendência*: entre Deus e o mundo a distância é infinita e não existe uma conexão necessária entre eles. O homem e toda a criação poderiam não ser, e no que são dependem sempre de outro; enquanto que Deus *é*, e *é* por Si mesmo. Esta distância infinita, esta absoluta pequenez do homem diante de Deus mostra que tudo o que existe é querido por Deus com a Sua vontade e a Sua liberdade: tudo o que existe é bom e fruto do amor (cf. *Gn* 1). O poder de Deus não é limitado, nem no espaço, nem no tempo e, por isso, a Sua acção criadora é dom absoluto: é amor. O Seu poder é tão grande que quer manter a Sua relação com as criaturas; e inclusive salvá-las se, por causa da sua liberdade, estas se afastaram do Criador. Portanto, a origem do mal há que situá-lo na relação com o eventual uso equivocado da liberdade por parte do homem – coisa que de facto ocorreu, como narra o Génesis (*Gn* 3) e não como algo intrínseco à matéria.

Ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que, em abono do que se acaba de assinalar, Deus é pessoa que actua com liberdade e amor. As religiões e a filosofia interrogavam-se sobre *o que é* Deus; pelo contrário, pela Revelação, o homem é impulsionado a perguntar-se *quem é* Deus (cf. *Compêndio*, 37); um Deus que sai ao seu encontro e procura o homem para lhe falar como a um amigo (cf. *Ex* 33, 11). Tanto é assim que Deus revela a Moisés o Seu nome, «Eu sou aquele que sou» (*Ex* 3, 14), como prova da sua fidelidade à aliança e de que o acompanhará no deserto, símbolo das tentações da vida. É um nome misterioso^[3] que, em todo o caso, nos dá a conhecer as riquezas do seu mistério inefável: só Ele é, desde sempre e para sempre, Aquele que transcende o mundo e a história, mas que também se preocupa com o mundo e conduz a história. Foi Ele que fez o céu e a terra, e os conserva. Ele é o Deus fiel e providente, sempre próximo do Seu povo para o salvar. Ele é o Santo por excelência, “rico em misericórdia” (*Ef* 2, 4), sempre pronto a perdoar. É o Ser espiritual, transcendente, onipotente, eterno, pessoal, perfeito. É verdade e amor (cf. *Compêndio*, 40).

Assim sendo, a Revelação apresenta-se como uma absoluta novidade, um dom que o homem recebe do alto e que deve aceitar com reconhecimento agradecido e religioso obséquio. Portanto, a Revelação não pode ser reduzida a meras expectativas humanas, vai muito mais além: diante da Palavra de Deus que se revela só pode ter lugar a adoração e o agradecimento, o homem cai de joelhos diante do assombro de um Deus que, sendo transcendente, se faz *interior intimo meo*^[4], mais próximo de mim do que eu próprio e que procura o homem em todas as situações da sua existência: «O criador do céu e da terra, o Deus único que é fonte de todo o ser, este único Logos criador, esta Razão criadora, ama pessoalmente o homem, mais ainda, ama-o apaixonadamente e quer, por sua vez, ser amado. Por isso, esta Razão criadora, que ao mesmo tempo ama, dá vida a uma história de amor (...), amor[que] se manifesta cheio de inesgotável fidelidade e misericórdia; é um amor que perdoa para além de todo o limite»^[5].

2. Como é Deus?

O Deus da Sagrada Escritura não é uma projecção do homem, pois a Sua absoluta transcendência só pode ser descoberta a partir de fora do mundo e, por isso, como fruto de uma revelação; quer dizer, não há propriamente uma revelação intra-mundana. Ou, dito de outro modo, a natureza como lugar da revelação de Deus^[6] remete sempre para um Deus transcendente. Sem esta perspectiva, não teria sido possível para o homem chegar a estas verdades. Deus é ao mesmo tempo exigente^[7] e amante, muito mais do que o homem se atreveria a esperar. De facto, podemos imaginar facilmente um Deus onipotente, mas custa-nos reconhecer que essa onipotência nos possa amar^[8]. Entre a concepção humana e a imagem de Deus revelada há, simultaneamente, continuidade e descontinuidade, porque Deus é o Bem, a Beleza, o Ser, como dizia a filosofia, mas, ao mesmo tempo, esse Deus ama-me a mim, que sou nada em comparação com Ele. O eterno procura o temporal e isso altera radicalmente as nossas expectativas e a nossa perspectiva de Deus.

Em primeiro lugar Deus é Uno, mas não no sentido matemático como um ponto, mas é Uno em sentido absoluto desse Bem, dessa Beleza e desse Ser de quem tudo procede. Pode dizer-se que é Uno porque não há outro deus e porque não tem partes; mas, ao mesmo tempo, há que dizer que é Uno porque é fonte de toda a unidade. De facto, sem Ele tudo se decompõe e regressa ao não ser: a Sua unidade é a unidade de um Amor que também é Vida e dá a vida. Por isso, esta unidade é infinitamente mais do que uma simples negação da multiplicidade.

A unidade leva a reconhecer Deus como o único verdadeiro. Mais ainda, Ele é a Verdade e a medida e fonte de tudo o que é verdadeiro (cf. *Compêndio*, 41); e isto porque justamente Ele é o Ser. Por vezes, tem-se medo desta identificação, porque parece que, dizendo que a verdade é una, se torna impossível todo o diálogo. Por isso, é tão necessário considerar que Deus não é verdadeiro no sentido humano do termo, que é sempre parcial. Mas que n'Ele a Verdade se identifica com o Ser, com o Bem e com a Beleza. Não se trata de uma verdade meramente lógica e formal, mas de uma verdade que se identifica com o Amor que é Comunicação, em sentido pleno: efusão criativa, exclusivo e universal ao mesmo tempo, vida íntima divina partilhada e participada pelo homem. Não estamos a falar da verdade das fórmulas ou das ideias, que são sempre insuficientes, mas da verdade do real que, no caso de Deus, coincide com o Amor. Além disso, dizer que Deus é a Verdade quer dizer que a Verdade é o Amor. Isto não mete nenhum medo e não limita a liberdade. De modo que, a imutabilidade de Deus e a Sua unicidade coincidem com a sua Verdade, enquanto que é a verdade de um Amor que não pode passar.

Assim se vê que, para entender o sentido propriamente cristão dos atributos divinos, é necessário unir a afirmação de onipotência com a de bondade e misericórdia. Só quando se entendeu que Deus é onipotente e eterno, a pessoa se pode abrir à esmagadora verdade de que este mesmo Deus é Amor, vontade de Bem, fonte de toda a Beleza e de todo o dom[9]. Por isso os dados oferecidos pela reflexão filosófica são essenciais embora, de algum modo, insuficientes. Seguindo este percurso a partir das características que se percebem como primeiras até às que se podem compreender apenas mediante o encontro pessoal com Deus que se revela, chega-se a entrever como estes atributos são expressos com termos distintos apenas na nossa linguagem, enquanto que na realidade de Deus coincidem e se identificam. O Uno é o Verdadeiro e o Verdadeiro identifica-se com o Bem e com o Amor. Com outra imagem, pode dizer-se que a nossa razão limitada actua um pouco como um prisma que decompõe a luz nas diferentes cores, cada uma das quais é um atributo de Deus; mas que em Deus coincidem com o Seu próprio Ser, que é Vida e fonte de toda vida.

3. Como conhecemos a Deus?

Pelo que foi dito, podemos conhecer como é Deus a partir das Suas obras: só o encontro com o Deus que cria e que salva o homem pode revelar-nos que o Único é simultaneamente o Amor e a origem de todo o Bem. Assim Deus é reconhecido não só como intelecto – *Logos* segundo os gregos – que outorga racionalidade ao mundo – ao ponto de que alguns o terem

confundido com o mundo, como acontecia na filosofia grega e como volta a suceder com algumas filosofias modernas – mas que também é reconhecido como vontade pessoal que cria e que ama. Trata-se, assim, de um Deus vivo; mais ainda, de um Deus que é a própria Vida. Assim, enquanto Ser vivo dotado de vontade, vida e liberdade, na Sua infinita perfeição, Deus permanece sempre incompreensível; ou seja, irreduzível a conceitos humanos.

A partir do que existe, do movimento, das perfeições, etc. pode-se chegar a demonstrar a existência de um Ser supremo fonte desse movimento, das perfeições, etc. Mas, para conhecer o Deus pessoal que é Amor, é preciso procurá-Lo na Sua actuação na história a favor dos homens e, por isso, faz falta a Revelação. Olhando para o Seu actuar salvífico descobre-se o Seu Ser, do mesmo modo que, pouco a pouco, se conhece uma pessoa através do convívio com ela.

Neste sentido, conhecer Deus consiste sempre e só em reconhecê-Lo, porque Ele é infinitamente superior a nós. Todo o conhecimento sobre Ele procede d’Ele e é um dom Seu, fruto do Seu abrir-Se, da Sua iniciativa. Então, a atitude para nos aproximarmos deste conhecimento deve ser de profunda humildade. Nenhuma inteligência finita pode abarcar Aquele que é Infinito, nenhuma potência pode sujeitar o Onnipotente. Só podemos conhecê-Lo através do que Ele nos dá, quer dizer, através da participação que temos nos Seus bens, fundamentada nos Seus actos de amor com cada um.

Por isso, o nosso conhecimento d’Ele é sempre analógico: quando afirmamos algo d’Ele, simultaneamente temos que negar que essa perfeição se dê n’Ele de acordo com as limitações que vemos no criado. A tradição fala de uma tripla via: de afirmação, de negação e de eminência, em que o último movimento da razão consiste em afirmar a perfeição de Deus muito para além do que o homem pode pensar e que é origem de todas as realizações dessa perfeição que se vêem no mundo. Por exemplo, é fácil reconhecer que Deus é grande, mas mais difícil é aperceber-se de que Ele é também pequeno, porque na criação o grande e o pequeno contrapõem-se. No entanto, se pensarmos que ser pequeno pode ser uma perfeição, como se vê no fenómeno da nanotecnologia, então Deus tem que ser também fonte dessa perfeição e, n’Ele, essa perfeição deve identificar-se com a grandeza. Por isso, temos que negar que é pequeno (ou grande) no sentido limitado que se lhes dá no mundo criado, para purificar essa atribuição passando à eminência. Um aspecto especialmente relevante é a virtude da humildade, que os gregos não consideravam virtude. Por ser uma perfeição, a virtude da humildade não só é possuída por Deus, mas Deus identifica-Se com

ela. Chegamos assim à surpreendente conclusão de que Deus é a Humildade; de tal modo que, só se pode conhecê-Lo numa atitude de humildade, que não é outra coisa senão a participação no dom de Si mesmo.

Tudo isso implica que se pode conhecer o Deus cristão mediante os sacramentos e através da oração na Igreja, que torna presente a Sua acção salvífica para os homens de todos os tempos.

Giulio Maspero

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 199-231; 268-274.

Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, 36-43; 50.

Leituras recomendadas

São Josemaria, Homilia «Humildade», em *Amigos de Deus*, 104-109.

J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.

Notas

[1] O ateísmo é um fenómeno moderno que tem raízes religiosas, enquanto nega a verdade absoluta de Deus apoiando-se numa verdade que é igualmente absoluta, ou seja, a negação da Sua existência. Precisamente por isso, o ateísmo é um fenómeno secundário em relação à religião e pode também entender-se como uma “fé” de sentido negativo. O mesmo se pode dizer do relativismo contemporâneo. Sem a revelação, estes fenómenos de negação absoluta seriam inconcebíveis.

[2] Os deuses estavam sujeitos ao Destino (Fado), que tudo dirigia como uma necessidade, muitas vezes, sem sentido: daí o sentimento trágico da existência que caracteriza o pensamento e a literatura gregos.

[3] «Deus revela-Se a Moisés como o Deus vivo: “o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacob” (*Ex* 3, 6). Ao mesmo Moisés, Deus revela também o seu nome misterioso: “Eu Sou aquele que Sou (YHWH)”. O nome inefável de Deus, já nos tempos do Antigo Testamento, foi substituído pela palavra *Senhor*. Assim, no Novo Testamento, Jesus, chamado o Senhor, aparece como verdadeiro Deus» (*Compêndio*, 38). O nome de Deus admite três possíveis interpretações: 1) Deus revela que não é possível conhecê-Lo, afastando do homem a tentação de se aproveitar da sua amizade com Ele como se fazia com as divindades pagãs mediante as práticas mágicas, e

afirmando a Sua própria transcendência; 2) de acordo com a expressão hebraica utilizada, Deus afirma que estará sempre com Moisés, porque é fiel e está ao lado de quem confia n'Ele; 3) de acordo com a tradução grega da Bíblia, Deus manifesta-Se como o próprio Ser (Cf. *Compêndio*, 39), em harmonia com as intuições da filosofia.

[4] Santo Agostinho, *Confissões*, 3, 6, 11.

[5] Bento XVI, *Discurso na IV Assembleia Eclesial Nacional Italiana*, 19-X-2006.

[6] João Paulo II, Enc. *Fides et Ratio*, 14-IX-1998, 19.

[7] Deus pede ao homem – a Abraão – que saia da terra prometida, que deixe as suas seguranças, confia nos pequenos, pede coisas de acordo com uma lógica diferente da humana, como no caso de Oseias. É claro que não pode ser uma projecção das aspirações ou dos desejos humanos.

[8] «Como é possível darmos conta disso, apercebermo-nos de que Deus nos ama e não enlouquecermos também nós de amor? É necessário deixar que essas verdades da nossa fé vão calando na alma, até mudarem toda a nossa vida. Deus amamos! O Omnipotente, o Todo Poderoso, o que fez os céus e a terra» (São Josemaria, *Cristo que Passa*, 144).

[9] «Deus revela-Se a Israel como Aquele que tem um amor mais forte do que o pai ou a mãe pelos seus filhos ou o esposo pela sua esposa. Ele, em Si mesmo, “é amor” (1 Jo 4, 8.16), que se dá completa e gratuitamente, “que tanto amou o mundo que lhe deu o seu próprio Filho unigénito, para que o mundo seja salvo por seu intermédio” (Jo 3, 16-17). Enviando o seu Filho e o Espírito Santo, Deus revela que Ele próprio é eterna permuta de amor» (*Compêndio*, 42).

TEMA 5

A Santíssima Trindade

É o mistério central da fé e da vida cristã. Os cristãos são batizados em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.



1. A revelação de Deus uno e trino

«O mistério central da fé e da vida cristã é o mistério da Santíssima Trindade. Os cristãos são batizados no nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo» (*Compêndio*, 44). Toda a vida de Jesus é revelação do Deus Uno e Trino: na anunciação, no nascimento, no episódio da Sua perda e encontro no Templo quando tinha doze anos e na Sua morte e ressurreição, Jesus revela-Se como Filho de Deus de uma forma nova relativamente à filiação conhecida por Israel. Além disso, no momento do Seu batismo, ao iniciar a Sua vida pública, o próprio Pai testemunha ao mundo que Cristo é o Filho Amado (cf. *Mt* 3, 13-17 e par.) descendo sobre Ele o Espírito em forma de pomba. A esta primeira revelação explícita da Trindade corresponde a manifestação paralela na Transfiguração, que introduz o mistério Pascal (cf. *Mt* 17, 1-5 e par.). Finalmente, ao despedir-Se dos Seus discípulos, Jesus envia-os a batizar em nome das três Pessoas divinas, para que seja comunicada a todo o mundo a vida eterna do Pai, do Filho e do Espírito Santo (cf. *Mt* 28, 19).

No Antigo Testamento, Deus tinha revelado a Sua unicidade e o Seu amor para com o povo eleito: Yahvé era como um Pai. Mas, depois de ter falado muitas vezes pelos profetas, Deus falou por meio de Seu Filho (cf. *Hb* 1, 1-2), revelando que Yahvé não só é *como* um Pai,

mas que é Pai (cf. *Compêndio*, 46). Jesus dirige-se a Ele na Sua oração com o termo aramaico *Abba*, usado pelas crianças israelitas para se dirigirem ao seu próprio pai (cf. *Mc* 14, 36) e distingue sempre a Sua filiação da dos discípulos. Isto é tão chocante, que se pode dizer que a verdadeira razão da crucifixão é justamente o facto de Se chamar a si mesmo Filho de Deus em sentido único. Trata-se de uma revelação definitiva e imediata^[1], porque Deus se revela com a Sua Palavra: não podemos esperar outra revelação, enquanto Cristo é Deus (cf., p. ex., *Jo* 20, 17) que se nos dá, enxertando-nos na vida que emana do regaço de Seu Pai.

Em Cristo, Deus abre e entrega a Sua intimidade, que de *per si* seria inacessível ao homem apenas por meio das suas forças^[2]. Esta mesma revelação é um acto de amor, porque o Deus pessoal do Antigo Testamento abre livremente o Seu coração e o Unigénito do Pai sai ao nosso encontro, para Se fazer uma só coisa connosco e levar-nos de regresso ao Pai (cf. *Jo* 1, 18). Trata-se de algo que a filosofia não podia adivinhar, porque radicalmente apenas pode ser conhecido mediante a fé.

2. Deus na Sua vida íntima

Deus não só possui uma vida íntima, mas Deus é – identifica-se com – a Sua vida íntima, uma vida caracterizada por eternas relações vitais de conhecimento e de amor, que nos levam a expressar o mistério da divindade em termos de *processões* .

De facto, os nomes revelados das três Pessoas divinas exigem que se pense em Deus como o proceder eterno do Filho do Pai e na mútua relação – também eterna – do Amor que «procede do Pai» (*Jo* 15, 26) e «toma do Filho» (*Jo* 16, 14), que é o Espírito Santo. A Revelação fala-nos, assim, de duas processões em Deus: a geração do Verbo (Cf. *Jo* 17, 6) e a processão do Espírito Santo. Com a característica peculiar de que ambas são relações imanentes, porque estão em Deus: mais ainda, são o próprio Deus, enquanto Deus é Pessoal; quando falamos de processão, pensamos habitualmente em algo que sai de outro e implica mudança e movimento. Visto que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus Uno e Trino (cf. *Gn* 1, 26-27), a melhor analogia com as processões divinas podemos encontrá-la no espírito humano, onde o conhecimento que temos de nós próprios não sai para o exterior: o conceito que fazemos de nósé distinto de nós mesmos, mas não está fora de nós. O mesmo se pode dizer do amor que temos para connosco. De forma parecida, em Deus o Filho procede do Pai e é Imagem Sua, da mesma forma como o conceito é imagem da realidade conhecida. Só que esta Imagem em Deus é tão perfeita que é Deus mesmo, com

toda a Sua infinitude, a Sua eternidade, a Sua onnipotência: o Filho é uma só coisa com o Pai, o próprio Algo, essa é a única e indivisa natureza divina, embora seja outro Alguém. O Símbolo de Niceia-Constantinopla exprime-o com a fórmula «Deus de Deus, Luz de Luz, Deus verdadeiro de Deus verdadeiro». O facto é que o Pai gera o Filho dando-Se a Ele, entregando-Lhe a Sua substância e a Sua natureza, não em parte, como acontece na geração humana, mas perfeita e infinitamente.

O mesmo se pode dizer do Espírito Santo, que procede como o Amor do Pai e do Filho. Procede de ambos, porque é o Dom eterno e incriado que o Pai entrega ao Filho gerando-O e que o Filho devolve ao Pai como resposta ao Seu Amor. Este Dom é Dom de si, porque o Pai gera o Filho comunicando-Lhe total e perfeitamente o Seu próprio Ser mediante o Seu Espírito. A terceira Pessoa é, portanto, o Amor mútuo entre o Pai e o Filho[3]. O nome técnico desta segunda processão é *espiração*. Seguindo a analogia do conhecimento e do amor, pode dizer-se que o Espírito procede como a vontade que se move para o Bem conhecido.

Estas duas processões chamam-se *imanes* e diferenciam-se radicalmente da criação, que é *transeunte*, no sentido de que é algo que Deus faz para fora de Si. Tratando-se de processões dão conta da distinção em Deus, enquanto que ao serem imanes dão razão da unidade. Por isso, o mistério do Deus Uno e Trino não pode ser reduzido a uma unidade sem distinções, como se as três Pessoas fossem apenas três máscaras; ou a três seres sem unidade perfeita, como se se tratasse de três deuses distintos, embora juntos.

As duas processões são o fundamento das diversas relações que em Deus se identificam com as Pessoas divinas: o ser Pai, o ser Filho e o ser espirado por Eles. De facto, como não é possível ser pai e ser filho da mesma pessoa, no mesmo sentido assim não é possível ser ao mesmo tempo a Pessoa que procede pela espiração e as duas Pessoas das quais procede. Convém esclarecer que no mundo criado as relações são acidentes, no sentido de que as suas relações não se identificam com o seu ser, embora o caracterizem no que é mais profundo como no caso da filiação. Em Deus, como nas processões é doada toda a substância divina, as relações são eternas e identificam-se com a própria substância.

Estas três relações eternas não só caracterizam, mas identificam-se com as três Pessoas divinas, visto que ao Pai pensar quer dizer pensar no Filho; e pensar no Espírito Santo quer dizer pensar naqueles a respeito dos quais Ele é Espírito. Assim as Pessoas divinas são três Alguém, mas um único Deus. Não como se dá entre três homens, que participam da mesma natureza humana sem a esgotar. As três Pessoas são cada uma toda a Divindade,

identificando-se com a única Natureza de Deus[4]: as Pessoas são Uma na Outra. Por isso, Jesus diz a Filipe que quem o viu a Ele viu o Pai (cf. *Jo* 14, 6), enquanto Ele e o Pai são uma só coisa (cf. *Jo* 10, 30 e 17, 21). Esta dinâmica, que tecnicamente se chama *pericorese* ou *circuminsesio* – dois termos que fazem referência a um movimento dinâmico em que um se intercambia com o outro como numa dança em círculo – ajuda a apercebermo-nos de que o mistério do Deus Uno e Trino é o mistério do Amor: «Ele próprio é eternamente permuta de amor: Pai, Filho e Espírito Santo, e destinou-nos a tomar parte nessa comunhão» (*Catecismo*, 221).

3. A nossa vida em Deus

Sendo Deus eterna comunicação de Amor, é compreensível que esse Amor transborde para fora d’Ele na Sua actuação. Toda a actuação de Deus na história é obra conjunta das três Pessoas, dado que se distinguem apenas no interior de Deus. Não obstante, cada uma imprime nas acções divinas “ad extra” a sua característica pessoal[5]. Com uma imagem, poder-se-ia dizer que a acção divina é sempre única, como o dom que nós poderíamos receber da parte de uma família amiga, que é fruto de um só acto; mas, para quem conhece as pessoas que formam essa família, é possível reconhecer a mão ou a intervenção de cada uma, pela marca pessoal deixada por elas na prenda única.

Este reconhecimento é possível, porque conhecemos as Pessoas divinas na Sua distinção pessoal mediante as missões, quando Deus Pai enviou juntamente o Filho e o Espírito Santo na história (cf. *Jo* 3, 16-17 e 14, 26), para que se fizessem presentes entre os homens: «São sobretudo as missões divinas da Encarnação do Filho e do dom do Espírito Santo que manifestam as propriedades das pessoas divinas» (*Catecismo*, 258). Eles são como que as duas mãos do Pai[6] que abraçam os homens de todos os tempos, para os levar ao seio do Pai. Se Deus está presente em todos os seres enquanto princípio do que existe, com as missões do Filho e do Espírito fazem-se presentes de uma forma nova[7]. A própria Cruz de Cristo manifesta ao homem de todos os tempos o eterno Dom que Deus faz de Si mesmo, revelando na Sua morte a íntima dinâmica do Amor que une as três Pessoas.

Isto significa que o sentido último da realidade, o que todo o homem deseja, o que foi procurado pelos filósofos e pelas religiões de todos os tempos é o mistério do Pai que eternamente gera o Filho no Amor que é o Espírito Santo. Assim, na Trindade encontra-se o modelo original da família humana[8] e a Sua vida íntima é a aspiração verdadeira de todo o amor humano. Deus quer que todos os homens sejam uma só família, ou seja, uma só coisa

com Ele próprio, sendo filhos no Filho. Cada pessoa foi criada à imagem e semelhança da Trindade (cf. *Gn* 1, 27) e está feita para viver em comunhão com os outros homens e, sobretudo, com o Pai Celestial. Aqui se encontra o fundamento último do valor da vida de cada pessoa humana, independentemente das suas capacidades ou das suas riquezas.

Mas o acesso ao Pai só se pode encontrar em Cristo, Caminho, Verdade e Vida (cf. *Jo* 14, 6): mediante a graça, os homens podem chegar a ser um só Corpo místico na comunhão da Igreja. Através da contemplação da vida de Cristo e através dos sacramentos, temos acesso à própria vida íntima de Deus. Pelo Batismo somos enxertados na dinâmica de Amor da Família das três Pessoas divinas. Por isso, na vida cristã, trata-se de descobrir que a partir da existência corrente, das múltiplas relações que estabelecemos e da nossa vida familiar, que teve o seu modelo perfeito na Sagrada Família de Nazaré podemos chegar a Deus: «Íntima com as três Pessoas: Deus Pai, Deus Filho, Deus Espírito Santo. E para chegares à Santíssima Trindade, passa por Maria»^[9]. Deste modo, pode descobrir-se o sentido da história como caminho da trindade à Trindade, aprendendo da “trindade da terra” – Jesus, Maria e José – a levantar o olhar para a Trindade do Céu.

Giulio Maspero

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 232-267.

Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, 44-49.

Leituras recomendadas

São Josemaria, Homilia «Humildade», em *Amigos de Deus*, 104-109.

J. Ratzinger, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.

Notas

^[1] Cf. São Tomás de Aquino, *In Epist. Ad Gal.*, c. 1, lect. 2.

^[2] «Deus deixou alguns traços do seu ser trinitário na criação e no Antigo Testamento, mas a intimidade do seu Ser como Trindade Santa constitui um mistério inacessível à razão humana sozinha e mesmo à fé de Israel, antes da Encarnação do Filho de Deus e do envio do Espírito Santo. Tal mistério foi revelado por Jesus Cristo e é a fonte de todos os outros mistérios» (*Compêndio*, 45).

^[3] O Espírito Santo «é a terceira Pessoa da Santíssima Trindade. Ele é Deus, uno e igual ao Pai e ao Filho; Ele “procede do Pai” (*Jo* 15, 26), o qual, princípio sem princípio,

é origem de toda a vida trinitária. E procede também do Filho (*Filioque*), pelo dom eterno que o Pai faz de Si ao Filho. Enviado pelo Pai e pelo Filho encarnado, o Espírito Santo conduz a Igreja “ao conhecimento da verdade total” (*Jo 16, 13*)» (*Compêndio*, 47).

[4] «A Igreja exprime a sua fé trinitária confessando um só Deus em três Pessoas: Pai e Filho e Espírito Santo. As três Pessoas divinas são um só Deus, porque cada uma delas é idêntica à plenitude da única e indivisível natureza divina. Elas são realmente distintas entre si, pelas relações que as referenciam umas às outras: o Pai gera o Filho, o Filho é gerado pelo Pai, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho» (*Compêndio*, 48).

[5] «Inseparáveis na sua única substância, as Pessoas divinas são também inseparáveis no seu operar: a Trindade tem uma só mesma operação. Mas no único agir divino, cada Pessoa está presente segundo o modo que lhe é próprio na Trindade» (*Compêndio*, 49).

[6] Cf. Santo Ireneu, *Adversus Haereses*, IV, 20, 1.

[7] Cf. São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 43, a. 1, c. e a. 2, ad. 3.

[8] «O “Nós” divino constitui o modelo eterno do “nós” humano; antes de tudo, daquele “nós” que está formado pelo homem e a mulher, criados à imagem e semelhança divina» (João Paulo II, *Carta às Famílias*, 2-II-1994, 6).

[9] São Josemaria, *Forja*, 543.

TEMA 6

A Criação

A doutrina da Criação constitui a primeira resposta às questões fundamentais sobre a nossa origem e o nosso fim.

Introdução

A importância da verdade da criação baseia-se «no fundamento de todos os projectos divinos de salvação; [...] é o primeiro passo para a Aliança do Deus único com o seu povo; é o início da história da salvação que culmina em Cristo» (*Compêndio*, 51). Quer a Bíblia (*Gn1*, 1) quer o Credo começam com a profissão de fé em Deus Criador.

A diferença dos outros grandes mistérios da nossa fé – a Trindade e a Encarnação – a criação é «a primeira resposta às questões fundamentais do homem acerca da sua própria origem e do seu fim» (*Compêndio*, 51), que o espírito humano coloca e pode também, em parte, responder, como mostra a reflexão filosófica e os relatos das origens pertencentes à cultura religiosa de tantos povos (cf. *Catecismo*, 285), não obstante, a especificidade da noção de criação, somente 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 natural (cf. *Catecismo*, 286). Esta peculiar posição entre fé e razão, faz da criação um bom ponto de partida na tarefa de evangelização e diálogo que os cristãos estão sempre – particularmente nos nossos dias^[1] – chamados a realizar, como já fizera São Paulo no Areópago de Atenas (*Act17*, 16-34).

Costuma fazer-se a distinção entre acto criador de Deus – a criação *active sumpta*– e realidade criada, que é efeito de tal acção divina – a criação *passive sumpta*^[2]. Seguindo este esquema expõem-se a seguir os principais aspectos dogmáticos da criação.



1. O acto criador

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

A Revelação apresenta a acção criadora de Deus como fruto da Sua onnipotência, da Sua sabedoria e do Seu amor. Costuma atribuir-se a criação, particularmente, ao Pai (cf. *Compêndio*, 52), assim como a redenção ao Filho e a santificação ao Espírito Santo. Do mesmo modo, as obras “ad extra” da Trindade – a primeira delas, a criação – são comuns a todas as Pessoas e, por isso, é lógico perguntar qual o papel específico de cada Pessoa na criação, pois «cada pessoa divina realiza a obra comum segundo a Sua propriedade pessoal» (*Catecismo*, 258). É este o sentido da, igualmente, tradicional apropriação dos atributos essenciais – onnipotência, sabedoria, amor – respectivamente, ao operar criador do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

No Símbolo niceno-constantinopolitano confessamos a nossa fé «num só Deus, Pai onnipotente, criador do céu e da terra»; «num só Senhor Jesus Cristo [...] por quem tudo foi feito»; e no Espírito Santo «Senhor que dá a vida» (*DS* 150). A fé cristã fala, portanto, não somente de uma criação *ex nihilo*, do nada, que indica a onnipotência de Deus Pai; mas também de uma criação feita com inteligência, com a sabedoria de Deus – o *Logos* por meio do qual tudo foi feito (*Jo* 1, 3); e de uma criação *ex amore* (*GS* 19), fruto da liberdade e do amor que é o próprio Deus, o Espírito que procede do Pai e do Filho. Em consequência, as processões eternas das Pessoas estão na base do Seu operar criador^[3].

Assim, como não há contradição entre a unicidade de Deus e ser três pessoas, de modo análogo não se contrapõe a unicidade do princípio criador com a diversidade dos modos de operar de cada uma das Pessoas.

«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 hebreu *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^[4], o que implica originar as coisas a partir do nada – *ex nihilo* – e não a partir de algo preexistente; para isso requer-se uma potência activa infinita, que só a Deus corresponde (cf. *Catecismo*, 296-298). É congruente, portanto, apropriar a onipotência criadora ao Pai, já que Ele é na Trindade (segundo uma clássica expressão) *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, nos quais, polaridade entre matéria e espírito motivava visões inconciliáveis entre si (materialismo e espiritualismo, dualismo e monismo). O cristianismo quebrou estes moldes, sobretudo com a sua afirmação de que também a matéria, como o espírito, é criação do único Deus transcendente. Mais tarde, São Tomás 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, as quais dependem, em tudo, d’Aquele a que pertence a fonte do ser. Deus é *superior summo meo* e ao mesmo tempo, *intimior intimo meo* (Santo Agostinho, *Confissões*, 3, 6, 11; cf. *Catecismo*, 300).

«Por quem tudo foi feito»

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 razão humana, participando na luz do Entendimento 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; cf. *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 ss), afirma que a sabedoria de Deus é uma Pessoa, o Verbo encarnado, por quem tudo foi feito (*Jo* 1, 3). São Paulo formula

esta relação do criado com Cristo, esclarecendo que todas as coisas foram criadas n'Ele, por Ele e para Ele (*Col 1, 16-17*).

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

Não é infrequente encontrarem-se pessoas que colocam falsas disjuntivas, como 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 objecto próprios, não cobrem a totalidade do âmbito da razão humana e a fé, que se refere ao próprio mundo de que falam as ciências; necessita de categorias filosóficas[6] para se formular e entrar em diálogo com a racionalidade humana.

É, pois, lógico que desde o início, a Igreja procurasse o diálogo com a razão, uma razão consciente do seu carácter criado, pois não se deu a si própria a existência, nem dispõe, completamente, do seu futuro; uma razão aberta ao que a transcende, ou seja, à Razão originária. Paradoxalmente, uma razão fechada sobre si, que crê poder encontrar dentro de si a resposta às suas questões mais profundas, acaba por afirmar o sem-sentido da existência e por não reconhecer a inteligibilidade do real (niilismo, irracionalismo, etc.).

«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 estende-se a todas as criaturas” (*Sl 145, 9*)» (*Catecismo*, 295). Como consequência, «saída 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*). Porque a criação é querida por Deus como um dom orientado para o homem, como herança que lhe é destinada e confiada» (*Catecismo*, 299).

Este carácter de bondade e de dom livre permite descobrir na criação a actuação do Espírito - que «pairava sobre as águas» (*Gn 1, 2*) - a Pessoa 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 as estreitezas de outras visões que, pondo uma necessidade em Deus, acabam por defender o fatalismo ou determinismo. Não há nada, nem “dentro” nem “fora” de Deus, que o obrigue a criar. Qual é, então, o fim que O move? Que pretendeu ao criar-nos?

1.2. «O mundo foi criado para a glória de Deus» (Concílio Vaticano I)

Deus criou tudo «não para aumentar a Sua glória mas para a manifestar e comunicar» (São Boaventura, *Sent.*, 2, 1, 2, 2, 1). O Concílio Vaticano I (1870) afirma 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, 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).

«A glória de Deus está em que se realize esta manifestação e esta comunicação da sua bondade, em ordem às quais o mundo foi criado. Fazer de nós “filhos adoptivos por Jesus Cristo. Assim aprouve à sua vontade, *para que fosse enaltecida a glória da sua graça*” (Ef 1, 5-6): “Porque a glória de Deus é o homem vivo e a vida do homem é a visão de Deus” (Santo Ireneu de Lião, *Adversus haereses*, 4, 20, 7)» (*Catecismo*, 294).

Longe de uma dialéctica de princípios contrapostos – como ocorre no dualismo de traço maniqueu e, também, no idealismo monista hegeliano – afirmar a glória de Deus como fim da criação não implica uma negação do homem, mas um pressuposto indispensável para a sua realização. O optimismo cristão mergulha as suas raízes na exaltação conjunta de Deus e do homem: «o homem é grande só se Deus é grande»^[8]. Trata-se de um optimismo e de uma lógica que afirmam a absoluta prioridade do bem, mas que, nem por isso, são cegos perante a presença do mal no mundo e na história.

1.3. Conservação e providência. O mal

A criação não se reduz aos começos. «Depois da criação, 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 actuação de Deus na história com a acção criadora (cf. *Is* 44, 24; 45, 8; 51, 13). A literatura sapiencial explicita a acção de Deus que mantém na existência as suas criaturas. «E como poderia subsistir algo se não o quisésseis ou conservar-se aquilo que Vós não tivésseis chamado?» (*Sb* 11, 25). São Paulo vai mais longe e atribui esta acção conservadora a Cristo: «Ele é antes de todas as coisas e todas as coisas subsistem por Ele» (*Cl* 1, 17).

O Deus cristão não é um relojoeiro ou um arquitecto que, após ter realizado a sua obra, se desinteressasse dela. Estas imagens são próprias duma concepção deísta, segundo a qual Deus não se imiscui nos assuntos deste mundo. Mas isto supõe uma distorção do autêntico Deus criador, pois separam drasticamente a criação da conservação e do governo divino do mundo[9].

A noção de conservação “faz de ponte” entre a acção 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). A Sagrada Escritura apresenta a soberania absoluta de Deus e testemunha constantemente o seu cuidado paterno, tanto nas coisas mais pequenas como nos grandes acontecimentos da história (cf. *Catecismo*, 303). Neste contexto, Jesus 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, etc.) e ensina-nos a abandonarmo-nos ao seu cuidado (*Mt* 6, 31-33).

Se Deus cria, mantém e dirige tudo com bondade, donde provém o mal? «A esta questão, tão premente quanto inevitável, tão dolorosa como misteriosa, não é possível dar uma resposta rápida e satisfatória. 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).

A criação não ficou acabada no princípio, mas Deus fê-la *in statu viae*, ou seja, dirigida a uma perfeição última ainda por alcançar. Para a realização dos Seus desígnios, Deus serve-se do concurso das criaturas e concede aos homens uma participação na sua providência, respeitando a sua liberdade mesmo que façam o mal (cf. *Catecismo*, 302, 307, 311). O realmente surpreendente é que Deus «na sua onnipotente providência pode tirar um bem das consequências de um mal» (*Catecismo*, 312). É misteriosa, mas é uma enorme verdade que «todas as coisas concorrem para o bem daqueles que amam a Deus» (*Rm* 8, 28)[10].

A experiência do mal parece manifestar uma tensão entre a onnipotência e a bondade divinas na sua actuação na história. Aquela recebe resposta, certamente misteriosa, no evento da Cruz de Cristo, que revela o “modo de ser” de Deus e é, portanto, fonte de sabedoria para o homem (*sapientia crucis*).

1.4. 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 actuação 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 com vista ao 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 (2 *Cor* 5, 7; cf. *Catecismo*, 345-349).

Mostra-se, assim, a continuidade e unidade do desígnio divino de criação e redenção. Entre ambas não há nenhum hiato, pois o pecado dos homens não corrompeu totalmente a obra divina, mas o vínculo. A relação entre ambas – criação e salvação – pode expressar-se 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 aspectos da fé cristã, como a ordenação da natureza à graça ou a existência de um único fim sobrenatural do homem.

2. A realidade criada

O efeito da acção criadora de Deus é a totalidade do mundo criado, “céus e terra” (*Gn* 1, 1). Deus é «Criador de todas as coisas, das visíveis e das invisíveis, espirituais e corporais; que pela sua onnipotente virtude ao mesmo tempo, desde o princípio do tempo, criou do nada uma e outra criatura, a espiritual e a corporal, ou seja, a angélica e a mundana e depois a humana, como comum, composta de espírito e de corpo»^[11].

O cristianismo supera quer o monismo (que afirma que a matéria e o espírito se confundem, que a realidade de Deus e do mundo se identificam), quer o dualismo (segundo o qual matéria e espírito são princípios originários opostos).

A acção criadora pertence à eternidade de Deus, mas o efeito de tal acção está marcado pela temporalidade. A Revelação afirma que o mundo foi criado como mundo com um início temporal^[12], quer dizer, que o mundo foi criado juntamente com o tempo, o que se mostra muito congruente com a unidade do desígnio divino de se revelar na história da salvação.

2.1. O mundo espiritual: os anjos

«A existência de seres espirituais, não-corporais, que a Sagrada Escritura chama habitualmente anjos, é uma verdade de fé. O testemunho da Escritura é tão claro como a

unanimidade da Tradição» (*Catecismo*, 328). Ambos os mostram na sua dupla função de louvar a Deus e serem mensageiros do seu desígnio salvador. O Novo Testamento apresenta os anjos em relação com Cristo, criados por Ele e para Ele (*Col* 1, 16), rodeiam a vida de Jesus desde o seu nascimento até à Ascensão, sendo os anunciadores da sua segunda vinda gloriosa (cf. *Catecismo*, 333).

Assim, estão também presentes desde o início da vida da Igreja, que beneficia da sua ajuda poderosa e na sua liturgia une-se a eles na adoração a Deus. A vida de cada homem é acompanhada, desde o seu nascimento, por um anjo protector e pastor para o guiar na vida (cf. *Catecismo*, 334-336).

A teologia – especialmente São Tomás de Aquino, o *Doutor Angélico* – e o Magistério da Igreja aprofundaram na natureza destes seres puramente espirituais, dotados de inteligência e vontade, afirmando que são criaturas pessoais e imortais que excedem, em perfeição, todas as criaturas visíveis (cf. *Catecismo*, 330).

Os anjos foram criados num estado de prova. Alguns rebelaram-se irrevogavelmente contra Deus. Caídos no pecado, Satanás e os outros demónios – que tinham sido criados bons, mas por si próprios se fizeram maus – instigaram os nossos primeiros pais a pecar (cf. *Catecismo*, 391-395).

2.2. O mundo material

Deus «criou o mundo visível em toda a sua riqueza, a sua diversidade e a sua ordem. A Sagrada Escritura apresenta a obra do Criador, simbolicamente, como uma sequência de seis dias “de trabalho” divino que terminam no “repouso” do sétimo dia (*Gn* 1, 1-2, 4)» (*Catecismo*, 337). «A Igreja, em diversas ocasiões, viu-se na necessidade de defender a bondade da criação, mesmo a do mundo material (cf. *DS* 286; 455-463; 800; 1333; 3002)» (*Catecismo*, 299).

«Pela própria condição da criação, todas as coisas estão dotadas de firmeza, verdade e bondade próprias e de uma ordem» (*GS* 36, 2). A verdade e bondade do criado procedem do único Deus Criador que é, ao mesmo tempo, Trino. Assim, o mundo criado é um certo reflexo da actuação das Pessoas divinas: «em todas as criaturas se encontra uma representação da Trindade à maneira de vestígio»[\[13\]](#).

O cosmos tem uma beleza e uma dignidade, enquanto obra de Deus. Há solidariedade e hierarquia entre os seres, as quais hão-de conduzir à atitude contemplativa de respeito para com o criado e para com as leis naturais que o regem (cf. *Catecismo*, 339, 340, 342, 354).

Certamente, o cosmos foi criado para o homem, que recebeu de Deus o mandato de dominar a terra (cf. *Gn* 1, 28). Tal mandato não é um convite à exploração despótica da natureza, mas à participação no poder criador de Deus: mediante o seu trabalho o homem colabora no aperfeiçoamento da criação.

O cristão partilha das justas exigências que a sensibilidade ecológica pôs em evidência nas últimas décadas, sem cair numa vaga divinização do mundo e afirmando a superioridade do homem sobre o resto dos seres como « *o ponto culminante* da obra da criação» (*Catecismo*, 343).

2.3. O homem

A pessoa humana goza de peculiar posição na obra criadora de Deus, ao participar, ao mesmo tempo, da realidade material e espiritual. A Escritura só nos diz que Deus o criou «à Sua imagem e semelhança» (*Gn* 1, 26). Foi posto por Deus à cabeça da realidade visível e goza de uma dignidade especial, pois «de todas as criaturas visíveis, só o homem é capaz de conhecer e amar o seu Criador; é a única criatura sobre a terra que Deus quis por si mesma; 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» (*Catecismo*, 356; cf. *ibidem*, 1701-1703).

Homem e mulher, na sua diversidade e complementaridade, queridas por Deus, gozam da mesma dignidade de pessoas (cf. *Catecismo*, 357, 369, 372). Em ambos, se dá a união substancial de corpo e alma, sendo esta a forma do corpo. Por ser espiritual, a alma humana é criada de modo imediato por Deus – e não “produzida” pelos pais, nem sequer é preexistente – e é imortal (cf. *Catecismo*, 366). Os dois pontos, espiritualidade e imortalidade, podem ser demonstrados filosoficamente. Portanto, é um reducionismo afirmar que o homem procede exclusivamente da evolução biológica (evolucionismo absoluto). Na realidade, há saltos ontológicos que não podem explicar-se apenas com a evolução. A consciência moral e a liberdade do homem, por exemplo, manifestam a sua superioridade sobre o mundo material e são a amostra da sua especial dignidade.

A verdade da criação ajuda a superar quer a negação da liberdade – determinismo – quer o extremo contrário de uma exaltação indevida da mesma: a liberdade humana é criada, não absoluta e existe na mútua dependência com a verdade e o bem. O sonho de uma liberdade como puro poder e arbitrariedade corresponde a uma imagem deformada, não só do homem mas, também, de Deus.

Mediante a sua actividade e o seu trabalho, o homem participa do poder criador de Deus[14]. Além disso, a sua inteligência e vontade são uma participação, uma chispa, da sabedoria e amor divinos. Enquanto o resto do mundo visível é um mero vestígio da Trindade, o ser humano constitui uma autêntica imagem, *imago Trinitatis*.

3. Algumas consequências práticas da verdade sobre a criação

A radicalidade da acção criadora e salvadora de Deus exige do homem uma resposta que tenha esse mesmo carácter 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). É nesta correspondência que se encontra a verdadeira felicidade, o único que preenche plenamente a sua liberdade.

Ao mesmo tempo, a universalidade da acção divina tem um sentido intensivo e extensivo: Deus cria e salva todo o homem e todos os homens. Corresponder à chamada de Deus, a amá-Lo com todo o nosso ser está intrinsecamente unido a levar o Seu amor a todo o mundo[15].

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-se filho seu. Ao mesmo tempo, a fé na providência leva o cristão a uma atitude de confiança filial em Deus em todas as circunstâncias: com agradecimento diante dos bens recebidos e com simples abandono frente ao que possa parecer mau, pois Deus retira dos males bens maiores.

Consciente de que tudo foi criado para a glória de Deus, o cristão procura conduzir-se em todas as suas acções procurando o fim verdadeiro que enche a sua vida de felicidade: a glória de Deus, não a própria vanglória. Esforça-se por rectificar a intenção nas suas acções, de modo que possa dizer-se que o único fim da sua vida é este: *Deo omnis gloria* ![16]

Deus quis pôr o homem à frente da Sua criação outorgando-lhe o domínio sobre o mundo, de maneira que a aperfeiçoe com o seu trabalho. A actividade humana pode ser, portanto, considerada como uma participação na obra criadora divina.

A grandeza e beleza das criaturas suscita nas pessoas admiração e desperta nelas a questão sobre a origem e o destino do mundo e do homem, fazendo-se 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 diversas religiões, o cristão encontra na verdade da criação um

excelente ponto de partida, pois trata-se de uma verdade em parte partilhada e que constitui a base para a afirmação de alguns valores morais fundamentais da pessoa.

Santiago Sanz

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 279-374.

Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, 51-72.

DS, n. 125, 150, 800, 806, 1333, 3000-3007, 3021-3026, 4319, 4336, 4341.

Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 10-18, 19-21, 36-39.

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

Leituras recomendadas

Santo Agostinho, *Confissões*, livro XII.

São Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 44-46.

São Josemaria, Homília «Amar o mundo apaixonadamente» em *Temas Actuais do Cristianismo*, 113-123.

Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992.

João Paulo II, *Memória e Identidade*, Bertrand Editora, Lisboa 2005.

Notas

[1] Entre outras muitas intervenções, cf. Bento XVI, *Discurso aos membros da Cúria romana*, 22-XII-2005; *Fé, Razão e Universidade* (Discurso em Regensburg), 12-IX-2006; *Angelus*, 28-I-2007.

[2] cf. São Tomás, *De Potentia*, q. 3, a. 3, co.; o *Catecismo* segue este mesmo esquema.

[3] cf. São Tomás, *Super Sent.*, lib. 1, d. 14, q. 1, a. 1, co.: «são a causa e a razão da processão das criaturas».

[4] Por isso se diz que Deus não necessita de instrumentos para criar, já que nenhum instrumento possui a potência infinita necessária para criar. Daí também que, quando se fala, por exemplo, do homem como criador ou inclusive como capaz de participar no poder criador de Deus, o emprego do adjectivo “criador” não é analógico mas metafórico.

[5] Este ponto aparece com frequência nos ensinamentos de Bento XVI, por exemplo, *Homilia* em Regensburg, 12-IX-2006; *Discurso* em Verona, 19-X-2006; *Encontro* com o clero da diocese de Roma, 22-II-2007; etc

[6] Tanto o racionalismo cientificista como o fideísmo acientífico necessitam de uma correcção da filosofia. Além disso, há-de evitar-se também a falsa apologética de quem vê forçadas concordâncias, procurando nos dados que a ciência traz uma verificação empírica ou uma demonstração das verdades de fé, quando, na realidade, como dissemos, se trata de dados que pertencem a métodos e disciplinas distintas.

[7] cf. João Paulo II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem*, 18-V-1986, 10.

[8] Bento XVI, *Homilia*, 15-VIII-2005.

[9] O deísmo implica um erro na noção metafísica de criação, pois esta, enquanto doação de ser, leva consigo uma dependência ontológica por parte da criatura, que não é separável da sua continuação no tempo. Ambas constituem um mesmo acto, mesmo quando possamos distingui-las conceptualmente: «a conservação das coisas por Deus não se dá por alguma acção nova, mas pela continuação da acção que dá o ser, que é certamente uma acção sem movimento e sem tempo» (São Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 104, a. 1, ad 3).

[10] Em continuidade com a experiência de tantos santos da história da Igreja, esta expressão paulina encontrava-se frequentemente nos lábios de São Josemaria, que vivia e animava assim a viver numa gozosa aceitação da vontade divina (cf. São Josemaria, *Sulco*, 127; *Via Sacra*, IX, 4; *Amigos de Deus*, 119). Por outro lado, o último livro de João Paulo II, *Memória e Identidade*, constitui uma profunda reflexão sobre a actuação da providência divina na história dos homens, segundo aquela outra asserção de São Paulo: «Não te deixes vencer pelo mal, mas vence o mal com o bem» (*Rm* 12, 21).

[11] Concílio Lateranense IV (1215), *DS* 800.

[12] Assim o ensina o Concílio Lateranense IV e, referindo-se a ele, o Concílio Vaticano I (cf. respectivamente *DS* 800 y 3002). Trata-se de uma verdade revelada, que a razão não pode demonstrar, como ensinou São Tomás na famosa disputa medieval sobre a eternidade do mundo: cf. *Contra Gentiles*, lib. 2, cap. 31-38; e o seu opúsculo filosófico *De Aeternitate Mundi*.

[13] São Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co.; cf. *Catecismo*, 237.

[14] cf. São Josemaria, *Amigos de Deus*, 57.

[15] Que o apostolado é superabundância da vida interior (cf. São Josemaria, *Caminho*, 961), manifesta-se como a correlação da dinâmica *ad intra* – *ad extra* do actuar divino, quer dizer, da intensidade do ser, da sabedoria e do amor trinitário que transborda para as suas criaturas.

[16] cf. São Josemaria, *Caminho*, 780; *Sulco*, 647; *Forja*, 611, 639, 1051.

TEMA 7

A elevação sobrenatural e o pecado original

Ao criar o homem, Deus constituiu-o num estado de santidade e de justiça; além disso, deu-lhe a possibilidade de participar na Sua vida divina, com o bom uso da sua liberdade.



1. A elevação sobrenatural

Ao criar o homem, Deus constituiu-o num estado de santidade e de justiça, oferecendo-lhe a graça de uma autêntica participação na vida divina (cf. *Catecismo*, 374, 375). Assim interpretaram a Tradição e o Magistério ao longo dos séculos a descrição do Paraíso contida no Génesis. Este estado denomina-se teologicamente *elevação sobrenatural*, pois indica um dom gratuito, inalcançável somente com as forças naturais, não exigido, embora congruente, com a criação do homem à imagem e semelhança de Deus. Para a recta compreensão deste ponto há que ter em conta alguns aspectos:

a) Não convém separar a criação da elevação à ordem sobrenatural. A criação não é “neutra” a respeito da comunhão com Deus, mas está orientada para ela. A Igreja sempre ensinou que o fim do homem é sobrenatural (cf. *DS* 3005), pois fomos «eleitos em Cristo antes da criação do mundo para sermos santos» (*Ef* 1,4). Quer dizer, nunca existiu um estado de “natureza pura”, pois Deus desde o princípio oferece ao homem a Sua aliança de amor.

b) Embora o facto do fim do homem ser a amizade com Deus, a Revelação ensina-nos que, no princípio da história, o homem se rebelou e recusou a comunhão com o seu Criador: é o *pecado original*, também chamado *queda*, precisamente porque antes tinha sido

elevado à proximidade divina. Não obstante, ao perder a amizade com Deus, o homem não fica reduzido ao nada, mas continua a ser homem, criatura.

c) Isto ensina-nos que, embora não convenha conceber o desígnio divino em compartimentos estanques (como se Deus criasse primeiro um homem “completo” e depois “a seguir” o elevasse), não se distinguem, dentro do único projecto divino, diversas ordens[1]. Baseada no facto de que o homem com o pecado perdeu alguns dons, mas conservou outros, a tradição cristã distinguiu a ordem sobrenatural (a chamada à amizade divina, cujos dons se perdem com o pecado) da ordem natural (o que Deus concedeu ao homem ao criá-lo e que permanece também, apesar do seu pecado). Não são duas ordens justapostas ou independentes, pois de facto o natural está, desde o princípio, enxertado e orientado para o sobrenatural; e o sobrenatural aperfeiçoa o natural sem o anular. Ao mesmo tempo distinguem-se, pois a história da salvação mostra que a gratuidade do dom divino da graça e da redenção é distinta da gratuidade do dom divino da criação, sendo aquela uma manifestação imensamente superior da misericórdia e do amor de Deus[2].

d) É difícil descrever o estado de inocência perdida de Adão e Eva[3], sobre o qual há poucas afirmações no Génesis (cf. *Gn* 1,26-31; 2,7-8.15-25). Por isso, a tradição costuma caracterizar tal estado indirectamente, inferindo, a partir das consequências do pecado narrado em *Gn* 3, os dons de que gozavam os nossos primeiros pais, que deviam transmitir aos seus descendentes. Assim, afirma-se que receberam os dons naturais, que correspondem à sua condição normal de criaturas e formam o seu ser criatural. Receberam também os dons sobrenaturais, quer dizer, a graça santificante, a divinização que essa graça comporta e a chamada última à visão de Deus. Com estes, a tradição cristã reconhece a existência no Paraíso dos “dons preternaturais”, ou seja, dons que não eram exigidos pela natureza humana, mas congruentes com ela, a aperfeiçoavam na linha natural, e constituíam, afinal, uma manifestação da graça. Tais dons eram a imortalidade, a isenção de dor (impassibilidade) e o domínio da concupiscência (integridade) (cf. *Catecismo*, 376)[4].

2. O pecado original

Com o relato da transgressão humana do mandato divino de não comer do fruto da árvore proibida, por instigação da serpente (*Gn* 3,1-13), a Sagrada Escritura ensina que no início da história os nossos primeiros pais se rebelaram contra Deus desobedecendo-Lhe, sucumbindo à tentação de quererem ser como deuses. Como consequência, receberam o castigo divino, perdendo grande parte dos dons que lhes tinham sido concedidos (vv. 16-19)

e foram expulsos do paraíso (v. 23). Isto foi interpretado pela tradição cristã como a perda dos dons sobrenaturais e preternaturais, bem como um dano na própria natureza humana, se bem que não ficasse essencialmente corrompida. Fruto da desobediência, de se preferirem antes si próprios em vez de Deus, o homem perde a graça (cf. *Catecismo*, 398-399) e também a harmonia com a criação e consigo mesmo: o sofrimento e a morte fazem a sua entrada na história (cf. *Catecismo*, 399-400).

O primeiro pecado teve o carácter de uma tentação aceite, pois por detrás da desobediência humana está a voz da serpente, que representa Satanás, o anjo caído. A Revelação fala de um pecado anterior, seu e de outros anjos, os quais – tendo sido criados bons – recusaram irrevogavelmente Deus. Após o pecado humano, a criação e a história ficam sob o influxo maléfico do «pai da mentira e homicida desde o princípio» (*Jo* 8,44). Embora o seu poder não seja infinito, mas muito inferior ao divino, causa realmente danos muito graves em cada pessoa e na sociedade, e o facto da permissão divina da actividade diabólica não deixa de constituir um mistério (cf. *Catecismo*, 391-395).

O relato contém também a promessa divina dum Redentor (*Gn* 3,15). A Redenção ilumina assim o alcance e a gravidade da queda humana, mostrando a maravilha do amor de um Deus que não abandona a sua criatura mas que vem ao seu encontro com a obra salvadora de Jesus. «É preciso conhecer Cristo como fonte da graça para conhecer Adão como fonte do pecado» (*Catecismo*, 388). «"O mistério da iniquidade" (2 *Ts* 2,7) só se esclarece à luz do "Mistério da piedade" (1 *Tm* 3,16)» (*Catecismo*, 385).

A Igreja entendeu sempre este episódio como um facto histórico – mesmo que nos tenha sido transmitido em linguagem certamente simbólica (cf. *Catecismo*, 390) –, que foi denominado tradicionalmente (a partir de Santo Agostinho) como “pecado original”, por ter ocorrido nas origens. O pecado não é “originário” – mesmo que “originante” dos pecados pessoais realizados na história –, mas entrou no mundo como fruto do mau uso da liberdade exercida pelas criaturas (primeiro os anjos, depois o homem). O mal moral não pertence, pois, à estrutura humana, não provém nem da natureza social do homem, nem da sua materialidade, nem, obviamente, sequer de Deus, ou de um destino inamovível. O realismo cristão põe o homem diante da sua própria responsabilidade: pode fazer o mal como fruto da sua liberdade, e o responsável por isso não é outro mas ele próprio (cf. *Catecismo*, 387).

Ao longo da história, a Igreja formulou o dogma do pecado original em contraste com o optimismo exagerado e o pessimismo existencial (cf. *Catecismo*, 406). Face a Pelágio, que

afirmava que o homem pode realizar o bem usando apenas as suas forças naturais, e que a graça é uma mera ajuda externa, minimizando, assim, quer o alcance do pecado de Adão, quer a redenção de Cristo – reduzidos a um mero mau ou bom exemplo, respectivamente –, o Concílio de Cartago (418), seguindo Santo Agostinho, ensinou a prioridade absoluta da graça, pois o homem depois do pecado ficou debilitado (cf. *DS* 223.227; cf. também o Concílio II de Orange, no ano 529: *DS* 371-372). Contra Lutero, que defendia 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 baptismo, que apaga o pecado original; embora permaneçam as suas sequelas – entre elas, a concupiscência, que não se há-de identificar, como fazia Lutero, com o próprio pecado – o homem é livre nos seus actos e pode merecer com obras boas, apoiadas pela graça (cf. *DS* 1511-1515).

Na base da posição luterana e também de algumas interpretações recentes de *Gn* 3, está em jogo uma adequada compreensão da relação entre 1) natureza e história, 2) o plano psicológico-existencial e o plano ontológico, 3) o individual e o colectivo.

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

2 Ao terem ficado depois do baptismo algumas sequelas do pecado, o cristão pode experimentar com violência a tendência para o mal, sentindo-se profundamente pecador, como ocorre na vida dos santos. No entanto, esta perspectiva existencial não é a única, nem sequer a mais fundamental, pois o baptismo apagou realmente o pecado original e fez-nos de facto filhos de Deus (cf. *Catecismo*, 405). Ontologicamente, o cristão em graça é justo diante de Deus. Lutero radicalizou a perspectiva existencial, entendendo toda a realidade a partir dela, que ficava assim marcada ontologicamente pelo pecado.

3 O terceiro ponto conduz à questão da transmissão do pecado original, «um mistério que não podemos compreender plenamente» (*Catecismo*, 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*, 401) narram a progressiva corrupção do género humano; estabelecendo um paralelismo entre Adão e Cristo, São Paulo afirma: «como pela desobediência de um só homem todos se tornaram pecadores, também pela obediência de um só [Cristo] todos virão a ser justos» (*Rm* 5,19). Este paralelismo ajuda a entender correctamente a interpretação que costuma dar-se do termo *adamáh* como de um singular colectivo: como Cristo é um só e cabeça da Igreja, assim Adão é um só e cabeça da humanidade[5]. «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*, 404).

A Igreja entende de modo analógico o pecado original dos nossos primeiros pais e o pecado herdado pela humanidade. «Adão e Eva cometem um *pecado pessoal* [...] É um pecado que vai ser transmitido a toda a humanidade por propagação, quer dizer, pela transmissão duma natureza humana privada da santidade e da justiça originais. E é por isso que o pecado original se chama “pecado” por analogia: é um pecado “contraído” e não “cometido”; um estado e não um acto» (*Catecismo*, 404). Assim, «embora próprio de cada um, o pecado original não tem, em qualquer descendente de Adão, carácter de falta pessoal» (*Catecismo*, 405)[6].

Para algumas pessoas é difícil aceitar a ideia de um pecado herdado[7], sobretudo se se tiver uma visão individualista da pessoa e da liberdade. O que é que eu tive a ver com o pecado de Adão? Porque é que hei-de pagar as consequências do pecado de outros? Estas perguntas reflectem 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 daquela profunda fraternidade do género humano que torna possível a sua transmissão.

Perante as lamentáveis consequências do pecado e da sua difusão universal pode perguntar-se: «Mas, *porque é que Deus não impediu o primeiro homem de pecar?* São 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 São Tomás de Aquino: “Nada se opõe a que a natureza humana tenha sido destinada a um fim mais elevado depois do pecado.

Efectivamente, Deus permite que os males aconteçam para deles retirar um bem maior. Daí as palavras de São Paulo: ‘onde abundou o pecado, superabundou a graça’” (*Rm 5,20*). Por isso, na bênção do círio pascal canta-se: ‘Ó feliz culpa que mereceu tal e tão grande Redentor!’” (*Summa Theologiae*, III, 1, 3, ad 3)» (*Catecismo*, 412).

3. Algumas consequências práticas

A principal consequência prática da doutrina da elevação e do pecado original é o realismo que guia a vida do cristão, consciente, quer da grandeza do facto de ser filho de Deus, quer da miséria da sua condição de pecador. Este realismo:

a) Previne tanto um optimismo ingénuo como um pessimismo desesperançado e «proporciona uma visão de lúcido discernimento sobre a situação do homem e da sua acção neste mundo [...]. Ignorar que o homem tem uma natureza ferida, inclinada para o mal, dá lugar a graves erros no domínio da educação, da política, da acção social e dos costumes» (*Catecismo*, 407).

b) Dá uma serena confiança 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»[\[8\]](#).

c) Suscita uma atitude de profunda humildade, que leva a reconhecer, sem estranheza, os próprios pecados e a ter dor deles por serem 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 se experimenta como espontâneo é bom. A vida humana tem, pois, o carácter de um combate: é preciso lutar por comportar-se de modo humano e cristão (cf. *Catecismo*, 409). «Toda a tradição da Igreja falou dos cristãos como de *milites Christi*, soldados de Cristo. Soldados que levam a serenidade aos outros, enquanto combatem continuamente contra as más inclinações pessoais»[\[9\]](#). O cristão que se esforça por evitar o pecado não perde nada do que torna a vida boa e bela. Diante da ideia de ser 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 tédio, converte-se numa aventura cheia de luz e de infinitas surpresas[10].

Santiago Sanz

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 374-421.

Compêndio do Catecismo da Igreja Católica, 72-78.

João Paulo II, *Creo en Dios Padre. Catequesis sobre el Credo (I)*, Palabra, Madrid 1996, 219 seg.

DS, n. 222-231; 370-395; 1510-1516; 4313.

Leituras recomendadas

João Paulo II, *Memória e Identidade*, Bertrand Editora, Lisboa 2005.

Bento XVI, *Homilia*, 8-XII-2005.

Joseph Ratzinger, *Creación y pecado*, Eunsa, Pamplona 1992.

Notas

[1] O Concílio de Trento não diz que o homem foi criado na graça, mas *constituído*, precisamente para evitar a confusão de natureza e graça (cf. *DS* 1511).

[2] Precisamente por isto se aventou a hipótese teológica da “natureza pura”, para sublinhar a ulterior gratuidade do dom da graça a respeito da criação. Não porque tal estado se tenha verificado historicamente, mas porque em teoria podia ter-se dado, embora de facto assim não seja. Esta doutrina foi estabelecida contra Bayo, uma das suas teses condenadas dizia: «a integridade da primeira criação não foi exaltação indevida da natureza humana, mas a sua condição natural» (*DS* 1926).

[3] Esta dificuldade aumenta actualmente devido à influência de uma visão de tipo evolucionista da totalidade do ser humano. Numa visão desse tipo, a realidade evolui sempre de menos para mais, enquanto que a Revelação nos ensina que houve no começo da história uma queda de um estado superior para outro inferior. Isto não quer dizer que não tenha existido um processo de “hominização”, que há que distinguir da “humanização”.

[4] Sobre a imortalidade, que se há-de entender com Santo Agostinho como um não poder morrer (*non posse mori*), mas um poder não morrer (*posse non mori*), é lícito interpretá-la como uma situação na qual o trânsito para um estado definitivo não fosse

experimentado com o dramatismo próprio da morte que o homem padece depois do pecado. O sofrimento é sinal e antecipação da morte e por isso a imortalidade trazia com ela, de alguma maneira, a ausência de dor. Isto implicava, também, um estado de integridade no qual o homem dominava sem dificuldade as suas paixões. Tradicionalmente, costuma acrescentar-se um quarto dom, o da ciência, proporcionada ao estado em que se encontravam.

[5] Esta é a principal razão de que a Igreja tenha sempre lido o relato da queda numa óptica de monogenismo (proveniência do género humano a partir de um só casal). A hipótese contrária, o poligenismo, pareceu impor-se como dado científico (e inclusive exegético) durante uns anos, mas actualmente, a nível científico, considera-se mais plausível a descendência biológica de um só casal (monofiletismo). Do ponto de vista da fé, o poligenismo é problemático, pois não se vê como possa conciliar-se com a Revelação sobre o pecado original (cf. Pio XII, Enc. *Humani Generis*, DS 3897), embora se trate de uma questão sobre a qual ainda cabe investigar e reflectir.

[6] 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 nasceram os seus descendentes).

[7] Cf. João Paulo II, *Audiência geral*, 24-IX-1986, 1.

[8] São Josemaria, *Sulco*, 127; cf. *Rm* 8,28.

[9] São Josemaria, *Cristo que Passa*, 74.

[10] Cf. Bento XVI, *Homilia*, 8-XII-2005.

TEMA 8

Jesus Cristo, Deus e Homem verdadeiro

Jesus Cristo assumiu a natureza humana sem deixar de ser Deus: é verdadeiro Deus e verdadeiro homem.



1. A Encarnação do Verbo

«Ao chegar a plenitude dos tempos, Deus enviou Seu Filho, nascido de mulher» (*Gal* 4, 4). Cumpre-se, assim, a promessa de um Salvador que Deus fez a Adão e Eva ao serem expulsos do Paraíso: «Farei reinar a inimizade entre ti e a mulher, entre a tua descendência e a dela. Esta esmagar-te-á a cabeça e tu tentarás mordê-la no calcanhar» (*Gn* 3, 15). Este versículo do Génesis é conhecido com o nome de proto-evangelho, porque constitui o primeiro anúncio da boa nova da salvação. Tradicionalmente, interpretou-se que a mulher de que se fala, tanto é Eva, em sentido directo, como Maria, em sentido pleno; e que a descendência da mulher se refere tanto à humanidade como a Cristo.

Desde então até ao momento em que «o Verbo se fez carne e habitou entre nós» (*Jo* 1, 14), Deus foi preparando a humanidade para que pudesse acolher com fruto o Seu Filho Unigénito. Deus escolheu para si o povo israelita, estabeleceu com ele uma Aliança e formou-o progressivamente, intervindo na sua história, manifestando-lhe os seus desígnios através dos patriarcas e profetas e santificando-o para Si. E tudo isto, como preparação e figura daquela nova e perfeita Aliança que havia de concluir-se em Cristo e daquela plena e definitiva revelação que devia ser efectuada pelo próprio Verbo encarnado^[1]. Embora Deus

tenha preparado a vinda do Salvador, sobretudo, mediante a eleição do povo de Israel, isso não significa que tenha abandonado os restantes povos, “os gentios”, pois nunca deixou de dar testemunho de Si mesmo (cf. *Act* 14, 16-17). A Providência divina fez com que os gentios tivessem uma consciência mais ou menos explícita da necessidade da salvação e até aos mais recônditos cantos da terra se conservava o desejo de serem redimidos.

A Encarnação tem a sua origem no amor de Deus pelos homens: «nisto se manifestou o amor que Deus para conosco: Deus enviou o Seu Filho unigénito ao mundo, para que por Ele tenhamos a Vida» (*1 Jo* 4, 9). A Encarnação é a demonstração, por excelência, do Amor de Deus pelos homens, já que nela é o próprio Deus quem se entrega aos homens fazendo-Se participante da natureza humana em unidade de pessoa.

Após a queda de Adão e Eva no paraíso, a Encarnação tem uma finalidade salvadora e redentora, como professamos no Credo: «por nós homens e para nossa salvação, desceu do céu e encarnou pelo Espírito Santo no seio da Virgem Maria, e Se fez homem»^[2]. Cristo afirmou de Si mesmo que «o Filho do homem veio buscar e salvar o que estava perdido» (*Lc* 19, 10; cf. *Mt* 18, 11) e que «Deus não enviou o Seu Filho para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por Ele» (*Jo* 3, 17).

A Encarnação não só manifesta o infinito amor de Deus pelos homens, a Sua infinita misericórdia, a Sua justiça, o Seu poder, mas também a coerência do plano divino de salvação; a profunda sabedoria divina consiste na forma como Deus decidiu salvar o homem, ou seja, do modo mais conveniente à sua natureza, que é precisamente mediante a Encarnação do Verbo.

Jesus Cristo, o Verbo encarnado, «não é nem um mito, nem uma ideia abstracta qualquer; É um homem que viveu num contexto concreto e que morreu depois de ter levado a sua própria existência no quadro da evolução da história. A investigação histórica sobre Ele é, pois, uma exigência da fé cristã»^[3].

Pertence à doutrina da fé que Cristo existiu, como também que morreu realmente por nós e que ressuscitou ao terceiro dia (cf. *1 Cor* 15, 3-11). A existência de Jesus é um facto provado pela ciência histórica, sobretudo, mediante a análise do Novo Testamento cujo valor histórico está fora de dúvida. Há outros testemunhos antigos não cristãos, pagãos e judeus, sobre a existência de Jesus. Precisamente por isso, não são aceitáveis as posições daqueles que contrapõem um Jesus histórico ao Cristo da fé e defendem a suposição de que quase tudo o que o Novo Testamento diz acerca de Cristo seria uma interpretação de fé que fizeram os discípulos de Jesus, mas não a Sua autêntica figura histórica que ainda

permaneceria oculta para nós. Estas posições que, ao longo do tempo, encerram um forte preconceito contra o sobrenatural, não têm em conta que a investigação histórica contemporânea coincide em afirmar que a apresentação que faz de Jesus o cristianismo primitivo se baseia em autênticos factos realmente acontecidos.

2. Jesus Cristo, Deus e homem verdadeiro

A Encarnação é «o mistério da união admirável da natureza divina e da natureza humana, na única Pessoa do Verbo» (*Catecismo*, 483). A Encarnação do Filho de Deus «não significa que Jesus Cristo seja, em parte Deus e em parte homem, nem que seja o resultado de uma mistura confusa do divino com o humano. Ele fez-Se verdadeiro homem, permanecendo verdadeiro Deus. Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem» (*Catecismo*, 464). A divindade de Jesus Cristo, Verbo eterno de Deus, estudou-se ao tratar da Santíssima Trindade. Aqui vamos fixar-nos, sobretudo, no que se refere à Sua humanidade.

A Igreja defendeu e aclarou esta verdade de fé durante os primeiros séculos face às heresias que a falseavam. Já no século I, alguns cristãos de origem judaica, os ebionitas, consideraram Cristo como um simples homem, embora muito santo. No século II surge o adopcionismo, que defendia que Jesus era filho adoptivo de Deus; Jesus seria apenas um homem em quem habita a força de Deus; para eles, Deus era só uma pessoa. Esta heresia, foi condenada no ano 190 pelo Papa São Víctor, pelo Concílio de Antioquia, no ano 268, pelo Concílio I de Constantinopla e pelo Sínodo Romano do ano 382[4]. A heresia arriana, ao negar a divindade do Verbo, negava também que Jesus Cristo fosse Deus. Arrio foi condenado pelo Concílio I de Niceia no ano 325. Também, recentemente, a Igreja voltou a recordar que Jesus Cristo é o Filho de Deus subsistente desde a eternidade que na Encarnação assumiu a natureza humana na Sua única pessoa divina[5].

A Igreja fez também frente a outros erros que negavam a realidade da natureza humana de Cristo. Entre estes, enquadram-se aquelas heresias que recusavam a realidade do corpo ou da alma de Cristo. Entre as primeiras encontra-se o docetismo, nas suas diversas variantes, que tem um pano de fundo gnóstico e maniqueu. Alguns dos seus seguidores afirmavam que Cristo teve um corpo celeste, ou que o Seu corpo era puramente aparente, ou que apareceu de repente na Judeia sem ter tido que nascer ou crescer. Já São João teve que

combater este tipo de erros: «muitos sedutores se têm levantado no mundo, que não confessam que Jesus Cristo tenha vindo em carne» (2 Jo 7; Cf. 1 Jo 4, 1-2).

Arrio e Apolinar de Laodiceia negaram que Cristo tivesse verdadeira alma humana. O segundo teve particular importância neste campo e a sua influência esteve presente durante vários séculos nas controvérsias cristológicas posteriores. Numa tentativa de defender a unidade de Cristo e a Sua impecabilidade, Apolinar defendeu que o Verbo desempenhava as funções da alma espiritual humana. Esta doutrina, no entanto, implicava negar a verdadeira humanidade de Cristo composta, como em todos os homens, de corpo e alma espiritual (cf. *Catecismo*, 471). Foi condenado no Concílio I de Constantinopla e no Sínodo Romano de 382[6].

3. A união hipostática

No princípio do século quinto, após as controvérsias precedentes, era clara a necessidade de defender firmemente a integridade das duas naturezas humana e divina na Pessoa do Verbo; de modo que a unidade pessoal de Cristo começa a constituir o centro da atenção da cristologia e da soteriologia patrística. Para este novo aprofundamento contribuíram novas discussões.

A primeira grande controvérsia teve a sua origem nalgumas afirmações de Nestório, patriarca de Constantinopla, que utilizava uma linguagem em que dava a entender que em Cristo há dois sujeitos: o sujeito divino e o sujeito humano, unidos entre si por um vínculo moral, mas não fisicamente. É neste erro cristológico que tem origem a recusa do título de Mãe de Deus, *Theotókos*, aplicado a Santa Maria. Maria seria Mãe de Cristo mas não Mãe de Deus. Opondo-se a esta heresia, São Cirilo de Alexandria e o Concílio de Éfeso de 431 recordaram que «a humanidade de Cristo não tem outro sujeito senão a pessoa divina do Filho de Deus, que a assumiu e a fez sua desde que foi concebida. Por isso, o Concílio de Éfeso proclamou, em 431, que Maria se tornou, com toda a verdade, Mãe de Deus por ter concebido humanamente o Filho de Deus em Seu seio» (*Catecismo*, 466; cf. *DS* 250 y 251).

Anos mais tarde surgiu a heresia monofisita. Esta heresia tem os seus antecedentes no apolinarismo e numa má compreensão por parte de Eutiques (ancião arquiandrita de um mosteiro de Constantinopla), da doutrina e da linguagem empregue por São Cirilo. Eutiques afirmava, entre outras coisas, que Cristo é uma Pessoa que subsiste numa só natureza, pois a natureza humana teria sido absorvida na divina. Este erro foi condenado pelo Papa São

Leão Magno, no seu *Tomus ad Flavianum*[7] – autêntica jóia da teologia latina – e pelo Concílio ecuménico de Calcedónia do ano 451, ponto de referência obrigatório para a cristologia. Ensina assim: «há que confessar um só mesmo Filho e Senhor nosso Jesus Cristo: perfeito na divindade e perfeito na humanidade»[8], e acrescenta que a união das duas naturezas é «sem confusão, sem alteração, sem divisão, sem separação»[9].

A doutrina de Calcedónia foi confirmada e aclarada pelo II Concílio de Constantinopla do ano 553, que faz uma interpretação autêntica do Concílio anterior. Depois de sublinhar várias vezes a unidade de Cristo[10], afirma que a união das duas naturezas de Cristo tem lugar segundo a hipóstase[11], superando, assim, a possibilidade de equívocos da fórmula ciriliana que falava de unidade segundo a “*fisis*”. Nesta linha, o II Concílio de Constantinopla indicou também o sentido em que deveria entender-se a conhecida fórmula ciriliana de «uma natureza do Verbo de Deus encarnada»[12], frase que São Cirilo pensava ser de Santo Atanásio, tratando-se, na realidade, de uma falsificação apolinarista.

Nestas definições conciliares, que tinham como finalidade aclarar alguns erros concretos e não expor o mistério de Cristo na sua totalidade, os Padres conciliares utilizaram a linguagem do seu tempo. Da mesma maneira que Niceia empregou o termo consubstancial, Calcedónia utiliza termos como natureza, pessoa, hipóstase, etc., de acordo com o significado habitual que tinham na linguagem comum e na teologia da sua época. Isto não significa, como afirmaram alguns, que a mensagem evangélica se helenizasse. Na realidade, os que se mostraram rigidamente helenizantes foram precisamente aqueles que propunham as doutrinas heréticas, como Arrio ou Nestório, que não souberam ver as limitações que tinha a linguagem filosófica do seu tempo face ao mistério de Deus e de Cristo.

4. A Humanidade Santíssima de Jesus Cristo

«Na Encarnação “a natureza humana foi assumida, não absorvida” (GS 22, 2)» (Catecismo, 470). Por isso a Igreja ensinou «a plena realidade da alma humana, com as suas operações de inteligência e vontade, e do corpo humano de Cristo. Mas, paralelamente, a mesma Igreja teve de lembrar repetidamente que a natureza humana de Cristo pertence, como própria, à pessoa divina do Filho de Deus que a assumiu. Tudo o que Ele fez e faz nela, depende de “um da Trindade”. Portanto, o Filho de Deus comunica à sua humanidade, o seu próprio modo de existir pessoal na Santíssima Trindade. E assim, tanto na sua alma, como

no seu corpo, Cristo exprime humanamente os costumes divinos da Trindade (cf. *Jo* 14, 9-10» (*Catecismo*, 470).

A alma humana de Cristo é dotada de um verdadeiro conhecimento humano. A doutrina católica ensinou tradicionalmente que Cristo, enquanto homem, possuía um conhecimento adquirido, uma ciência infusa e a ciência beata própria dos bem-aventurados no Céu. O conhecimento adquirido de Cristo não podia ser, por si mesmo, ilimitado: «por isso o Filho de Deus, fazendo-Se homem, pôde aceitar “crescer em sabedoria, estatura e graça” (*Lc* 2, 52) e também teve de Se informar sobre o que, na condição humana, deve aprender-se de modo experimental (cf. *Mc* 6, 38; 8, 27; *Jo* 11, 34)» (*Catecismo*, 472). Cristo, em quem repousa a plenitude do Espírito Santo com os Seus dons (cf. *Is* 11, 1-3), possuiu também a ciência infusa, quer dizer, aquele conhecimento que não se adquire directamente pelo trabalho da razão, mas é infundido directamente por Deus na inteligência humana. Com efeito, «o Filho também mostrava, no seu conhecimento humano, a clarividência divina que tinha dos pensamentos secretos do coração dos homens (cf. *Mc* 2, 8; *Jo* 2, 25; 6, 61)» (*Catecismo*, 473). Cristo possuía também a ciência própria dos beatos: «Pela sua união com a Sabedoria divina na pessoa do Verbo Encarnado, o conhecimento humano de Cristo gozava, em plenitude, da ciência dos desígnios eternos que tinha vindo revelar (cf. *Mc* 8, 31; 9, 31; 10, 33-34; 14, 18-20, 26-30)» (*Catecismo*, 474). Por tudo isto deve afirmar-se que Cristo, enquanto homem, é infalível: admitir o erro n’Ele seria admiti-lo no Verbo, única pessoa existente em Cristo. No que se refere a uma eventual ignorância propriamente dita, é preciso ter presente que «o que neste domínio reconhece ignorar (cf. *Mc* 13, 32) declara, noutro ponto não ter a missão de o revelar (cf. *Act* 1, 7)» (*Catecismo*, 474). Entende-se que Cristo era humanamente consciente de ser o Verbo e da sua missão salvífica[13]. Por outro lado, a teologia católica, ao pensar que Cristo possuía já na terra a visão imediata de Deus, negou sempre a existência em Cristo da virtude da fé[14].

Frente às heresias monoenergeta e monotelista que, em lógica continuidade com o monofisismo precedente, afirmavam que em Cristo há uma só operação ou uma só vontade, a Igreja confessou no III Concílio ecuménico de Constantinopla, no ano 681, que «Cristo possui duas vontades e duas operações naturais, divinas e humanas, não opostas mas cooperantes, de forma que o Verbo feito carne quis humanamente, em obediência ao Pai, tudo quanto decidiu divinamente com o Pai e o Espírito Santo para a nossa salvação (cf. *DS* 556-559). A vontade humana de Cristo “segue a sua vontade divina sem fazer resistência nem oposição em relação a ela, antes estando subordinada a essa vontade onipotente” (*DS*

556)» (*Catecismo*, 475). Trata-se de uma questão fundamental pois está directamente relacionada com o ser de Cristo e com a nossa salvação. São Máximo, o Confessor, distinguiu-se neste esforço doutrinal de clarificação e serviu-se, com grande eficácia, da conhecida passagem da oração de Jesus no Horto, em que aparece o acordo da vontade humana de Cristo com a vontade do Pai (cf. *Mt* 26, 39).

Consequência da dualidade de naturezas é também a dualidade de operações. Em Cristo há duas operações, as divinas, procedentes da sua natureza divina e as humanas, que procedem da natureza humana. Fala-se também de operações teândricas para referir aquelas em que a operação humana actua como instrumento da divina: é o caso dos milagres realizados por Cristo.

O realismo da Encarnação do Verbo manifestou-se também na última grande controvérsia cristológica da época patrística: a disputa sobre as imagens. O costume de representar Cristo, em frescos, ícones, baixos-relevos, etc., é antiquíssima e existem testemunhos que remontam, pelo menos, ao século segundo. A crise iconoclasta produziu-se em Constantinopla no início do século VIII e teve origem numa decisão do Imperador. Já antes tinha havido teólogos que se tinham mostrado, ao longo dos séculos, partidários ou contrários ao uso das imagens, mas ambas as tendências tinham coexistido pacificamente. Os opositores costumavam aduzir que Deus não tem limites e não pode, portanto, encerrar-se no interior dumas linhas, duns traços, não se pode circunscrever. No entanto, como assinalou São João Damasceno é a própria Encarnação que circunscreve o Verbo que não se pode circunscrever «Uma vez que o Verbo se fez carne, assumindo uma verdadeira natureza humana, o corpo de Cristo era circunscrito. Portanto, o rosto humano de Jesus pode ser “pintado” (*Gl* 3, 2)» (*Catecismo*, 476). No II Concílio ecuménico de Niceia, do ano 787, «a Igreja reconheceu como legítimo que Ele fosse representado em santas imagens» (*Catecismo*, 476). Com efeito, «as particularidades individuais do corpo de Cristo exprimem a pessoa divina do Filho de Deus. Este fez seus, os traços do seu corpo humano de tal modo que, pintados numa imagem sagrada, podem ser venerados porque o crente que venera a Sua imagem, venera nela a pessoa nela representada»^[15].

A alma de Cristo, ao não ser divina por essência mas humana, foi aperfeiçoada, como as almas dos outros homens, mediante a graça habitual, que é «um dom habitual, uma disposição estável e sobrenatural que aperfeiçoa a alma, mesmo para a tornar capaz de viver com Deus e de agir por seu amor» (*Catecismo*, 2000). Cristo é santo, como anunciou o arcanjo S. Gabriel a S. Santa Maria na Anunciação (*Lc* 1, 35). A humanidade de Cristo é

radicalmente santa, fonte e paradigma de santidade de todos os homens. Pela Encarnação, a natureza humana de Cristo foi elevada à maior união com a divindade – com a Pessoa do Verbo – à qual criatura alguma pode ser elevada. Do ponto de vista da humanidade do Senhor, a união hipostática é o maior dom que jamais se tenha podido receber, e costuma conhecer-se com o nome de graça de união. Pela graça habitual a alma de Cristo foi divinizada com essa transformação que eleva a natureza e as operações da alma ao plano da vida íntima de Deus, proporcionando às suas operações sobrenaturais uma conaturalidade que, de outro modo, não teria. A sua plenitude de graça implica também a existência das virtudes infusas e dos dons do Espírito Santo. Desta plenitude de graça de Cristo, «todos recebemos, graça sobre graça» (*Jo* 1, 16). A graça e os dons foram outorgados a Cristo não só em atenção à sua dignidade de Filho, mas também em atenção à sua missão de novo Adão e Cabeça da Igreja. Por isso, fala-se duma graça capital em Cristo, que não é uma graça distinta da graça pessoal do Senhor, mas um aspecto dessa mesma graça que sublinha a sua acção santificadora sobre os membros da Igreja. A Igreja, com efeito, «é o Corpo de Cristo» (*Catecismo*, 805), um Corpo «cuja cabeça é Cristo: ela vive d’Ele, n’Ele e para Ele; e Ele vive com ela e nela» (*Catecismo*, 807).

O Coração do Verbo encarnado. «Jesus, conheceu-nos e amou-nos, a todos e a cada um, durante a Sua vida, a Sua agonia e a Sua paixão, entregando-Se por cada um de nós: “O Filho de Deus amou-me e entregou-Se por mim”. Amou-nos a todos com um coração humano» (*Catecismo*, 478). Por este motivo, o Sagrado Coração de Jesus «é considerado sinal e símbolo, por excelência daquele amor com que o divino Redentor ama, sem cessar, o eterno Pai e todos os homens» (cf. *ibidem*).

José Antonio Riestra

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 422-483.

Bento XVI-Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa 2007, pp. 395-435.

Leituras recomendadas

A. Amato, *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 1998.

F. Ocariz – L.F. Mateo Seco – J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 2004.

Notas

[1] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 9.

[2] Concílio de Constantinopla I, *Symbolum*, DS 150; cf. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 55.

[3] Comissão Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de Cristología (1979)*, en ID., *Documentos 1969-1996*, 2ª ed., BAC, Madrid 2000, 221.

[4] Cf. DS 151 y 157-158.

[5] Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Decl. Mysterium Filii Dei*, 21-II-1972, em AAS 64(1972)237-241.

[6] Cf. DS 151 e 159.

[7] Cf. *Ibidem*, 290-295.

[8] Cf. *Ibidem*, 301; *Catecismo*, 467.

[9] Cf. *Idem*.

[10] Cf. *Ibidem*, 423.

[11] Cf. *Ibidem*, 425.

[12] Cf. *Ibidem*, 429.

[13] Cf. Comissão Teológica Internacional, *La conciencia que Jesús tenía de Sí mismo y de su misión* (1985), em ID., *Documentos 1969-1996*, 2ª ed., BAC, Madrid 2000, 377-391.

[14] Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Notificação*, n. V, 26-XI-2006.

[15] Concílio de Niceia II, DS 601.

TEMA 9

A Encarnação

É a demonstração, por excelência do Amor de Deus para com os homens, pois a Segunda Pessoa da Santíssima Trindade - Deus - torna-se participante da natureza humana em unidade de pessoa.



1. A obra da Encarnação

A assunção da natureza humana de Cristo pela Pessoa do Verbo é obra das três Pessoas divinas. A Encarnação de Deus é a Encarnação do Filho, não do Pai, nem do Espírito Santo. Não obstante, a Encarnação foi obra de toda a Trindade. Por isso, na Sagrada Escritura, por vezes, atribui-se a Deus Pai (*Hb* 10, 5; *Gl* 4, 4), ou ao próprio Filho (*Fl* 2, 7), ou ao Espírito Santo (*Lc* 1, 35; *Mt* 1, 20). Sublinha-se, assim, que a obra da Encarnação foi um único acto, comum às três Pessoas divinas. Santo Agostinho explicava que «o facto de que Maria concebesse e desse à luz é obra da Trindade, já que as obras da Trindade são inseparáveis»^[1]. Trata-se, com efeito, de uma acção divina *ad extra*, cujos efeitos estão fora de Deus, nas criaturas, pois são obra comum das três Pessoas divinas, já que uno e único é o Ser divino, que é o próprio poder infinito de Deus (cf. *Catecismo*, 258).

A Encarnação do Verbo não afecta a liberdade divina, pois Deus podia ter decidido que o Verbo não encarnasse, ou que encarnasse outra Pessoa divina. No entanto, dizer que Deus é infinitamente livre não significa que as suas decisões sejam arbitrárias, nem negar que o amor seja a razão do seu agir. Por isso, os teólogos costumam procurar as razões de conveniência que se possam vislumbrar nas diversas decisões divinas, tal como se

manifestam na actual economia da salvação. Procuram apenas pôr em evidência a maravilhosa sabedoria e coerência que existe em toda a obra divina, não uma eventual necessidade em Deus.

2. A Virgem Maria, Mãe de Deus

A Virgem Maria foi predestinada para ser Mãe de Deus, desde toda a eternidade, com a Encarnação do Verbo: «no mistério de Cristo, Maria está *presente* já “antes da criação do mundo” como aquela que o Pai ‘elegeu’ *como Mãe* do Seu Filho na Encarnação, e juntamente com o Pai a elegeu o Filho, confiando-a eternamente ao Espírito de santidade»^[2]. A eleição divina respeita a liberdade de Santa Maria, pois «o Pai das misericórdias quis que a aceitação, por parte da que Ele predestinara para Mãe, precedesse a Encarnação, para que, assim, como uma mulher contribuiu para a morte, também outra mulher contribuísse para a vida (LG 56; cf. 61)» (*Catecismo*, 488). Por isso, desde muito cedo, os Padres da Igreja viram em Maria a Nova Eva.

«Para vir a ser Mãe do Salvador, Maria foi “adornada por Deus com dons dignos de uma tão grande missão” (LG 56)» (*Catecismo*, 490). O arcanjo Gabriel, no momento da Anunciação, saúda-a como «cheia de graça» (Lc 1, 28). Antes do Verbo encarnar, Maria era já, pela sua correspondência aos dons divinos, cheia de graça. A graça recebida por Maria fá-la grata a Deus e prepara-a para ser a Mãe virginal do Salvador. Totalmente possuída pela graça de Deus, pôde dar o seu livre assentimento ao anúncio da sua vocação (cf. *Catecismo*, 490). Assim, «dando o seu consentimento à palavra de Deus, Maria tornou-se Mãe de Jesus. E aceitando de todo o coração, sem que nenhum pecado a retivesse, a vontade divina da salvação, entregou-se totalmente à pessoa e à obra do seu Filho para servir, na dependência d’Ele e com Ele, pela graça de Deus, o Mistério da Redenção (cf. LG 56)» (*Catecismo*, 494). Os Padres da tradição oriental chamam à Mãe de Deus «a Toda Santa», «celebram-na como “imune de toda a mancha de pecado, visto que o próprio Espírito Santo a modelou e fez dela uma nova criatura” (LG 56). Pela graça de Deus Maria manteve-se pura de todo o pecado pessoal ao longo de toda a vida» (*Catecismo*, 493).

Maria foi redimida desde a sua concepção: «é o que professa o dogma da Imaculada Conceição, proclamado em 1854 pelo Papa Pio IX: “...por uma graça e favor singular de Deus onipotente e em previsão dos méritos de Jesus Cristo Salvador do género humano, a bem-aventurada Virgem Maria foi preservada intacta de toda a mancha do pecado original

no primeiro instante da sua Conceição” (DS 2803)» (Catecismo, 491). A Imaculada Conceição manifesta o amor gratuito de Deus, pois foi iniciativa divina e não mérito de Maria, mas de Cristo. Com efeito, «este resplendor de uma “santidade de todo singular” com que foi “enriquecida desde o primeiro instante da sua Conceição” (LG 56), vem-lhe totalmente de Cristo: foi “redimida da maneira mais sublime em atenção aos méritos do seu Filho” (LG 53)» (Catecismo, 492).

Santa Maria é Mãe de Deus: «com efeito, Aquele que Ela concebeu como homem por obra do Espírito Santo, e que se tornou verdadeiramente seu Filho segundo a carne, não é outro senão o Filho eterno do Pai, a segunda pessoa da Santíssima Trindade. A Igreja confessa que Maria é verdadeiramente *Mãe de Deus* (cf. DS 252)» (Catecismo, 495). Certamente não gerou a divindade, mas o corpo humano do Verbo, a que se uniu imediatamente a sua alma racional, criada por Deus como todas as outras, dando assim origem à natureza humana que nesse mesmo instante foi assumida pelo Verbo.

Maria foi sempre Virgem. Desde muito cedo, a Igreja confessa no Credo e celebra na sua liturgia «Maria como a (...) “sempre-virgem” (cf. LG 52)» (Catecismo, 499; cf. Catecismo, 496-507). Esta fé da Igreja reflecte-se na antiquíssima fórmula: «Virgem antes do parto, no parto e depois do parto». Desde as primeiras formulações da fé, «a Igreja confessou que Jesus foi concebido unicamente pelo poder do Espírito Santo no seio da Virgem Maria, afirmando igualmente o aspecto corporal desse acontecimento: Jesus foi concebido “*absque semine ex Spiritu Sancto*” (cc. Latrão, ano 649; DS 503), isto é, por obra do Espírito Santo, sem sémen [de homem]» (Catecismo, 496). Maria foi também virgem no parto, pois «deu-o à luz sem detrimento da sua virgindade, como sem perder a sua virgindade tinha concebido (...); Jesus Cristo nasceu de um seio virginal com um nascimento admirável»[3]. Com efeito, «o nascimento de Cristo “longe de diminuir, antes consagrou a integridade virginal” da Sua mãe (LG 57)» (Catecismo, 499). Maria permaneceu perpetuamente virgem depois do parto. Os Padres da Igreja, nas explicações dos Evangelhos e nas respostas às diversas objecções, afirmaram sempre esta realidade, que manifesta a sua total disponibilidade e a entrega absoluta ao desígnio salvífico de Deus. São Basílio resumia-o quando escreveu que «os que amam Cristo não admitem escutar que a Mãe de Deus tivesse deixado de ser virgem nalgum momento»[4].

Maria foi elevada ao Céu. «A Virgem Imaculada, preservada imune de toda a mancha da culpa original, terminado o curso da vida terrena, foi elevada ao céu em corpo e alma e exaltada pelo Senhor como Rainha, para assim se conformar mais plenamente com o seu

Filho, Senhor de senhores e vencedor do pecado e da morte»[5]. A Assunção da Santíssima Virgem é uma singular participação na ressurreição do seu Filho e uma antecipação da ressurreição dos outros cristãos (cf. *Catecismo*, 966). A realeza de Maria fundamenta-se na sua maternidade divina e na sua associação à obra da Redenção[6]. Em 1 de Novembro de 1954, Pio XII instituiu a festa de Santa Maria Rainha[7].

Maria é a Mãe do Redentor. Por isso a sua maternidade divina comporta também a sua cooperação na salvação dos homens: «Maria, filha de Adão, aceitando a palavra divina, foi feita Mãe de Jesus, e abraçando a vontade salvífica de Deus com generoso coração e sem o impedimento de qualquer pecado, consagrou-se totalmente a si mesma, qual escrava do Senhor, à pessoa e à obra do seu Filho, servindo o mistério da Redenção com Ele e sob Ele, por graça de Deus onipotente. Com razão, pois, os Santos Padres estimam Maria, não como um mero instrumento passivo, mas como uma cooperadora na salvação humana pela fé livre e obediência»[8]. Esta cooperação manifesta-se também na sua maternidade espiritual. Maria, nova Eva, é verdadeira mãe dos homens na ordem da graça, pois coopera no nascimento para a vida da graça e para o desenvolvimento espiritual dos fiéis: Maria «cooperou de modo inteiramente singular, com a sua fé, a sua esperança e ardente caridade, na obra do Salvador, para restaurar nas almas a vida sobrenatural. É, por essa razão, nossa Mãe, na ordem da graça»[9] (cf. *Catecismo*, 968). Maria é também mediadora e a sua mediação materna, subordinada sempre à única mediação de Cristo, começou com o *fiat* da Anunciação e perdura no céu, já que «depois de elevada ao céu, não abandonou esta missão salvadora, mas com a sua multiforme intercessão, continua a alcançar-nos os dons da salvação eterna... Por isso, a Virgem é invocada na Igreja com os títulos de advogada, auxiliadora, socorro, mediadora»[10] (cf. *Catecismo*, 969).

Maria é exemplo e 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), e constitui mesmo “a realização exemplar” (...) da Igreja (LG 63)» (*Catecismo*, 967). Paulo VI, em 21-XI-1964, nomeou solenemente Maria Mãe da Igreja, para sublinhar, de modo explícito, a função maternal que a Virgem exerce no povo cristão[11].

Compreende-se, face ao que acabámos de expor, que a piedade da Igreja para com Nossa Senhora pertença à própria natureza do culto cristão[12]. A Santíssima Virgem Maria «é com razão venerada pela Igreja com um culto especial. E, na verdade, a Santíssima Virgem é, desde os tempos mais antigos, honrada com o título de “Mãe de Deus”, e sob cuja protecção se acolhem os fiéis implorando-a em todos os perigos e necessidades... Este

culto... embora inteiramente singular, difere essencialmente do culto de adoração que se presta por igual ao Verbo Encarnado, ao Pai e ao Espírito Santo, e favorece-o poderosamente»^[13]. O culto a Santa Maria «encontra a sua expressão nas festas litúrgicas dedicadas à Mãe de Deus (cf. *SC* 103), na oração mariana, como o Santo Rosário» (*Catecismo*, 971).

3. Figuras e profecias da Encarnação

Vimos no tema anterior como, depois do pecado de Adão e Eva, nossos primeiros pais, Deus não abandonou o homem, antes lhe prometeu um Salvador (cf. *Gn* 3, 15; *Catecismo*, 410).

Depois do pecado original e da promessa do Redentor, o próprio Deus volta a tomar a iniciativa e estabeleceu uma Aliança com os homens: com Noé depois do dilúvio (cf. *Gn* 9-10) e depois, sobretudo com Abraão (cf. *Gn* 15-17), a quem prometeu uma grande descendência e fazer dela um grande povo, dando-lhe uma nova terra na qual um dia seriam abençoadas todas as nações. A Aliança renovou-se depois com Isaac (cf. *Gn* 26, 2-5) e com Jacob (cf. *Gn* 28, 12-15; 35, 9-12). No Antigo Testamento, a Aliança alcança a sua expressão mais completa com Moisés (cf. *Ex* 6, 2-8; *Ex* 19-34).

Momento importante na história das relações entre Deus e Israel foi a profecia de Natan (cf. *2 Sm* 7, 7-15), que anuncia que o Messias será da descendência de David e que reinará sobre todos os povos, não só sobre Israel. Do Messias dir-se-á noutros textos proféticos que o seu nascimento teria lugar em Belém (cf. *Mq* 5, 1), que pertenceria à linhagem de David (cf. *Is* 11, 1; *Jr* 23, 5); que se lhe poria o nome de «Emanuel», isto é, Deus conosco (cf. *Is* 7, 14); que se lhe chamará «Deus forte, Pai eterno, Príncipe da Paz» (*Is* 9, 5), etc. Para além destes textos que descrevem o Messias como rei e descendente de David, há outros que relatam, também de modo profético, a missão redentora do Messias, chamando-lhe Servo de Yahvé, servo de dores, que assumirá no seu corpo a reconciliação e a paz (cf. *Ef* 2,14-18): *Is* 42, 1-7; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12. Neste contexto é importante o texto de *Dn* 7, 13-14 sobre o Filho do homem que, misteriosamente, através da humildade e do aniquilamento, supera a condição humana e restaura o reino messiânico na sua fase definitiva (cf. *Catecismo*, 440).

As principais figuras do Redentor no Antigo Testamento são o inocente Abel, o sumo sacerdote Melquisedec, o sacrifício de Isaac, José vendido pelos seus irmãos, o cordeiro pascal, a serpente de bronze levantada por Moisés no deserto e o profeta Jonas.

4. Os nomes de Cristo

São muitos os nomes e títulos atribuídos a Cristo por teólogos e autores espirituais ao longo dos séculos. Uns foram tomados do Antigo Testamento; outros, do Novo. Alguns são utilizados ou aceites pelo próprio Jesus; outros foram-lhe aplicados pela Igreja ao longo dos séculos. Veremos, a seguir, os nomes mais importantes e habituais.

Jesus (cf. *Catecismo*, 430-435), que em hebreu significa «Deus salva»: «quando na anunciação, o anjo Gabriel dá-Lhe como nome próprio o nome de Jesus, o qual exprime, ao mesmo tempo, a sua identidade e a sua missão» (*Catecismo*, 430), quer dizer, Ele é o Filho de Deus feito homem para salvar «o Seu povo dos seus pecados» (*Mt* 1, 21). O nome de Jesus «significa que o próprio Nome de Deus está presente na pessoa do seu Filho (cf. *Act* 5, 41; 3 *Jo* 7) feito homem para a redenção universal e definitiva dos pecados. Ele é o único nome divino que traz a salvação (cf. *Jo* 3, 18; *Act* 2, 21) e pode, desde agora, ser invocado por todos, pois a todos os homens Se uniu pela Encarnação» (*Catecismo*, 432). O nome de Jesus está no centro da oração cristã (cf. *Catecismo*, 435).

Cristo (cf. *Catecismo*, 436-440), que vem da tradução grega do termo hebraico «Messias» e que quer dizer «ungido». Só se torna nome próprio de Jesus «porque Ele cumpre perfeitamente a missão divina que tal nome significa. Com efeito, em Israel eram ungidos, em nome de Deus, aqueles que lhe eram consagrados para uma missão d'Ele dimanada» (*Catecismo*, 436). Era o caso dos sacerdotes, dos reis e, em raros casos, dos profetas. Este devia ser, por excelência, o caso do Messias que Deus enviaria para instaurar definitivamente o seu Reino. Jesus realizou a expectativa messiânica de Israel na sua tríplice função de sacerdote, profeta e rei (cf. *ibid* em). Jesus «aceitou o título de Messias a que tinha direito (cf. *Jo* 4, 25-26; 11, 27), mas não sem reservas, uma vez que esse título era compreendido, por numerosos dos seus contemporâneos, segundo um conceito demasiado humano (cf. *Mt* 22, 41-46), essencialmente político (cf. *Jo* 6, 15; *Lc* 24, 21)» (*Catecismo*, 439).

Jesus Cristo é o Unigénito de Deus, o Filho único de Deus (cf. *Catecismo*, 441-445). A filiação de Jesus em relação ao Pai não é uma filiação adoptiva como a nossa, mas a filiação

divina natural, quer dizer, «a relação única e eterna de Jesus Cristo com Deus, seu Pai: Ele é o Filho único do Pai (cf. *Jo* 1, 14.18; 3, 16.18) e Ele próprio é Deus (cf. *Jo* 1, 1). Para ser cristão é condição necessária crer que Jesus Cristo é o Filho de Deus (cf. *Act* 8, 37; 1 *Jo* 2, 23)» (*Catecismo*, 454). Os evangelhos «narram em dois momentos solenes, o batismo e a transfiguração de Cristo, que a voz do Pai o designa como seu “Filho amado” (*Mt* 3, 17; 17, 5). Jesus designa-Se a Si próprio como “o Filho único de Deus” (*Jo* 3, 16) afirmando, por este título, a sua preexistência eterna» (*Catecismo*, 444).

Senhor (cf. *Catecismo*, 446-451): «na tradução grega dos livros do Antigo Testamento, o nome inefável com o qual Deus se revelou a Moisés (cf. *Ex* 3, 14), YHWH, é traduzido por “Kyrios” [“Senhor”]. *Senhor* desde então, o nome mais habitual para designar a própria divindade do Deus de Israel. É neste sentido forte que o Novo Testamento utiliza o título “Senhor” tanto para o Pai, como também – e aí está a novidade – para Jesus, assim reconhecido como Deus (cf. *1 Cor* 2, 8)» (*Catecismo*, 446). Ao atribuir a Jesus o título divino de Senhor, «as primeiras confissões de fé da Igreja afirmam, desde o princípio (cf. *Act* 2, 34-36), que o poder, a honra e a glória devidos a Deus Pai, também são devidos a Jesus (cf. *Rm* 9, 5; *Tt* 2, 13; *Ap* 5, 13) porque Ele é “de condição divina” (*Fl* 2, 6) e o Pai manifestou esta soberania de Jesus ressuscitando-O de entre os mortos e exaltando-O na sua glória (cf. *Rm* 10, 9; *1 Cor* 12, 3; *Fl* 2, 11)» (*Catecismo*, 449). A oração cristã, litúrgica ou pessoal, é marcada pelo título de «Senhor» (cf. *Catecismo*, 451).

5. Cristo é o único Mediador perfeito entre Deus e os homens. É Mestre, Sacerdote e Rei.

«Jesus Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, na unidade da sua Pessoa divina; por essa razão, Ele é o único Mediador entre Deus e os homens» (*Catecismo*, 480). A expressão mais profunda do Novo Testamento sobre a mediação de Cristo encontra-se na primeira carta a Timóteo: «Há um só Deus, e um só mediador entre Deus e os homens, que é Jesus Cristo homem, que se entregou a Si mesmo para redenção de todos» (*1 Tm* 2, 5). Apresentam-se aqui a pessoa do Mediador e a acção do Mediador. E na carta aos Hebreus apresenta-se Cristo como o mediador de uma Nova Aliança (cf. *Heb* 8, 6; 9, 15; 12, 24). Jesus Cristo é mediador porque é perfeito Deus e perfeito homem, mas é mediador na e pela sua humanidade. Esses textos do Novo Testamento apresentam Cristo como profeta e revelador, como sumo-sacerdote e como Senhor de toda a criação. Não se trata de três ministérios distintos, mas de três aspectos diversos da função salvífica do único mediador.

Cristo é o profeta anunciado no Deuteronómio (18,18). O povo tinha Jesus por profeta (cf. *Mt* 16, 14; *Mc* 6, 14-16; *Lc* 24, 19). O próprio início da carta aos Hebreus é paradigmático a este respeito. Mas Cristo é mais do que profeta: Ele é o Mestre, quer dizer, o que ensina por autoridade própria, uma autoridade desconhecida até então, que deixava surpreendidos os que o escutavam. O carácter supremo dos ensinamentos de Jesus fundamenta-se no facto de ser Deus e homem. Jesus não só ensina a verdade, mas Ele é a Verdade tornada visível na carne. Cristo, Verbo eterno do Pai, «é a Palavra única, perfeita e insuperável do Pai. N'Ele o Pai disse tudo. Não haverá outra palavra além dessa» (*Catecismo*, 65). O ensinamento de Cristo é definitivo, também no sentido de que, com ele, a Revelação de Deus aos homens na história teve o seu último cumprimento.

Cristo é sacerdote. A mediação de Jesus Cristo é uma mediação sacerdotal. Na carta aos Hebreus, que tem como tema central o sacerdócio de Cristo, Jesus Cristo é apresentado como o Sumo Sacerdote da Nova Aliança, «único “Sumo Sacerdote, segundo a ordem de Melquisedec” (*Hb* 5, 10; 6, 20), “santo, inocente, imaculado” (*Hb* 7, 26), que, “com uma única oblação, tornou perfeitos para sempre os que foram santificados” (*Hb* 10, 14), isto é, pelo único sacrifício da sua Cruz» (*Catecismo*, 1544). Do mesmo modo que o sacrifício de Cristo – a sua morte na Cruz – é único pela unidade que existe entre o sacerdote e a vítima – de valor infinito – assim também o seu sacerdócio é único. Ele é a única vítima e o único sacerdote. Os sacrifícios do Antigo Testamento eram representação do de Cristo e recebiam o seu valor precisamente pela sua ordenação ao de Cristo. O sacerdócio de Cristo, sacerdócio eterno, é participado pelo sacerdócio ministerial e pelo sacerdócio dos fiéis, que nem se acrescentam nem se sucedem ao de Cristo (cf. *Catecismo*, 1544-1547).

Cristo é Rei. É-o não só enquanto Deus, mas também enquanto homem. A soberania de Cristo é um aspecto fundamental da sua mediação salvífica. Cristo salva porque tem o poder efectivo para o fazer. A fé da Igreja afirma a realeza de Cristo e professa no Credo que «o seu reino não terá fim», repetindo, assim, o que o arcanjo Gabriel disse a Maria (cf. *Lc* 1, 32-33). A dignidade real de Cristo já tinha sido anunciada no Antigo Testamento (cf. *Sl* 2, 6; *Is* 7, 6; 11. 1-9; *Dn* 7, 14). No entanto, Cristo, não falou muito da sua realeza, pois entre os judeus do seu tempo estava muito difundida uma concepção material e terrena do Reino messiânico. Reconheceu-o sim num momento particularmente solene quando, respondendo a uma pergunta de Pilatos, respondeu: «Tu o dizes. Sou Rei» (*Jo* 18, 37). A realeza de Cristo não é metafórica, é real e comporta o poder de legislar e de julgar. É uma realeza que se fundamenta no facto de ser o Verbo encarnado e o nosso Redentor^[14]. O seu reino é

espiritual e eterno. É um reino de santidade e de justiça, de amor, de verdade e de paz[15]. Cristo exerce a sua realeza atraindo a si todos os homens pela sua morte e ressurreição (cf. *Jo* 12, 32). Cristo, Rei e Senhor do universo, fez-se o servidor de todos, não «veio para ser servido, mas para servir e dar a Sua vida para resgate pela multidão (*Mt* 20, 28)» (*Catecismo*, 786).

Todos os fiéis participam «destas três funções de Cristo, com as responsabilidades de missão e de serviço que delas resultam» (*Catecismo*, 783).

6. Toda a vida de Cristo é redentora

Pelo que se refere à vida de Cristo, «o Símbolo da fé apenas fala dos mistérios da Encarnação (conceição e nascimento) e da Páscoa (paixão, crucifixão, morte, sepultura, descida à mansão dos mortos, ressurreição, ascensão). Nada diz explicitamente dos mistérios da vida oculta e pública de Jesus. Mas os artigos da fé que dizem respeito à Encarnação e à Páscoa de Jesus iluminam *toda* a vida terrena de Cristo» (*Catecismo*, 512).

Toda a vida de Cristo é redentora e qualquer acto humano seu possui um valor transcendente de salvação. Inclusive nos actos mais simples e aparentemente menos importantes de Jesus há um exercício eficaz da sua mediação entre Deus e os homens, pois são sempre acções do Verbo encarnado. São Josemaria entendeu esta doutrina com especial profundidade, que ensinou a transformar todos os caminhos da terra em caminhos divinos de santificação: «chega a plenitude dos tempos e, para cumprir essa missão (...) nasce um Menino em Belém. É o Redentor do mundo; mas, antes de falar, demonstra o seu amor com obras. Não é portador de nenhuma fórmula mágica, porque sabe que a salvação que nos traz há-de passar pelo coração do homem. As suas primeiras acções são risos e choros de criança, o sono inerme de um Deus humanado; para que fiquemos tomados de amor, para que saibamos acolhê-Lo nos nossos braços»[16].

Os anos da vida oculta de Cristo não são uma simples preparação para o seu ministério público, mas autênticos actos redentores, orientados para a consumação do Mistério Pascal. Tem grande relevância teológica o facto de que Jesus tivesse partilhado, durante a maior parte da sua vida, a condição da imensa maioria dos homens: a vida quotidiana de família e de trabalho em Nazaré, lugar que se torna uma lição de vida familiar, uma lição de trabalho[17]. Cristo realiza também a nossa redenção durante os muitos anos de trabalho da sua vida oculta, dando, assim, todo o sentido divino na história da salvação ao trabalho

quotidiano do cristão e de milhões de homens de boa vontade: «Jesus, crescendo e vivendo como um de nós, revela que a existência humana, os afazeres correntes e habituais, têm um sentido divino»[\[18\]](#).

José Antonio Riestra

Bibliografia básica

Catecismo da Igreja Católica, 484-570, 720-726 e 963-975.

Bento XVI-Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, A Esfera dos Livros, Lisboa 2007, 27-35; 395-435 (Introdução e cap. 10).

Leituras recomendadas

J.L. Bastero de Eleizalde, *María, Madre del Redentor*, 2ª ed., Eunsa, Pamplona 2004.

M. Ponce Cuéllar, *María, Madre del redentor y Madre de la Iglesia*, 2ª ed., Herder, Barcelona 2001.

F. Ocariz – L.F. Mateo Seco – J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 2004.

Notas

[\[1\]](#) Santo Agostinho, *De Trinitate*, 2, 5, 9; cf. Concílio Lateranense IV: DS 801.

[\[2\]](#) João Paulo II, Enc. *Redemptoris Mater*, 25-III-1987, 8; cf. Pio IX, Bula *Ineffabilis Deus*; Pio XII, Bula *Munificentissimus Deus*, AAS 42 (1950) 9768; Paulo VI, Ex. Ap. *Marialis Cultus*, 25; CIC, 488.

[\[3\]](#) São Leão Magno, Ep. *Lectis Dilectionis tuae*, DS 291-294.

[\[4\]](#) São Basílio, *In Christi Generationem*, 5.

[\[5\]](#) Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 59; cf. a proclamação do dogma da Assunção da Bem-aventurada Virgem Maria pelo Papa Pio XII em 1950: DS 3903.

[\[6\]](#) Cf. Pio XII, Enc. *Ad Coeli Reginam*, 11-X-1954: AAS 46 (1954) 625-640.

[\[7\]](#) Cf. AAS 46 (1954) 662-666.

[\[8\]](#) Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 56.

[\[9\]](#) *Ibidem*, 61.

[\[10\]](#) *Ibidem*, 62.

[\[11\]](#) Cf. AAS 56 (1964) 1015-1016.

[\[12\]](#) Cf. Paulo VI, Exh. *Marialis Cultus*, 56.

[\[13\]](#) Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 66.

[14] Cf. Pio XI, Enc. *Quas Primas*, 11-XI-1925, AS 17 (195) 599.

[15] Cf. Missal Romano, *Prefácio da Missa de Jesus Cristo , Rei do Universo* .

[16] São Josemaria, *Cristo que Passa*, 36.

[17] Cf. Paulo VI, Alocução em Nazaré, 5-I-1964: *Insegnamenti di Paolo VI* 2 (1964)

25.

[18] São Josemaria, *Cristo que Passa*, 14.

TEMA 10

A Paixão e Morte na Cruz

Jesus morreu pelos nossos pecados (cf. Rm 4, 25) para nos libertar deles e nos resgatar para a vida divina.



1. O sentido geral da Cruz de Cristo.

1.1. Algumas premissas:

O mistério da Cruz enquadra-se na linha geral do projecto de Deus e da vinda de Jesus ao mundo. O sentido da criação é dado pela sua finalidade sobrenatural, que consiste na união com Deus. No entanto, o pecado alterou profundamente a ordem da criação: o homem deixou de ver o mundo como uma obra cheia de bondade e converteu-o numa realidade equívoca. Pôs a sua esperança nas criaturas e fixou como meta falsos fins terrenos.

A vinda de Jesus Cristo ao mundo tem como finalidade reimplantar no mundo o projecto de Deus e conduzi-lo eficazmente ao seu destino de união com Ele. Para isso, Jesus, verdadeira Cabeça do género humano^[1], assumiu toda a realidade humana degradada pelo pecado, fê-la sua, e ofereceu-a filialmente ao Pai. Deste modo, Jesus restituiu a cada relação e situação humana o seu verdadeiro sentido na dependência de Deus Pai.

Este sentido ou fim, da vinda de Jesus realiza-se com a sua vida inteira, com cada um dos seus mistérios nos quais Jesus glorifica plenamente o Pai. Cada acontecimento e cada etapa da vida de Cristo têm uma finalidade específica em ordem a este objectivo salvador[2].

1.2. Aplicação ao mistério da Cruz:

A finalidade própria do mistério da Cruz é tirar o pecado do mundo (cf. *Jo* 1,29), algo completamente necessário para que se possa realizar a união filial com Deus. Esta união é, como dissemos, o objectivo último do plano de Deus (cf. *Rm* 8,28-30).

Jesus retira o pecado do mundo carregando-o sobre os seus ombros e anulando-o na justiça do seu coração santo[3]. Nisto consiste essencialmente o mistério da Cruz:

a) *Carregou com os nossos pecados*. Indica-o, em primeiro lugar, a história da sua paixão e morte relatada nos Evangelhos. Estes factos, sendo a história do Filho de Deus encarnado e não de um homem qualquer, mais ou menos santo, têm um valor e uma eficácia universais que abarcam toda a raça humana. Neles vemos que Jesus foi entregue pelo Pai nas mãos dos pecadores (cf. *Mt* 26,45) e que Ele próprio permitiu voluntariamente que a sua maldade (deles) determinasse em tudo a Sua sorte. Como diz Isaías ao apresentar a impressionante figura de Jesus:[4] «era maltratado e ele sofria e não abria a boca; era como um cordeiro levado ao matadouro, e como ovelha muda nas mãos do tosquiador e não abriu a boca» (*Is* 53, 7).

Cordeiro sem mancha, aceitou livremente os sofrimentos físicos e morais impostos pela injustiça dos pecadores, e nela, assumiu todos os pecados dos homens, toda a ofensa a Deus. Cada agravo humano é, de algum modo, causa da morte de Cristo. Dizemos, neste sentido, que Jesus “carregou” com os nossos pecados no Gólgota (cf. *1 Pe* 2,24).

b) *Eliminou o pecado com a sua entrega*. Mas Cristo não se limitou a carregar os nossos pecados, mas também os “destruiu”, eliminou-os. Pois levou os sofrimentos na justiça *filial*, na união obediente e amorosa para com o seu Pai Deus e na justiça *inocente*, de quem ama o pecador, embora este não o mereça: de quem procura perdoar as ofensas por amor (cfr. *Lc* 22, 42; 23, 34). Ofereceu ao Pai os seus sofrimentos e a sua morte em nosso favor, para nosso perdão: «nas suas chagas fomos curados» (*Is* 53, 5).

2. A Cruz revela a misericórdia e a justiça de Deus em Jesus Cristo

Fruto da Cruz é, portanto, a eliminação do pecado. Desse fruto se apropria o homem através dos sacramentos (sobretudo da Confissão sacramental) e se apropriará definitivamente depois desta vida, se foi fiel a Deus. Da Cruz procede a possibilidade para todos os homens de viverem afastados do pecado e de integrarem os sofrimentos e a morte no próprio caminho para a santidade.

Deus quis salvar o mundo pelo caminho da Cruz, mas não porque ame a dor ou o sofrimento, pois Deus só ama o bem e fazer o bem. Não quis a Cruz com uma vontade incondicional, como quer, por exemplo, que existam as criaturas, mas *qui-lapraeviso peccato*, no pressuposto do pecado. Há cruz porque existe o pecado, mas também porque existe o Amor. A Cruz é fruto do amor de Deus face ao pecado dos homens.

Deus quis enviar o seu Filho ao mundo para que realizasse a salvação dos homens com o sacrifício da sua própria vida, e isto diz, em primeiro lugar, muito do próprio Deus. Concretamente a Cruz revela a misericórdia e a justiça de Deus:

a) *A misericórdia*. A Sagrada Escritura refere com frequência que o Pai entregou o seu Filho nas mãos dos pecadores (cfr. *Mt 26, 54*), que não poupou o seu próprio Filho. Pela unidade das Pessoas divinas na Trindade, em Jesus Cristo, Verbo encarnado, está sempre presente o Pai que O envia. Por este motivo, depois da decisão livre de Jesus de entregar a sua vida por nós, está a entrega que o Pai nos faz do seu Filho amado, entregando-O aos pecadores. Esta entrega manifesta, mais do qualquer outro gesto da história da salvação, o amor do Pai para com os homens e a Sua misericórdia.

b) A Cruz revela-nos também *a justiça* de Deus. Esta não consiste tanto em fazer pagar o homem pelo pecado, mas antes em conduzir o homem ao caminho da verdade e do bem, restaurando os bens que o pecado destruiu. A fidelidade, a obediência e o amor de Cristo ao seu Pai Deus; a generosidade, a caridade e o perdão de Jesus aos seus irmãos os homens; a sua veracidade, a sua justiça e inocência, mantidas e afirmadas na hora da paixão e morte, cumprem esta função: esvaziam o pecado da sua força condenatória e abrem os nossos corações à santidade e à justiça, pois entrega-Se por nós. Deus livra-nos dos nossos pecados pela via da justiça, pela justiça de Cristo.

Como fruto do sacrifício de Cristo e pela presença da sua força salvadora, podemos sempre comportar-nos como filhos de Deus, em qualquer situação por que passemos.

3. A Cruz na sua realização histórica

Jesus conheceu, desde o princípio e do modo adequado, o progresso da sua missão e da sua consciência humana, que o rumo da sua vida o conduziria à Cruz. E aceitou-o plenamente; veio cumprir a vontade do Pai até aos últimos pormenores (cfr. *Jn* 19, 28-30), e esse cumprimento levou-O a «dar a sua vida para redenção de todos» (*Mc* 10, 45).

Na realização da tarefa que o Pai Lhe tinha encomendado, encontrou a oposição das autoridades religiosas de Israel, que consideravam Jesus um impostor. De modo que «alguns chefes de Israel acusaram Jesus de agir contra a Lei, contra o Templo de Jerusalém, e em particular, contra a fé no Deus único, porque Ele se proclamava Filho de Deus. Por isso, O entregaram a Pilatos, para que o condenasse à morte» (*Compêndio*, 113).

Os que condenaram Jesus pecaram ao recusar a Verdade que é Cristo. Na realidade, todo o pecado é uma recusa de Jesus e da verdade que Ele nos trouxe da parte de Deus. Neste sentido, todo o pecado encontra lugar na Paixão de Jesus. «A paixão e a morte de Jesus não podem ser imputadas indistintamente ao conjunto dos judeus então vivos, nem aos outros judeus que depois viveram no tempo e no espaço. Cada pecador, ou seja, cada homem, é realmente causa e instrumento dos sofrimentos do Redentor e culpa maior têm aqueles, sobretudo se são cristãos, que mais frequentemente caem no pecado e se deleitam nos vícios» (*Compêndio*, 117).

4. Sacrifício e Redenção

Jesus morreu pelos nossos pecados (cfr. *Rm* 4, 25) para nos livrar deles e nos resgatar da escravidão que o pecado introduz na vida humana. A Sagrada Escritura diz que a paixão e morte de Cristo é: a) sacrifício de aliança, b) sacrifício de expiação, c) sacrifício de propiciação e de reparação pelos pecados, d) acto de redenção e libertação dos homens.

a) Jesus, oferecendo a sua vida a Deus na Cruz, instituiu a *Nova Aliança*, quer dizer, a nova forma de união de Deus com os homens que tinha sido profetizada por Isaías (cfr. *Is* 42, 6), Jeremias (cfr. *Jr* 31, 31-33) e Ezequiel (cfr. *Ez* 37, 26). O novo Pacto é a aliança selada no corpo de Cristo entregue e no seu sangue derramado por nós (cfr. *Mt* 26, 27-28).

b) O sacrifício de Cristo na Cruz tem um *valor de expiação*, quer dizer, de limpeza e purificação do pecado (cfr. *Rm* 3, 25; *Hb* 1, 3; *1 Jn* 2, 2; 4, 10).

c) A Cruz é *sacrifício de propiciação e de reparação pelo pecado* (cfr. *Rm* 3, 25; *Hb* 1, 3; *1 Jn* 2, 2; 4, 10). Cristo manifestou ao Pai o amor e a obediência que os homens Lhe

tínhamos negado com os nossos pecados. A sua entrega fez justiça e *satisfez* o amor paterno de Deus, que tínhamos recusado desde a origem da história.

d) A Cruz de Cristo é *acto de redenção e de libertação* do homem. Jesus pagou a nossa liberdade com o preço do seu sangue, quer dizer, dos seus sofrimentos e da sua morte (cfr. *1 Pe* 1, 18). Mereceu com a sua entrega a nossa salvação para nos incorporar no reino dos céus: «Ele livrou-nos do poder das trevas e transferiu-nos para o Reino do Seu muito amado Filho, no Qual temos a redenção, a remissão dos pecados» (*Cl* 1, 13-14).

5. Os efeitos da Cruz

Principal efeito da Cruz é eliminar o pecado e tudo o que se opõe à união do homem com Deus.

A Cruz, além de eliminar *os pecados*, livra-nos também do *diabo*, que dirige ocultamente a trama do pecado e da *morte eterna*. O diabo nada pode contra quem está unido a Cristo (cfr. *Rm* 8, 31-39) e a morte deixa de ser separação eterna de Deus e fica apenas como porta de acesso ao último destino (cfr. *1 Co* 15, 55-56).

Removidos todos estes obstáculos, a Cruz abre a via da salvação para a humanidade, a possibilidade universal da graça.

Juntamente com a Ressurreição e a gloriosa Exaltação, a Cruz é causa da justificação do homem, quer dizer, não só da eliminação do pecado e dos outros obstáculos, mas também da infusão da vida nova (a graça de Cristo que santifica a alma). Cada sacramento é um modo diverso de participar na Páscoa de Cristo e de se apropriar da salvação que dela provém. Concretamente, o Baptismo livra-nos da morte introduzida pelo pecado original e permite-nos viver a vida nova do Ressuscitado.

Jesus é a causa única e universal da salvação humana, o único mediador entre Deus e os homens. Toda a graça de salvação dada aos homens provém da sua vida e, em particular, do seu mistério pascal.

6. Corredimir com Cristo

Como acabamos de dizer, a Redenção operada por Cristo na Cruz é universal, estende-se a todo o género humano. Mas é preciso que chegue a aplicar-se a cada um o fruto e os méritos da Paixão e Morte de Cristo, principalmente por meio da fé e dos Sacramentos.

Nosso Senhor Jesus Cristo é o único mediador entre Deus e os homens (cfr. *1 Tm* 2, 5). Mas Deus Pai quis que fôssemos, não só redimidos, mas também co-redentores (cfr. *Catecismo*, 618). Chama-nos a tomar a sua Cruz e a segui-Lo (cfr. *Mt* 16, 24), porque Ele «sofreu por nós deixando-nos exemplo para que sigamos as Suas pegadas» (1 Pe 2, 21).

São Paulo escreve:

a) «Estou pregado com Cristo na Cruz; vivo, mas já não sou eu que vivo, é Cristo que vive em mim» (*Gl* 2, 20): para alcançar a identificação com Cristo há que abraçar a Cruz;

b) «Completo na minha carne o que falta à Paixão de Cristo, pelo seu Corpo que é a Igreja» (*Cl* 1, 24): podemos ser co-redentores com Cristo.

Deus não nos quis livrar de todas as adversidades desta vida, para que, aceitando-as, nos identifiquemos com Cristo, mereçamos a vida eterna e cooperemos na tarefa de levar aos outros os frutos da Redenção. A doença e a dor, oferecidas a Deus em união com Cristo, obtêm grande valor redentor, como também a mortificação corporal praticada com o mesmo espírito com que Cristo padeceu, livre e voluntariamente, na sua Paixão por amor a fim de nos redimir expiando pelos nossos pecados. Na Cruz, Jesus Cristo dá-nos exemplo de todas as virtudes:

a) de *caridad*: «não há maior amor do que dar a própria vida pelos seus amigos» (cfr. *Jn* 15, 13);

b) de *obediência*: fez-se «obediente até à morte, e morte de Cruz» (*Fl* 2, 8);

c) de *humildade*, *mansidão*, *paciência*: suportou os sofrimentos sem os evitar nem os suavizar, como manso cordeiro (cfr. *Jr* 11, 19);

d) de *desprendimento* das coisas terrenas: o Rei dos Reis e Senhor dos que dominam aparece na Cruz nu, zombado, cuspidor, açoitado e coroado de espinhos, tudo por Amor.

O Senhor quis associar a sua Mãe, mais intimamente do que ninguém, ao mistério do Seu sofrimento redentor (cfr. *Lc* 2, 35; *Catecismo*, 618). *Nossa Senhora ensina-nos a estar junto da Cruz do seu Filho* [5].

ANTONIO DUCAY

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 599-618.

- *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, 112-124.

- S. João Paulo II, *O Valor redentor da Paixão de Cristo*, Catequese: 7-IX-1988, 28-IX-1988, 5-X-1988, 19-X-1988, 26-X-1988.

- S. João Paulo II, *A Morte de Cristo: o seu carácter redentor*, Catequese: 14-XII-88, 11-I-89.

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilia «A morte de Cristo vida do cristão», em *Cristo que Passa*, 95-101.

- *Diccionario de Teología*, C. Izquierdo et al. (ed.), vozes: *Jesucristo* (IV) e *Cruz*, Eunsa, Pamplona 2006.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] É nossa Cabeça, porque é o Filho de Deus e porque se fez solidário connosco em tudo excepto no pecado (cf. *Hb* 4, 15).

[2] A infância de Jesus, a sua vida de trabalho, o seu baptismo no Jordão, a sua pregação..., tudo contribui para a Redenção dos homens. Referindo-se à vida de Cristo em Nazaré, dizia São Josemaria: «Esses anos ocultos do Senhor não são coisa sem significado, nem uma simples preparação dos anos que viriam depois, os da sua vida pública. Desde 1928 compreendi claramente que Deus deseja que os cristãos tomem exemplo de toda a vida do Senhor. Entendi especialmente a sua vida escondida, a sua vida de trabalho corrente no meio dos homens: o Senhor quer que muitas almas encontrem o seu caminho nos anos de vida calada e sem brilho», *Cristo que Passa*, 19.

[3] Cfr. *Col* 1, 19-22; 2, 13-15; *Rm* 8, 1-4; *Ef* 2, 14-18; *Hb* 9, 26.

[4] Os quatro poemas dedicados ao misterioso “Servo de Yahvé” constituem uma esplêndida profecia no Antigo Testamento da Paixão de Cristo (*Is* 42, 1-9; 49, 1-9; 50, 4-9; 52, 13-53, 12).

[5] Cfr. São Josemaria, *Caminho*, 508.

TEMA 11

Ressurreição, Ascensão e Segunda vinda de Jesus Cristo

A Ressurreição de Cristo é verdade fundamental da nossa fé, como diz São Paulo (cf. 1 Cor 15, 13-14). Com este facto, Deus inaugurou a vida do mundo futuro e pô-la à disposição dos homens.



1. Cristo foi sepultado e 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. A sua alma, pelo contrário, desceu aos infernos. A sepultura de Cristo atesta que morreu verdadeiramente. Deus dispôs que Cristo sofresse o estado de morte, quer dizer, de separação entre a alma e o corpo (cf. *Catecismo*, 624). Durante o tempo que Cristo permaneceu no sepulcro, quer a alma quer o corpo, separados entre si por causa da morte, continuaram unidos à sua Pessoa divina (cf. *Catecismo*, 626).

Porque continuava a pertencer à Pessoa divina, o corpo morto de Cristo não sofreu a corrupção do sepulcro (cf. *Catecismo*, 627; *Act* 13, 37). A alma de Cristo desceu aos infernos. «Os “infernos” (não confundir com o *inferno* da condenação), ou mansão dos mortos, designam o estado de todos aqueles que, justos ou maus, morreram antes de Cristo» (*Compêndio*, 125). Os justos encontravam-se num estado de felicidade (diz-se que repousavam no “seio de Abraão”) embora não gozassem ainda da visão de Deus. Dizendo que Jesus desceu aos infernos, entendemos a sua presença no “seio de Abraão” para abrir as portas do Céu aos justos que O tinham precedido. «Com a alma unida à sua Pessoa divina,

Jesus alcançou, nos infernos, os justos que esperavam o Redentor, para acederem finalmente à visão de Deus» (*Compêndio*, 125).

Com a descida aos infernos, Cristo mostrou o seu domínio sobre o demónio e sobre a morte, libertando as almas santas que estavam retidas para as levar à glória eterna. Deste modo, a Redenção – que devia abranger os homens de todos os tempos – aplicou-se aos que tinham precedido Cristo (cf. *Catecismo*, 634).

2. Sentido geral da glorificação de Cristo

A glorificação de Cristo consiste na sua Ressurreição e Exaltação nos céus, onde Cristo está sentado à direita do Pai. O sentido geral da glorificação de Cristo está na relação com a sua morte na Cruz. Como pela paixão e morte de Cristo, Deus eliminou o pecado e reconciliou o mundo consigo, de modo idêntico, pela ressurreição de Cristo, Deus inaugurou a vida do mundo futuro e pô-la à disposição dos homens.

Os benefícios da salvação não derivam apenas da Cruz mas também da Ressurreição de Cristo. Esses frutos aplicam-se aos homens pela mediação da Igreja e pelos sacramentos. Concretamente, pelo Baptismo recebemos o perdão dos pecados (do pecado original e dos pessoais) e o homem reveste-se, pela graça, com a nova vida do Ressuscitado.

3. A Ressurreição de Jesus Cristo

“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 de novo 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 dum corpo glorioso» (*Compêndio*, 129).

A Ressurreição do Senhor é o fundamento da nossa fé, posto que atesta de modo incontestável que Deus interveio na história humana para salvar os homens. É garantia da veracidade do que prega a Igreja sobre Deus, sobre a divindade de Cristo e a salvação dos homens. Pelo contrário, como diz São Paulo, «se Cristo não ressuscitou, é vã a nossa fé» (*1 Cor 15, 17*).

Os Apóstolos não puderam enganar-se ou inventar a Ressurreição. Em primeiro lugar, se o sepulcro de Cristo não tivesse estado vazio não teriam 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 a tinham podido aceitar, como sucedeu inicialmente com o apóstolo S. Tomé. Muito menos eles teriam podido dar a vida por uma mentira. Como diz São Paulo: «E se Cristo não ressuscitou (...) somos assim considerados falsas testemunhas de Deus, porque demos testemunho contra Deus dizendo que ressuscitou Cristo, a Quem não ressuscitou» (1 Cor 15, 14.15). E, quando as autoridades judaicas queriam silenciar a pregação do evangelho, São Pedro respondeu: «Deve-se obedecer antes a Deus do que aos homens. O Deus de nossos pais ressuscitou Jesus, a Quem vós matastes suspendendo-O num madeiro. (...) Nós somos testemunhas destas coisas» (Act 5, 29-30.32).

«Embora seja um acontecimento histórico, constatável e atestado através dos sinais e testemunhos, a Ressurreição, enquanto entrada da humanidade de Cristo na glória de Deus, transcende e supera a história, como mistério da fé» (Compêndio, 128). Por este motivo Jesus ressuscitado, embora possuindo uma verdadeira identidade físico-corpórea, não está submetido às leis físicas terrenas e sujeita-se a elas apenas enquanto o deseja: «Jesus ressuscitado é soberanamente livre de aparecer aos seus discípulos como Ele quer, onde Ele quer e sob aspectos diversos» (Compêndio, 129).

A Ressurreição de Cristo é um mistério de salvação. Mostra a bondade e o amor de Deus que recompensa a humilhação do seu Filho e emprega a sua onnipotência para encher os homens de vida. Jesus ressuscitado possui, na sua humanidade, a plenitude de vida divina para a comunicar aos homens. «O Ressuscitado, vencedor do pecado e da morte, é o princípio da nossa justificação e da nossa ressurreição: a partir de agora, Ele garante-nos a graça da adopção filial que é participação real da sua vida de Filho unigénito; depois, no final dos tempos, Ele ressuscitará o nosso corpo» (Compêndio, 131). Cristo é o primogénito entre os mortos e todos ressuscitaremos por Ele e n'Ele.

Da Ressurreição de Nosso Senhor, devemos retirar para nós:

a) Fé viva: «Aviva a tua fé. - Cristo não é uma figura que passou. Não é uma recordação que se perde na História. Vive! “*Jesus Christus heri et hodie: ipse et in saecula!*” – diz São Paulo – Jesus Cristo ontem e hoje e sempre!»[\[1\]](#);

b) Esperança: «Nunca desespere. Morto e corrompido estava Lázaro: “*iam foetet, quatruiduanus est enim*”: já fede, porque há quatro dias que está enterrado, diz Marta a

Jesus. Se ouvires a inspiração de Deus e a seguires (“*Lazare, veni foras!*”: Lázaro, vem para fora!), voltarás à Vida»[\[2\]](#);

c) Desejo de que a graça e a caridade nos transformem, levando-nos a viver vida sobrenatural, que é a vida de Cristo: procurando ser realmente santos (cf. *Cl* 3, 1 e seg.). Desejo de limpar os nossos pecados no sacramento da Penitência, que nos faz ressuscitar para a vida sobrenatural – se a tivéssemos perdido pelo pecado mortal – e recomeçar de novo: *nunc coepi* (*Sl* 76, 11).

4. A Exaltação gloriosa de Cristo: «Subiu aos céus e está sentado à direita de Deus Pai Todo-poderoso»

A Exaltação gloriosa de Cristo compreende a Ascensão, que sucedeu quarenta dias após a Ressurreição (cf. *Act* 1, 9-10), e a sua entronização gloriosa no Céu, para partilhar, também como homem, da glória e do poder do Pai e para ser Senhor e Rei da criação.

Quando confessamos no artigo do Credo que Cristo «está sentado à direita do Pai», referimo-nos com esta expressão à «glória e honra da divindade, em cujo seio Aquele que, antes de todos os séculos, existia como Filho de Deus, como Deus e consubstancial ao Pai, tomou assento corporalmente desde que encarnou e o seu corpo foi glorificado»[\[3\]](#).

Com a Ascensão termina a missão de Cristo, o seu envio entre nós em carne humana para fazer a salvação. Era necessário que, depois da Ressurreição, Cristo continuasse a sua presença entre nós, para manifestar a sua vida nova e completar a formação dos discípulos. Mas esta presença termina no dia da Ascensão. No entanto, embora Jesus volte ao céu para o Pai, fica entre nós de vários modos e, principalmente no modo sacramental, na Sagrada Eucaristia.

A Ascensão é sinal da nova situação de Jesus. Sobe ao trono do Pai para o partilhar, não só como Filho eterno de Deus, mas também enquanto verdadeiro homem, vencedor do pecado e da morte. A glória que tinha recebido fisicamente com a Ressurreição completa-se agora com a pública entronização nos céus como Soberano da criação, junto do Pai. Jesus recebe a homenagem e o louvor dos habitantes do céu.

Posto que Cristo veio ao mundo para nos redimir do pecado e nos conduzir á perfeita comunhão com Deus, a Ascensão de Jesus inaugura a entrada da humanidade no céu. Jesus é a Cabeça sobrenatural dos homens, como Adão o foi na ordem da natureza. Como a Cabeça está no céu, também nós, seus membros, temos a possibilidade real de o alcançar. Mais ainda, Ele foi para nos preparar um lugar na casa do Pai (cf. *Jo* 14, 3).

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*, 132).

Com efeito, dez dias depois da Ascensão ao céu, Jesus enviou o Espírito Santo aos discípulos conforme a sua promessa. Desde então, Jesus manda incessantemente aos homens o Espírito Santo, para lhes comunicar o poder vivificador que Ele possui e reuni-los por meio da sua Igreja para formar o único povo de Deus.

Depois da Ascensão do Senhor e da vinda do Espírito Santo no Pentecostes, a Santíssima Virgem Maria foi levada, em corpo e alma, aos céus, pois convinha que a Mãe de Deus, que tinha levado Deus no seu seio, não sofresse, à imitação de seu Filho, a corrupção do sepulcro^[4].

A Igreja celebra a festa da Assunção de Nossa Senhora, no dia 15 de Agosto. «A Assunção da Santíssima Virgem é uma singular participação na Ressurreição do seu Filho e uma antecipação da ressurreição dos outros cristãos» (*Catecismo*, 966).

A Exaltação gloriosa de Cristo:

a) Alenta-nos a viver com o olhar posto na glória do Céu: *quae sursum sunt, quaerite* (*Cl* 3, 1); recordando que não temos aqui cidade permanente (*Heb* 13, 14), e com o desejo de santificar as realidades humanas.

b) Impulsiona-nos a viver com fé, pois sabemo-nos acompanhados por Jesus Cristo, que nos conhece e ama e nos dá, sem cessar, a graça do seu Espírito. Com a força de Deus podemos realizar o trabalho apostólico que nos encomendou: levá-Lo a todas as almas (cf. *Mt* 28, 19) e pô-Lo no cume de todas as actividades humanas (cf. *Jo* 12, 32), para que o seu Reino seja uma realidade (cf. *1 Cor* 15, 25). Além disso, Ele acompanha-nos sempre com a sua presença no Sacrário.

5. A segunda vinda do Senhor: «Há-de vir julgar os vivos os mortos»

Cristo Senhor é Rei do universo, mas ainda não lhe estão submetidas todas as coisas deste mundo (cf. *Heb* 2, 7; *1 Cor* 15, 28). Concede tempo aos homens para provarem o seu amor e fidelidade. No entanto, no final dos tempos, terá lugar o seu triunfo definitivo e o Senhor aparecerá com “grande poder e majestade” (cf. *Lc* 21, 27).

Cristo não revelou o tempo nem o momento da sua segunda vinda (cf. *Act* 1, 7), mas anima-nos a estar sempre vigilantes e adverte-nos que, antes desta segunda vinda ou *parusia*, haverá um último ataque do diabo com grandes calamidades e outros sinais (cf. *Mt* 24, 20-30; *Catecismo*, 674-675).

O Senhor virá então como Supremo Juiz Misericordioso para julgar os vivos e os mortos: é o *juízo universal*, em que serão revelados os segredos dos corações, bem como a conduta de cada um com Deus e com o próximo. Este juízo sancionará a sentença que cada um recebeu a seguir à morte. Todo o homem será repleto de vida ou condenado para a eternidade, segundo as suas obras. Assim se consumará o Reino de Deus, pois «Deus será tudo em todos» (*1 Cor* 15, 28).

No juízo final, os santos receberão, publicamente, o prémio merecido pelo bem que fizeram. Deste modo se restabelecerá a justiça já que, nesta vida, muitas vezes os que fazem o mal são louvados e os que fazem o bem desprezados ou esquecidos.

«A mensagem do Juízo final é um apelo à conversão, enquanto Deus dá aos homens “o tempo favorável, o tempo da salvação” (*2 Cor* 6, 2). Ela inspira o santo temor de Deus, empenha na justiça do Reino de Deus e anuncia a “feliz esperança” (*Tt* 2,13) do regresso do Senhor, que virá “para ser glorificado nos seus santos, e admirado em todos os que tiverem acreditado” (*2 Ts* 1, 10)» (*Catecismo*, 1041).

ANTONIO DUCAY

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 638-679; 1038-1041.

Leituras recomendadas

- S. João Paulo II, *A Ressurreição de Jesus Cristo*, Catequese: 25-I-1989, 1-II-1989, 22-II-1989, 1-III-1989, 8-III-1989, 15-III-1989.

- S. João Paulo II, *A Ascensão de Jesus Cristo*, Catequese: 5-IV-1989, 12-IV-1989, 19-IV-89.

- São Josemaria, Homilia «A Ascensão do Senhor aos Céus», em *Cristo que Passa*, 117-126.

Notas

[1] São Josemaria, *Caminho*, 584.

[2] *Ibidem*, 719.

[3] São João Damasceno, *De Fide Orthodoxa*, 4, 2: PG 94, 1104; cf. *Catecismo*, 663.

[4] Cf. Pio XII, Const. *Munificentissimus Deus*, 15-VIII-50: DS 3903.

Creio no Espírito Santo. Creio na Santa Igreja Católica

O Espírito Santo une intimamente os fiéis com Cristo de modo que formam um só corpo, a Igreja, onde existe uma diversidade de membros e de funções.



1. Creio no Espírito Santo

1.1. A Terceira Pessoa da Santíssima Trindade

Na Sagrada Escritura, o Espírito Santo é chamado com diversos nomes: Dom, Senhor, Espírito de Deus, Espírito de Verdade e Paráclito, entre outros. Cada uma destas palavras indica-nos alguma coisa da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. É “Dom”, porque o Pai e o Filho no-lo envia gratuitamente: o Espírito veio habitar nos nossos corações (cf. *Gl* 4, 6); Ele veio para ficar sempre com os homens. Além disso, d’Ele procedem todas as graças e dons, dos quais o maior é a vida eterna, juntamente 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 que se atribuem apenas a Deus, porque é Deus com o Pai e o Filho. É “Espírito de Verdade” porque nos ensina de modo completo tudo o que Cristo nos revelou, e guia e mantém a Igreja na verdade (cf. *Jo* 15, 26; 16, 13-14). É o “outro” Paráclito (Consolador, Advogado) prometido por Cristo, que é o primeiro Paráclito (o texto grego fala de “outro” Paráclito e não de um paráclito “distinto” para assinalar a comunhão e continuidade entre Cristo e o Espírito).

No Símbolo Niceno-Constantinopolitano rezamos «*Et in Spiritum Sanctum, Dominum et vivificantem: qui ex Patre [Filioque] procedit. Qui cum Patre et Filio simul adoratur, et*

conglorificatur: qui locutus est per Prophetas». (Creio no Espírito Santo, Senhor que dá a vida, e 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 (ano 381) quiseram utilizar algumas das expressões bíblicas com que se nomeava o Espírito. Ao dizer que é “dador de vida” referiam-se ao dom da vida divina dado ao homem. Por ser Senhor e dador de vida, é Deus com o Pai e o Filho, e recebe, portanto, a mesma adoração que as outras duas Pessoas divinas. Finalmente, também quiseram assinalar a missão que o Espírito realiza entre os homens: falou pelos Profetas. Os Profetas são aqueles que falaram em nome de Deus, movidos pelo Espírito para mover à conversão do seu povo. A obra reveladora do Espírito nas profecias do Antigo Testamento encontra a sua plenitude no mistério de Jesus Cristo, a Palavra definitiva de Deus.

São numerosos os símbolos com que se representa o Espírito Santo: «a água viva, que brota do coração trespassado de Cristo e dessedenta os batizados; a unção com o óleo, que é sinal sacramental da Confirmação; o fogo, que transforma o que toca; a nuvem, obscura e luminosa, na qual se revela a glória divina; a imposição de mãos, mediante a qual é dado o Espírito; a pomba, que desce sobre Cristo e permanece sobre Ele no batismo» (*Compêndio*, 139).

1.2. A Missão do Espírito Santo

A Terceira Pessoa da Santíssima Trindade age juntamente com o Pai e Filho, desde o princípio até à consumação do desígnio da nossa salvação; mas nos “últimos tempos”, inaugurados com a Encarnação redentora do Filho, na qual que Ele é revelado e dado, reconhecido e acolhido como Pessoa (cf. *Catecismo*, 686). Por obra do Espírito, o Filho de Deus tomou carne nas entranhas puríssimas da Virgem Maria. O Espírito ungiu-o desde o início; por isso Jesus Cristo é o Messias desde o início da sua humanidade, quer dizer, desde a própria Encarnação (cf. *Lc* 1, 35). Jesus Cristo revela o Espírito no seu ensino, cumprindo a promessa feita aos antepassados (cf. *Lc* 4, 18s), e comunica-O à Igreja nascente, soprando sobre os Apóstolos depois da Ressurreição (cf. *Compêndio*, 143). No Pentecostes, o Espírito foi enviado para permanecer desde então na Igreja, Corpo místico de Cristo, vivificando-a e guiando-a com os seus dons e com a sua presença. Por isso, também se diz que a Igreja é Templo do Espírito Santo, e que o Espírito Santo é como que a alma da Igreja.

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 a anunciar e a difundir o mistério da comunhão trinitária» (*Compêndio*, 144). O Espírito faz entrar o mundo nos “últimos tempos”, no tempo da Igreja.

A animação da Igreja pelo Espírito Santo garante que se aprofunde, se conserve sempre vivo e sem perda tudo o que Cristo disse e ensinou nos dias que viveu na terra até à Ascensão[1]; além disso, pela celebração e administração dos sacramentos, o Espírito santifica a Igreja e os fiéis, fazendo com que ela continue sempre a levar as almas para Deus[2].

«Na Trindade indivisível, o Filho e o Espírito são distintos mas inseparáveis porque. De facto, desde o princípio até ao final dos tempos, quando o Pai envia o seu Filho, envia também o Seu Espírito que nos une a Cristo na fé, para, como filhos adoptivos, podermos chamar Deus “Pai” (*Rm* 8, 15). O Espírito é invisível, mas nós conhecemo-lo através da sua acção quando nos revela o Verbo e quando age na Igreja» (*Compêndio*, 137).

1.3. Como agem Cristo e o Espírito Santo na Igreja?

Por meio dos sacramentos, 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 actua concedendo graças especiais a alguns cristãos para o bem de toda a Igreja, e é o Mestre que recorda a todos os cristãos o que Cristo revelou (cf. *Jo* 14, 25s).

«O Espírito edifica, anima e santifica a Igreja; Espírito de Amor, Ele torna a dar aos baptizados a semelhança divina, perdida por causa do pecado, e fá-los viver em Cristo da própria Vida da Santíssima Trindade. Envia-os a testemunhar a Verdade de Cristo e organiza-os nas suas mútuas funções, para que todos dêem “o fruto do Espírito” (*Gl* 5, 22)» (*Compêndio*, 145).

2. Creio na Santa Igreja Católica

2.1. A revelação da Igreja

A Igreja é um mistério (cf., p. ex., *Rm* 16, 25-27), quer dizer, uma realidade em que entram em contacto e comunhão Deus e os homens. Igreja vem do grego *ekklesia*, que significa assembleia dos convocados. No Antigo Testamento foi utilizada para traduzir o

quahal Yahweh, ou assembleia reunida por Deus para O honrar com o culto devido. São exemplos disso a assembleia do Sinai, e a que se reuniu nos tempos do rei Josías a fim de louvar a Deus e voltar à pureza da Lei (reforma). No Novo Testamento há várias acepções, em continuidade com o Antigo, mas designa especialmente o povo que Deus convoca e reúne de todos os confins da terra, para constituir a assembleia daqueles que, pela fé e pelo Baptismo, se tornam filhos de Deus, membros de Cristo e templo do Espírito Santo (cf. *Catecismo*, 777; *Compêndio*, 147).

Na Sagrada Escritura, a Igreja recebe diversos nomes, cada um dos quais sublinha especialmente alguns aspectos do mistério da comunhão de Deus com os homens. “Povo de Deus” é um título que Israel recebeu. Quando se aplica à Igreja, novo Israel, quer dizer que Deus não quis salvar os homens isoladamente, mas constituindo-os num único povo reunido pela unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que O conhecesse na verdade e O servisse santamente[3]. Também significa que ela foi eleita por Deus, que é uma comunidade visível que está a caminho – entre as nações – da sua pátria definitiva. Nesse povo, todos têm a comum dignidade dos filhos de Deus, uma missão comum, ser sal da terra e um fim comum, que é o Reino de Deus. Todos participam das três funções de Cristo, real, profética e sacerdotal (cf. *Catecismo*, 782-786).

Quando dizemos que a Igreja é o “corpo de Cristo” queremos sublinhar que, através do envio do Espírito Santo, Cristo une intimamente consigo os fiéis, sobretudo na Eucaristia, incorpora-os à sua Pessoa pelo Espírito Santo, mantendo-se e crescendo unidos entre si na caridade, formando um só corpo na diversidade dos membros e funções. Também se indica que a saúde ou a doença de um membro se repercute em todo o corpo (cf. *1 Cor* 12, 1-24), e que os fiéis, como membros de Cristo, são seus instrumentos para agir no mundo (cf. *Catecismo*, 787-795). A Igreja é também chamada “Esposa de Cristo” (cf. *Ef* 5, 26 seg.), o que acentua, na união que a Igreja tem com Cristo, a distinção de ambos os sujeitos. Também assinala que a Aliança de Deus com os homens é definitiva, porque Deus é fiel às suas promessas, e que a Igreja também corresponde fielmente, sendo Mãe fecunda de todos os filhos de Deus.

A Igreja é também “templo do Espírito Santo”, porque Ele vive no corpo da Igreja, edifica-a na caridade com a Palavra de Deus, com os sacramentos, com as virtudes e os carismas[4]. Como Cristo foi o verdadeiro templo do Espírito Santo (cf. *Jo* 2, 19-22), esta imagem assinala também que cada cristão é Igreja e templo do Espírito Santo. Os carismas são dons que o Espírito concede a cada pessoa para o bem dos homens, para as necessidades

do mundo e particularmente para a edificação da Igreja. Corresponde aos pastores discernir e avaliar os carismas (cf. *1 Ts* 5, 20-22; *Compêndio*, 160).

«A Igreja encontra sua origem e a sua realização plena no eterno desígnio de Deus. Foi preparada na Antiga Aliança com a eleição de Israel, sinal da reunião futura de todas as nações. Fundada pelas palavras e as acções de Jesus Cristo, foi realizada, sobretudo, mediante a sua Morte redentora e a sua Ressurreição. Foi depois, manifestada como mistério de salvação mediante a efusão do Espírito Santo no Pentecostes. Terá a sua realização plena no final dos tempos, como assembleia celeste de todos os redimidos» (*Compêndio*, 149; cf. *Catecismo*, 778).

Quando Deus revela o seu desígnio de salvação, que é permanente, manifesta também como o deseja realizar. Esse desígnio não o levou a cabo com um único acto, mas primeiro foi preparando a humanidade para acolher a Salvação; só mais tarde se revelou plenamente em Cristo. Esse oferecimento de Salvação, na comunhão divina e na unidade da humanidade, foi definitivamente outorgado aos homens através do dom do Espírito Santo, que foi derramado nos corações dos crentes pondo-nos em contacto pessoal e permanente com Cristo. Ao ser filhos de Deus em Cristo, reconhecemo-nos irmãos dos outros filhos de Deus. Não há uma fraternidade, ou unidade do género humano, que não se baseie na comum filiação divina que nos foi oferecida pelo Pai em Cristo; não há uma fraternidade sem um Pai comum, a quem chegamos pelo Espírito Santo.

Não foram os homens que fundaram a Igreja; nem sequer é uma resposta humana nobre a uma experiência de salvação realizada por Deus em Cristo. Nos mistérios da vida de Cristo, o ungido pelo Espírito, cumpriram-se as promessas anunciadas na Lei e nos profetas. Também se pode dizer que a fundação da Igreja coincide com a vida de Jesus Cristo; a Igreja vai tomando forma em relação à missão de Cristo entre os homens, e para os homens. Não há um momento em que Cristo tenha fundado a Igreja, mas fundou-a em toda a sua vida: desde a Encarnação até à Morte, Ressurreição, Ascensão e com o envio do Paráclito. Ao longo da vida, Cristo – em quem habitava o Espírito – foi manifestando como devia ser a sua Igreja, dispondo primeiro umas coisas e depois outras. Depois da Ascensão, o Espírito foi enviado à Igreja e nela permanece unindo-a à missão de Cristo, recordando-lhe o que o Senhor revelou, e guiando-a ao longo da história até à sua plenitude. Ele é a causa da presença de Cristo na Igreja pelos sacramentos e pela Palavra, e adorna-a continuamente com diversos dons hierárquicos e carismáticos[5]. Pela sua presença cumpre-se a promessa do Senhor de estar sempre com os seus até ao fim dos tempos (cf. *Mt* 28, 20).

O Concílio Vaticano II retomou uma antiga expressão para designar a Igreja: “comunhão”. Com isso indica-se que a Igreja é a expansão da comunhão íntima da Santíssima Trindade aos homens; e que nesta terra ela é já comunhão com a Trindade divina, embora não se tenha consumado ainda na sua plenitude. Além de comunhão, a Igreja é sinal e instrumento dessa comunhão para todos os homens. Por ela participamos na vida íntima de Deus e pertencemos à família de Deus como filhos no Filho pelo Espírito[6]. Isto realiza-se de forma específica nos sacramentos, principalmente na Eucaristia, também chamada muitas vezes *comunhão* (cf. *1 Cor* 10, 16). Por último, chama-se também comunhão porque a Igreja configura e determina o espaço da oração cristã (cf. *Catecismo*, 2655, 2672, 2790).

2.2. A missão da Igreja

A Igreja tem que anunciar e instaurar o Reino de Deus, inaugurado por Cristo, entre todos os povos. Na terra é o germen e início deste Reino. Depois da sua Ressurreição, o Senhor enviou os Apóstolos a pregar o Evangelho, a baptizar e a ensinar a cumprir o que Ele tinha mandado (cf. *Mt* 28, 18ss). O Senhor entregou 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. *Act* 8, 4; 11, 19), que muitas vezes chegaram ao sacrifício da própria vida para a cumprir. 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» (*1 Tm* 2, 4).

Nesse envio missionário estão contidas as três funções da Igreja na terra: o *munus profeticum* (anunciar a boa notícia da salvação em Cristo), o *munus sacerdotale* (tornar efectivamente presente e transmitir a vida de Cristo que salva pelos sacramentos) e o *munus regale* (ajudar os cristãos a cumprir a missão e a crescer em santidade). Embora todos os fiéis partilhem a mesma missão, nem todos desempenham o mesmo papel. Alguns deles foram eleitos pelo Senhor para exercer determinadas funções, como os Apóstolos e os seus sucessores, que são conformados com Cristo, cabeça da Igreja, de uma forma específica, diferente dos outros, pelo sacramento da Ordem.

Porque a Igreja recebeu de Deus uma missão salvífica na terra para os homens, e foi disposta por Deus para a realizar, diz-se que a Igreja é o sacramento universal de Salvação, pois tem como fim a glória de Deus e a salvação dos homens (cf. *Catecismo*, 775). É

sacramento universal de salvação porque é sinal e instrumento da reconciliação e da comunhão da humanidade com Deus, e da unidade de todo o género humano[7]. Também se diz que a Igreja é um mistério porque na sua realidade visível se faz presente e actua uma realidade espiritual e divina que só se percebe mediante a fé.

A afirmação «fora da Igreja não há salvação» significa que toda a salvação vem de Cristo Cabeça por meio da Igreja, que é o seu Corpo. Portanto não poderiam ser salvos os que, conhecendo a Igreja como fundada por Cristo e necessária à salvação dos homens, nela não entrassem e nela não perseverassem. Ao mesmo tempo, graças a Cristo e à sua Igreja, podem conseguir a salvação eterna todos os que, sem culpa própria, ignoram o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, mas procuram sinceramente Deus e, sob o influxo da graça, se esforçam por cumprir a sua vontade, conhecida através do que a consciência lhes dita. Tudo quanto de bom e de verdadeiro existe nas outras religiões vem de Deus, pode preparar para acolher o Evangelho e mover em direcção à unidade da humanidade na Igreja de Cristo (cf. *Compêndio*, 170 e seg.).

2.3. As propriedades da Igreja: una, santa, católica, apostólica

Chamamos propriedades aos elementos que caracterizam a Igreja. Encontramo-los em muitos dos Símbolos da fé desde épocas muito remotas da Igreja. Todas as propriedades são um dom de Deus que implica uma tarefa a cumprir por parte dos cristãos.

A Igreja é *Una* porque a sua origem e modelo é a Santíssima Trindade; porque Cristo – seu fundador – restabelece a unidade de todos num só corpo; porque o Espírito Santo une os fiéis à Cabeça, que é Cristo. Esta unidade manifesta-se em que os fiéis professam uma mesma fé, celebram uns mesmos sacramentos, estão unidos numa mesma hierarquia, têm uma esperança comum e a mesma caridade. A Igreja subsiste como sociedade constituída e organizada no mundo na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele[8]. Só nela se pode obter a plenitude dos meios de salvação, posto que o Senhor confiou os bens da Nova Aliança ao Colégio apostólico, cuja cabeça é Pedro. Nas igrejas e comunidades cristãs não católicas há muitos bens de santificação e de verdade que procedem de Cristo e impulsionam a unidade católica; o Espírito Santo serve-se delas como meios de salvação, cuja força vem da plenitude da graça e da verdade que Cristo confiou à Igreja Católica (cf. *Catecismo*, 819). Os membros dessas igrejas e comunidades incorporam-se a Cristo no Baptismo e, por isso, reconhecemo-los como irmãos. Pode-se

crescer na unidade: aproximando-nos mais a Cristo e ajudando os outros cristãos a estar mais perto d'Ele; fomentando a unidade no essencial, a liberdade no acidental e a caridade em tudo[9]; tornando mais habitável a casa de Deus aos outros; crescendo na veneração e respeito pelo Papa e pela Hierarquia, ajudando-os e seguindo os seus ensinamentos.

O movimento ecuménico é uma tarefa eclesial pela qual se procura restaurar a unidade entre os cristãos na única Igreja fundada por Cristo. É um desejo do Senhor (cf. *Jo* 17, 21). Realiza-se com a oração, com a conversão do coração, o recíproco conhecimento fraterno e o diálogo teológico.

A Igreja é Santa porque Deus é o seu autor, porque Cristo se entregou por ela para a santificar e a fazer santificante, porque o Espírito Santo a vivifica com a caridade. Por ter a plenitude dos meios salvíficos, a santidade é a vocação de cada um dos seus membros e o fim de toda a sua actividade. É santa porque dá constantemente frutos de santidade na terra, porque a sua santidade é fonte de santificação dos seus filhos – embora nesta terra se reconheçam todos pecadores e necessitados de conversão e purificação. A Igreja é também santa devido à santidade alcançada pelos seus membros que já estão no Céu, de modo eminente a santíssima Virgem Maria, que são seus modelos e intercessores (cf. *Catecismo*, 823-829). A Igreja pode ser mais santa, através da tarefa de santidade realizada pelos seus fiéis: a conversão pessoal, a luta ascética por se parecerem mais a Cristo, a reforma que ajuda a cumprir melhor a missão e a fugir da rotina, a purificação da memória que remove os falsos preconceitos sobre os outros, e o cumprimento concreto da vontade de Deus na caridade.

A Igreja é *Católica* – quer dizer, universal – porque nela está Cristo, porque conserva e administra todos os meios de salvação dados por Cristo, porque a sua missão abarca todo o género humano, porque recebeu e transmite na sua integridade todo o tesouro da Salvação e porque tem a capacidade de se inculturar, elevando e melhorando qualquer cultura. A catolicidade cresce extensiva e intensivamente através de um maior desenvolvimento da missão da Igreja. Toda a igreja particular, ou seja, toda a porção do povo de Deus que está em comunhão na fé, nos sacramentos, com o seu bispo – através da sucessão apostólica – formada à imagem da Igreja universal e em comunhão com toda a Igreja (que a precede ontológica e cronologicamente), é católica.

Como a sua missão abarca toda a humanidade, todos os homens, pertencem ou estão ordenados, de diferentes modos, à unidade católica do Povo de Deus. Estão plenamente incorporados na Igreja católica aqueles que, tendo o Espírito de Cristo, se encontram unidos

a ela pelos vínculos da profissão de fé, dos sacramentos, do governo eclesiástico e da comunhão. Os batizados que não perseverem na caridade, embora incorporados na Igreja, pertencem-lhe com o corpo mas não com o coração. Os batizados que não se encontram plenamente nesta unidade católica estão numa certa comunhão, ainda que imperfeita, com a Igreja Católica (cf. *Compêndio*, 168).

A Igreja é *Apostólica* porque Cristo a edificou sobre os Apóstolos, testemunhas escolhidas da sua Ressurreição e fundamento da sua Igreja; porque com a assistência do Espírito Santo, ensina, guarda e transmite fielmente o depósito da fé recebido dos Apóstolos. Também é apostólica pela sua estrutura, enquanto é instruída, santificada e governada, até ao regresso de Cristo, pelos Apóstolos e seus sucessores, os bispos, em comunhão com o sucessor de Pedro. A sucessão apostólica é a transmissão, mediante o sacramento da Ordem, da missão e potestade dos Apóstolos aos seus sucessores. Graças a esta transmissão, a Igreja mantém-se em comunhão de fé e de vida com a sua origem, enquanto ao longo dos séculos ordena a sua missão apostólica à difusão do Reino de Cristo sobre a terra. Todos os membros da Igreja participam, segundo as distintas funções, da missão recebida pelos Apóstolos de levar o Evangelho ao mundo inteiro. A vocação cristã é, pela sua própria natureza, vocação ao apostolado (cf. *Catecismo*, 863).

MIGUEL DE SALIS AMARAL

Bibliografía básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 683-688; 731-741.
- *Compêndio do Catecismo de la Igreja Católica*, 136-146.
- S. João Paulo II, Enc. *Dominum et vivificantem*, 18-V-1986, 3-26.
- S. João Paulo II, *Catequese sobre o Espírito Santo*, VIII-XII.1989.
- São Josemaria, Homilia «O Grande Desconhecido», em *Cristo que Passa*, 127-138.

Leituras recomendadas

- *Catecismo da Igreja Católica*, 748-945.
- *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, 147-193.
- São Josemaria, Homilia «Lealdade à Igreja», em *Amar a Igreja*, Rei dos Livros, Lisboa 1986.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 8.

[2] «A vinda solene do Espírito no dia de Pentecostes não foi um acontecimento isolado. Quase não há uma página dos Actos dos Apóstolos em que se não fale d'Ele e da acção pela qual 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 recordação do passado, 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 Igreja de hoje e da Igreja de todos os tempos» (São Josemaria, *Cristo que Passa*, 127 e seg.).

[3] Cf. Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 4 e 9; São Cipriano, *De Orat Dom*, 23 (CSEL 3, 285).

[4] «Quando invocares, pois, Deus Pai, recorda-te de que foi o Espírito quem, ao mover a tua alma, te deu essa oração. Se não existisse o Espírito Santo, não haveria na Igreja qualquer palavra de sabedoria ou de ciência, porque está escrito: é dada pelo Espírito a palavra de sabedoria (*I Cor XII, 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» (São João Crisóstomo, *Sermones panegyrici in solemnitates D. N. Iesu Christi*, hom. 1, *De Sancta Pentecostes*, n. 3-4, PG 50, 457).

[5] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 4 y 12.

[6] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 22.

[7] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 1.

[8] Cfr. *Ibidem*, 8.

[9] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et spes*, 92.

TEMA 13

Creio na comunhão dos santos e no perdão dos pecados

*A Igreja é *communio sanctorum*: comunidade de todos os que receberam a graça regeneradora do Espírito pela qual são filhos de Deus e irmãos de Jesus Cristo.*



1. A comunhão dos Santos

A Igreja é *communio sanctorum*, comunhão dos santos, ou seja, comunidade de todos os que receberam a graça regeneradora do Espírito, pela qual são filhos de Deus, unidos a Cristo e chamados santos. Uns caminham ainda nesta terra, outros morreram e purificam-se também com a ajuda das nossas preces. Outros gozam já da visão de Deus e intercedem por nós. A comunhão dos santos também significa que todos os cristãos têm em comum os dons santos, em cujo centro está a Eucaristia, todos os outros sacramentos que a ela se ordenam e todos os outros dons e carismas (cf. *Catecismo*, 950).

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; impulsionam-nos com a sua intercessão diante do Trono de Deus, e aguardam que a plenitude da comunhão dos santos se realize 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, a fidelidade de cada batizado tem grande importância para a realização da missão da Igreja, para a purificação de muitas almas e para a conversão de outras [\[1\]](#).

A comunhão dos santos está organicamente estruturada na terra, porque Cristo e o Espírito a fizeram, e fazem, sacramento da Salvação, quer dizer, meio e sinal pelo qual Deus oferece a Salvação à humanidade. No seu caminhar terreno, a Igreja também se estrutura externamente na comunhão das Igrejas particulares, formadas à imagem da Igreja universal e presididas, cada uma pelo seu próprio bispo; nessas igrejas particulares dá-se uma comunhão peculiar entre os fiéis, com os seus padroeiros, os seus fundadores e os seus santos principais. De modo idêntico se dá esta comunhão noutras realidades eclesiais.

Também estamos em certa comunhão de orações e outros benefícios espirituais com os cristãos que não pertencem à Igreja Católica, há inclusive certa união no Espírito Santo[2].

1.1. A Igreja é comunhão e sociedade. Os fiéis: hierarquia, leigos e vida consagrada.

A Igreja na terra é, simultaneamente, comunhão e sociedade estruturada pelo Espírito Santo através da Palavra de Deus, dos sacramentos e dos carismas. Portanto, a sua estrutura não se pode separar da sua realidade de comunhão, não se pode sobrepor a ela nem pode entender-se como um modo de se auto-manter e auto-dirigir, depois de um primeiro período de fervor “carismático”. Os próprios sacramentos que fazem a Igreja são os que a estruturam para que, na terra, seja o sacramento universal de salvação. Concretamente, pelos sacramentos do Baptismo, Confirmação e Ordem, os fiéis participam – de formas diferentes – da missão sacerdotal de Cristo e, portanto, do seu sacerdócio[3]. Da acção do Espírito Santo nos sacramentos, e através dos carismas, provêm as três grandes posições históricas que se encontram na Igreja: os fiéis leigos, os ministros sagrados (que receberam o sacramento da Ordem e formam a hierarquia da Igreja) e os religiosos (cf. *Compêndio*, 178). Todos eles têm em comum a condição de fiéis, isto é, ao serem «incorporados em Cristo pelo Baptismo, 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» (*Compêndio*, 177).

Cristo instituiu a hierarquia eclesiástica com a missão de fazer presente Cristo a todos os fiéis por meio dos sacramentos e através da *pregação da Palavra de Deus* com autoridade, em virtude do mandato d’Ele recebido. Os membros da hierarquia receberam também a missão de guiar o Povo de Deus (cf. *Mt* 28, 18-20). A hierarquia é formada pelos ministros sagrados, bispos, presbíteros e diáconos. O ministério da Igreja tem uma dimensão colegial,

quer dizer, 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 a cabeça, que é o Papa, tornando-se participante, com ele e os outros bispos, da solicitude pela Igreja universal. Além disso, se lhe foi confiada uma igreja particular, governa-a em nome de Cristo com a autoridade que recebeu, com potestade ordinária, própria e imediata, em comunhão com toda a Igreja e sob o poder do Santo Padre. O ministério episcopal também tem um carácter pessoal, porque cada um é responsável diante de Cristo, que o chamou pessoalmente e lhe conferiu a missão ao receber o sacramento da Ordem em plenitude.

O Papa é o Bispo de Roma e sucessor de São Pedro; é o perpétuo e visível princípio e fundamento da unidade da Igreja. É o Vigário de Cristo, cabeça do colégio dos bispos e pastor de toda a Igreja, sobre a qual tem, por instituição divina, a potestade plena, suprema, imediata e universal. O colégio dos bispos, em comunhão com o Papa, e nunca sem ele, exerce também a potestade suprema e plena sobre a Igreja. Os bispos receberam a missão de *ensinar* como testemunhas autênticas 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 (cf. *Compêndio*, 184, 186 e seg.).

O Senhor prometeu que a sua Igreja permanecerá sempre na fé (cf. *Mt* 16, 19) e garante-a com a Sua presença em virtude do Espírito Santo. Esta propriedade é possuída pela Igreja na sua totalidade (não em cada membro). Por isso, os fiéis, no seu conjunto, não se enganam ao aderir indefectivelmente à fé, guiados pelo magistério vivo da Igreja, sob a acção do Espírito Santo que guia uns e outros. A assistência do Espírito Santo a toda a Igreja para que não se equivoque ao crer dá-se também ao magistério para que ensine fiel e autenticamente a Palavra de Deus. Nalguns casos específicos, essa assistência do Espírito garante que as intervenções do magistério não contêm erro; por isso, se costuma dizer que em tais 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, reunido sobretudo num Concílio Ecuménico, proclamam com um acto definitivo uma doutrina respeitante à fé ou à moral; e também quando o Papa e os bispos, no seu Magistério ordinário, concordam em propor uma doutrina como definitiva. A tais ensinamentos cada fiel deve aderir com o obséquio da fé» (*Compêndio*, 185).

Os leigos são aqueles fiéis cuja missão é procurar o Reino de Deus, iluminando e ordenando as realidades temporais segundo Deus. Respondem assim à chamada à santidade e ao apostolado, que se dirige a todos os batizados[4]. Como participam do sacerdócio de Cristo, os leigos associam-se, também, à sua missão santificadora, profética e real (cf. *Compêndio*, 189-191). Participam na missão sacerdotal de Cristo, quando oferecem como sacrifício espiritual, sobretudo na Eucaristia, a própria vida com todas as suas obras. Participam na missão profética, quando acolhem na fé a Palavra de Cristo e a anunciam ao mundo com o testemunho da vida e da palavra. Participam na missão real, porque recebem d'Ele o poder de vencer o pecado em si mesmos e no mundo, por meio da abnegação e da santidade da própria vida, e impregnam de valores morais as actividades temporais do homem e das instituições da sociedade.

Dos fiéis leigos e da hierarquia provêm fiéis que se consagram de modo especial a Deus pela profissão dos conselhos evangélicos, castidade (no celibato ou virgindade), pobreza e obediência. A vida consagrada é um estado de vida, reconhecido pela Igreja, que participa na sua missão mediante uma plena entrega a Cristo e aos irmãos, testemunhando a esperança do Reino celeste (cf. *Compêndio*, 192 e seg.)[5].

2. Creio no perdão dos pecados

Cristo tinha o poder de perdoar os pecados (cf. *Mc* 2, 6-12). Deu-o aos seus discípulos, quando lhes entregou o Espírito Santo, lhes deu «o poder das chaves» e os enviou a baptizar e a perdoar os pecados a todos: «Recebei o Espírito Santo, a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados, a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos» (*Jo* 20, 22-23). São Pedro conclui o seu primeiro discurso depois do Pentecostes animando os judeus à penitência, «e que cada um seja baptizado em nome de Jesus Cristo, para a remissão dos vossos pecados; e recebereis o dom do Espírito Santo» (*Act* 2, 38).

A Igreja conhece dois modos de perdoar os pecados. O Baptismo é o primeiro e principal sacramento pelo qual se nos perdoam os pecados. Para os pecados cometidos depois do Baptismo, Cristo instituiu o sacramento da Penitência, em que o baptizado se reconcilia com Deus e com a Igreja.

Quando se perdoam os pecados, é Cristo e o Espírito que actuam na e através da Igreja. Não há nenhuma falta que a Igreja não possa perdoar, porque Deus pode perdoar sempre e sempre o quis fazer se o homem se converte e pede perdão (cf. *Catecismo*, 982). A Igreja é

instrumento de santidade e santificação, actua para que todos estejamos mais perto de Cristo. O cristão, com a sua luta por viver santamente e com a sua palavra, pode fazer com que os outros estejam mais perto de Cristo e se convertam.

MIGUEL DE SALIS AMARAL

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 976-987.
- *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica*, 200-201.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] «Não te esqueças: muitas coisas grandes dependem de que tu e eu nos portemos como Deus quer» (São Josemaria, *Caminho*, 755).

[2] Cfr. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 15.

[3] Cfr. *Ibidem*, 10.

[4] Cfr. *Ibidem*, 31.

[5] «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.» (São Josemaria, *Cristo que Passa*, 105).

História da Igreja

A Igreja continua e desenvolve na História a missão de Cristo, impulsionada pelo Espírito Santo. Na história da Igreja dá-se um entrosamento entre o divino e o humano.



1. A Igreja na história

A Igreja continua a manter a presença de Cristo na história humana; obedece ao mandato apostólico pronunciado por Jesus antes de subir ao Céu: «Ide e ensinai todas as gentes, baptizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-as a cumprir todas as coisas que vos mandei. Eu estarei convosco todos os dias até ao fim do mundo» (Mt 28,19-20). Na história da Igreja verifica-se, portanto, um entrecruzar entre o divino e o humano, por vezes, dificilmente diferenciável.

Com efeito, lançando um olhar à história da Igreja, há aspectos que surpreendem o observador, inclusive o não crente:

a) a unidade no tempo e no espaço (catolicidade): a Igreja Católica, ao longo de dois milénios, permaneceu a mesma entidade, com a mesma doutrina e os mesmos elementos fundamentais: unidade de fé, de sacramentos, de hierarquia (pela sucessão apostólica); além disso, em todas as gerações reuniu homens e mulheres dos povos e culturas mais diversos e de zonas geográficas de todos os cantos da terra;

b) a acção missionária: a Igreja aproveitou todos os acontecimentos e fenómenos históricos, em todo o tempo e lugar, para pregar o Evangelho, também nas situações mais adversas;

c) a capacidade, em cada geração, de produzir frutos de santidade em pessoas de todos os povos e condições;

d) um forte poder de recuperação perante crises, às vezes muito graves.

2. A Antiguidade Cristã (até 476, ano da queda do Império Romano do Ocidente)

A partir do séc. I, o cristianismo iniciou a sua expansão, sob a orientação de São Pedro e dos apóstolos e, depois, dos seus sucessores. Assiste-se, portanto, a um progressivo aumento dos seguidores de Cristo, sobretudo no interior do Império Romano; nos primeiros tempos do séc. IV constituíam, aproximadamente, 15% da população do Império, e estavam concentrados nas cidades e na parte oriental do império romano. A nova religião difundiu-se, de todos os modos, também para além dessas fronteiras: na Arménia, Arábia, Etiópia, Pérsia, Índia.

O poder político romano viu no cristianismo um perigo, pelo facto de reclamar um âmbito de liberdade na consciência das pessoas a respeito da autoridade estatal; os seguidores de Cristo tiveram que suportar numerosas perseguições, que conduziram muitos ao martírio; a última e a mais cruel, teve lugar no início do séc. IV devida aos imperadores Diocleciano e Galério.

No ano 313 o imperador Constantino I, favorável à nova religião, concedeu aos cristãos a liberdade de professarem a fé, e iniciou uma política muito benévola para com eles. Com o imperador Teodósio I (379-395) o cristianismo converteu-se na religião oficial do Império Romano. Entretanto, nos finais do séc. IV, os cristãos eram já a maioria da população do império romano.

No séc. IV, a Igreja teve que enfrentar uma forte crise interna: a questão ariana. Ário, presbítero de Alexandria, no Egipto, defendia teorias heterodoxas, pelas quais negava a divindade do Filho, que seria, assim, a primeira das criaturas, embora superior às outras. A divindade do Espírito Santo era também negada pelos arianos. A crise doutrinal, com que se encruzilharam frequentemente intervenções políticas dos imperadores, perturbou a Igreja durante mais de 60 anos; foi resolvida graças aos dois primeiros concílios ecuménicos, o primeiro de Niceia (325) e o primeiro de Constantinopla (381), em que se condenou o

arianismo, se proclamou solenemente a divindade do Filho (*consubstantialis Patri*, em grego *homoousios*) e do Espírito Santo, e se compôs o Símbolo Niceno-Constantinopolitano (o Credo). O arianismo sobreviveu até ao séc. VII, porque os missionários arianos conseguiram converter à sua crença muitos povos germânicos, que só pouco a pouco passaram ao catolicismo.

No séc. V houve, pelo contrário, duas heresias cristológicas, que tiveram o efeito positivo de obrigar a Igreja a aprofundar no dogma, para o formular de modo mais preciso. A primeira heresia é o nestorianismo, doutrina que, na prática, afirma a existência em Cristo de duas pessoas, além de duas naturezas. Foi condenada pelo Concílio de Éfeso (431), que reafirmou a unicidade da pessoa de Cristo. Dos nestorianos derivam as Igrejas siro-orientais e malabares, ainda separadas de Roma. A outra heresia foi o monofisismo, que defendia, na prática, a existência em Cristo de uma só natureza, a divina; o Concílio de Calcedónia (451) condenou o monofisismo e afirmou que em Cristo há duas naturezas, a divina e a humana, unidas na pessoa do Verbo, sem confusão nem mutação (contra o nestorianismo), sem divisão nem separação (contra o monofisismo); são os quatro advérbios de Calcedónia: *inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*. Dos monofisitas derivam as Igrejas coptas, siro-ocidentais, arménias e da Etiópia, separadas da Igreja Católica.

Nos primeiros séculos da história do cristianismo assiste-se a um grande florescimento da literatura cristã, homilética, teológica e espiritual: são as obras dos Padres da Igreja, de grande importância na reconstrução da Tradição; os mais relevantes foram Santo Ireneu de Leão, Santo Hilário de Poitiers, Santo Ambrósio de Milão, São Jerónimo e Santo Agostinho, no Ocidente; Santo Atanásio, São Basílio, São Gregório Nacianceno, São Gregório de Nissa, São João Crisóstomo, São Cirilo de Alexandria e São Cirilo de Jerusalém, no Oriente.

3. A Idade Média (até 1492, ano da chegada de Cristóvão Colombo à América)

Em 476 caiu o Império Romano do Ocidente, que foi invadido por uma série de povos germânicos, alguns deles arianos, outros pagãos. O trabalho da Igreja nos séculos seguintes foi o de evangelizar e contribuir para civilizar estes povos, e mais adiante os povos eslavos, escandinavos e magiares. A alta Idade Média (até ao ano 1000) foi, sem dúvida, um período difícil para o continente europeu, pela situação de violência política e social, empobrecimento cultural e regressão económica, devidos às contínuas invasões (que

duraram até ao séc. X). A Igreja com a sua acção conseguiu, pouco a pouco, conduzir estes jovens povos para uma nova civilização, que alcançará o seu esplendor nos séculos XII-XIV.

No séc. VI nasceu o monaquismo beneditino, que garantiu o aparecimento de ilhas de paz, tranquilidade, cultura e prosperidade, à volta dos mosteiros. No séc. VII foi de grande importância a acção missionária, em todo o continente, dos monges irlandeses e escoceses; no séc. VIII a dos beneditinos ingleses. Neste último século terminou a etapa da Patrística, com os últimos dois Padres da Igreja, São João Damasceno, no oriente, São Beda o Venerável, no ocidente.

Nos séculos VII-VIII, nasceu a religião islâmica na Arábia; após a morte de Maomé os árabes lançaram-se numa série de guerras de conquista que os conduziram à constituição de um vastíssimo império; entre outros, subjugaron os povos cristãos da África do Norte e da Península Ibérica e separaram o mundo bizantino do latino-germânico. Um período, de aproximadamente 300 anos, que constituiu um flagelo para os povos da Europa mediterrânica, por causa das incursões, emboscadas, saques e deportações realizados de modo, praticamente, sistemático e contínuo.

Nos finais do séc. VIII, institucionalizou-se o poder temporal do papado (Estados Pontifícios), que já existia de facto desde finais do séc. VI; tinha surgido para suprir o vazio de poder criado na Itália central pelo desinteresse do poder imperial bizantino, nominalmente soberano na região, mas incapaz de prover à administração e defesa da população. Com o tempo, os Papas verificaram que um limitado poder temporal era uma eficaz garantia de independência em relação aos diversos poderes políticos (imperadores, reis, senhores feudais).

Na noite de Natal do ano 800 restaurou-se o império no Ocidente (Sacro-Império Romano): o Papa coroou Carlos Magno na basílica de São Pedro; nasceu, assim, um estado católico com aspirações universais, caracterizado por uma forte sacralização do poder político, e um complexo entrecruzar de política com religião, que durará até 1806.

No séc. X o papado sofreu uma grave crise por causa das interferências das famílias nobres da Itália central na eleição do Papa (Século de Ferro); e mais em geral, devido aos reis e senhores feudais se terem assenhoreado da nomeação de muitos cargos eclesiásticos. A reacção papal a tão pouco edificante situação ocorreu no séc. XI, através da reforma gregoriana e a chamada “questão das investiduras”, em que a hierarquia eclesiástica conseguiu recuperar amplos espaços de liberdade em relação ao poder político.

No ano 1054, o patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulário, fez a separação definitiva dos gregos da Igreja Católica (Cisma do Oriente); foi o último episódio de uma história de fracturas e disputas iniciada já no séc. V, e devida, em boa medida, às graves interferências dos imperadores romanos do oriente na vida da Igreja (césaro-papismo). Este cisma afectou todos os povos dependentes do patriarcado, e afecta ainda agora búlgaros, romenos, ucranianos, russos e sérvios.

No início do séc. XI, as repúblicas marítimas italianas tinham arrebatado o controlo do Mediterrâneo aos muçulmanos, pondo um limite às agressões islâmicas; no final do século, o crescimento do poder militar dos países cristãos teve como expressão o fenómeno das cruzadas à Terra Santa (1096-1291), expedições bélicas de carácter religioso cujo fim era a conquista ou defesa de Jerusalém.

Nos séculos XIII e XIV assiste-se ao apogeu da civilização medieval, com grandes realizações teológicas e filosóficas (a Alta Escolástica: Santo Alberto Magno, São Tomás de Aquino, São Boaventura, o Beato Duns Scoto), literárias e artísticas. No que se refere à vida religiosa é de grande importância a aparição, no início do séc. XIII, das ordens mendicantes (franciscanos, dominicanos, etc.).

O confronto entre o papado e o império, já iniciado com a “questão das investiduras”, continuou com diversos episódios nos séculos XII e XIII, terminando com o enfraquecimento das duas instituições; o império reduziu-se na prática a um estado alemão, e o papado sofreu uma notável crise; de 1305 até 1377 o local de residência do Papa transferiu-se de Roma para Avinhão, no sul de França, e pouco depois do regresso a Roma, em 1378 iniciou-se o Grande Cisma do Ocidente; uma situação muito difícil, em que se verificou, no início o aparecimento de dois papas e, depois, três (as obediências a Roma, a Avinhão e a Pisa), enquanto o mundo católico da época permanecia perplexo sem saber quem era o pontífice legítimo. A Igreja pôde superar também esta duríssima prova e a unidade foi restabelecida com o Concílio de Constança (1415-1418).

Em 1453 os turcos otomanos, muçulmanos, conquistaram Constantinopla, pondo, assim, termo à milenária história do Império Romano do Oriente (395-1453), e conquistaram os Balcãs, que permaneceram quatro séculos sob o seu domínio.

4. A Idade Moderna (até 1789, ano do início da Revolução Francesa)

A Idade Moderna inicia-se com a descoberta da América, evento que, juntamente com as explorações em África e na Ásia, originou a colonização europeia de outras partes do mundo. A Igreja aproveitou este fenómeno histórico para difundir o Evangelho nos continentes fora da Europa; assiste-se ao aparecimento de missões no Canadá e Louisiana, colónias francesas, na América espanhola, no Brasil português, no reino do Congo, na Índia, Indochina, China, Japão, Filipinas. Para coordenar estes esforços na propagação da fé, a Santa Sé instituiu em 1622 a *Sacra Congregatio de Propaganda Fide*.

Entretanto, ao mesmo tempo que o catolicismo se expandia para áreas geográficas onde o Evangelho nunca tinha sido pregado, a Igreja sofria uma grave crise no velho continente: a “Reforma” religiosa propugnada por Martinho Lutero, Ulrico Zwinglio, João Calvino (fundadores das diferentes denominações do protestantismo), juntamente com o cisma provocado pelo rei de Inglaterra, Henrique VIII (anglicanismo), conduziu à separação da Igreja de amplas regiões, Escandinávia, Estónia e Letónia, boa parte da Alemanha, Holanda, metade da Suíça, Escócia, Inglaterra, para além dos respectivos territórios coloniais já na sua posse ou conquistados posteriormente (Canadá, América do Norte, Antilhas, África do Sul, Austrália, Nova Zelândia). A Reforma Protestante tem a grave responsabilidade de ter quebrado a milenária unidade religiosa no mundo cristão-ocidental, provocando o fenómeno da confessionalização, ou seja, a separação social, política e cultural da Europa e de algumas das suas regiões em dois campos: o católico e o protestante. Este sistema cristalizou na fórmula *cuius regio, eius et religio*, pelo qual os súbditos estavam obrigados a seguir a religião do príncipe. O afrontamento, entre os dois campos, conduziu ao fenómeno das guerras de religião, que afectou sobretudo a França, os territórios germânicos, Inglaterra, Escócia e Irlanda, e que se pode considerar terminado apenas com a Paz de Westfalia (1648) no continente, e com a capitulação de Limerick (1692) nas Ilhas Britânicas.

A Igreja Católica, embora assolada pela crise e pela defecção de tantos povos em poucos decénios, soube encontrar energias insuspeitas para reagir e começar a realizar uma verdadeira reforma; este processo histórico tomou o nome de Contra Reforma, cujo clímax é a celebração do Concílio de Trento (1545-1563), no qual se proclamaram, com clareza, algumas verdades dogmáticas postas em dúvida pelos protestantes (cânon das Escrituras, sacramentos, justificação, pecado original, etc.), e se tomaram também decisões disciplinares que robusteceram e tornaram mais compacta a Igreja (por exemplo, a instituição dos seminários e a obrigação de residência dos bispos nas respectivas dioceses). O movimento da Contra Reforma Católica pôde também valer-se da actividade de muitas

ordens religiosas fundadas no séc. XVI; trata-se de iniciativas de reforma no âmbito das ordens mendicantes (capuchinhos, carmelitas descalços), ou institutos de clérigos regulares (jesuítas, teatinos, barnabitas, etc.). Assim, a Igreja saiu da crise profundamente renovada e reforçada, e pôde compensar a perda de algumas regiões europeias com uma difusão verdadeiramente universal, graças à obra missionária.

No séc. XVIII a Igreja teve que combater dois inimigos, o Regalismo e a Ilustração. O primeiro coincidiu com o desenvolvimento da monarquia absoluta; apoiados na organização de uma moderna burocracia, os soberanos dos estados europeus conseguiram instaurar um sistema de poder autocrático e total, eliminando as barreiras que se interpunham (instituições de origem medieval como o sistema feudal, os privilégios eclesiásticos, os direitos das cidades, etc.). Neste processo de centralização do poder, os monarcas católicos tenderam a invadir o âmbito de jurisdição eclesiástica, na tentativa de criar uma Igreja submetida e dócil em relação ao poder do rei; é um fenómeno que assume nomes diversos, dependendo dos estados, regalismo em Portugal e Espanha, galicanismo em França, josefismo nos territórios dos Habsburgo (Áustria, Boémia, Eslováquia, Hungria, Eslovénia, Croácia, Lombardia, Toscana, Bélgica), jurisdiccionalismo em Nápoles e Parma. Este fenómeno teve o seu ponto mais acalorado na expulsão dos jesuítas por parte de muitos governos e na ameaçadora pressão sobre o papado para que suprimisse a ordem (como sucedeu em 1773).

O outro inimigo com que se enfrentou a Igreja no séc. XVIII foi o Iluminismo, um movimento, em primeiro lugar filosófico, que teve grande êxito entre as classes dirigentes; tem como pano de fundo uma corrente cultural que exalta a razão e a natureza e, ao mesmo tempo, faz uma crítica indiscriminada à tradição; é um fenómeno muito complexo, que apresenta, em todo o caso, fortes tendências materialistas, uma ingénua exaltação das ciências, a recusa da religião revelada em nome do deísmo ou da incredulidade, um irreal optimismo a respeito da bondade natural do homem, um excessivo antropocentrismo, uma confiança utópica no progresso da humanidade, uma difundida hostilidade contra a Igreja Católica, uma atitude de suficiência e desprezo pelo passado, e uma arreigada tendência para realizar reducionismos simplistas na busca de modelos explicativos da realidade. Trata-se, em resumo e em boa medida, da origem de muitas das ideologias modernas, que reduzem a visão da realidade eliminando da sua compreensão a revelação sobrenatural, a espiritualidade do homem e, finalmente, o anelo pela procura das verdades últimas da pessoa e de Deus.

No século XVIII foram fundadas as primeiras lojas maçónicas; uma boa parte delas assumiu tonalidades e actividades claramente anticatólicas.

5. A Idade Contemporânea (a partir de 1789)

A Revolução Francesa, que começou com o decisivo contributo do baixo clero, derivou rapidamente para atitudes de galicanismo extremo, chegando a produzir o cisma da Igreja Constitucional, e assumindo a seguir, tonalidades claramente anticristãs (instauração do culto ao Ente Supremo, abolição do calendário cristão, etc.), até chegar a uma cruenta perseguição da Igreja (1791-1801): o papa Pio VI morreu em 1799 prisioneiro dos revolucionários franceses. A subida ao poder de Napoleão Bonaparte, homem pragmático, trouxe a paz religiosa com a Concordata de 1801; mais adiante, no entanto, surgiram desavenças com Pio VII pelas intromissões contínuas do governo francês na vida da Igreja; como resultado disso, o Papa foi feito prisioneiro por Bonaparte, aproximadamente, durante cinco anos.

Com a restauração das monarquias pré-revolucionárias (1815), regressou para a Igreja um período de paz e tranquilidade, favorecido também pelo romanticismo, corrente de pensamento predominante na primeira metade do séc. XIX. No entanto, depressa se delineou uma nova ideologia profundamente oposta ao catolicismo: o liberalismo, herdeiro dos ideais da Revolução Francesa que, pouco a pouco, conseguiu afirmar-se politicamente, promovendo a instauração de legislações discriminatórias ou persecutórias contra a Igreja. O liberalismo uniu-se em muitos países ao nacionalismo e, mais tarde, na segunda metade do século, aliou-se ao imperialismo e ao positivismo, que contribuiriam ulteriormente para a descristianização da sociedade. Simultaneamente, como reacção às injustiças sociais provocadas pelas legislações liberais, nasciam e difundiam-se várias ideologias com o objectivo de se fazerem porta-vozes das aspirações das classes oprimidas pelo novo sistema económico: o socialismo utópico, o socialismo “científico”, o comunismo, o anarquismo, todas elas unidas por projectos de revolução social e uma filosofia subjacente de tipo materialista.

O catolicismo no séc. XIX perdeu, em quase todas as nações, a protecção do Estado que, pelo contrário, passou a ter uma atitude adversa; e em 1870 terminou o poder temporal dos papas, com a conquista italiana dos Estados Pontifícios e a unificação da península. No entanto, ao mesmo tempo, a Igreja soube retirar vantagens desta crise para fortalecer a

união de todos os católicos à volta da Santa Sé, e para se libertar das intromissões dos estados no governo interno da Igreja, actuação diferente da que sucedeu no período das monarquias confessionais da Idade Moderna. O clímax deste fenómeno foi a solene declaração, em 1870, do dogma da infalibilidade do Papa pelo Concílio Vaticano I, celebrado durante o pontificado de Pio IX (1846-1878). Além disso, neste século a vida da Igreja caracterizou-se por uma grande expansão missionária (em África, Ásia e Oceânia), por um grande florescimento de fundações de congregações religiosas femininas de vida activa e pela organização de um vasto apostolado laical.

No séc. XX, a Igreja enfrentou numerosos desafios, Pio X teve que reprimir as tendências teológicas modernistas dentro do próprio corpo eclesiástico. Estas correntes caracterizavam-se, nas suas manifestações mais radicais, por um imanentismo religioso que, embora mantivesse as formulações tradicionais da fé, na realidade as esvaziava de conteúdo. Bento XV enfrentou a tempestade da Primeira Guerra Mundial, conseguindo manter uma política de imparcialidade entre os contendores e desenvolvendo uma actividade humanitária a favor dos prisioneiros de guerra e da população afectada pela catástrofe bélica. Pio XI opôs-se aos totalitarismos de diverso tipo, que perseguiram, de um modo mais ou menos aberto, a Igreja durante o seu pontificado, o comunista na União Soviética e em Espanha, o nacional-socialista na Alemanha, o fascista em Itália, o de inspiração maçónica no México; além disso, este Papa desenvolveu uma grande promoção do clero e do episcopado local nas terras de missão africanas e asiáticas que, continuada depois pelo seu sucessor, Pio XII, permitiu à Igreja apresentar-se diante do fenómeno da descolonização como elemento autóctone e não estrangeiro.

Pio XII teve que enfrentar a terrível prova da Segunda Guerra Mundial, durante a qual actuou de diversos modos para salvar da perseguição nacional-socialista o maior número possível de judeus (calcula-se que a Igreja Católica tenha salvo, aproximadamente 800.000); com um procedimento realista, não considerou oportuno fazer uma denúncia pública, visto que esta teria piorado a grave situação dos católicos também perseguidos em vários dos territórios ocupados pelos alemães, e teria anulado a sua possibilidade de intervir em favor dos judeus. Muitas altas personalidades do mundo israelita reconheceram publicamente, depois da guerra, os grandes méritos deste Papa em relação ao seu povo.

João XXIII convocou o Concílio Vaticano II (1962-1965), que foi concluído por Paulo VI, e que abriu uma época pastoral diversa na Igreja, salientando o chamamento universal à santidade, a importância do esforço ecuménico, os aspectos positivos da modernidade, a

ampliação do diálogo com outras religiões e com a cultura. Nos anos a seguir ao Concílio, a Igreja sofreu uma profunda crise interna de carácter doutrinal e disciplinar, que conseguiu superar, em boa medida, durante o longo pontificado de S. João Paulo II (1978-2005), papa de extraordinária personalidade, que fez com que a Santa Sé tivesse níveis de popularidade e prestígio nunca antes conhecidos, dentro e fora da Igreja Católica.

CARLO PIOPPI

Bibliografia básica

- J. Orlandis, *História Breve do Cristianismo*, Rei dos Livros, 1993.
- M. Clemente, *A Igreja no tempo*, Grifo, 2000.
- A. Torresani, *Breve storia della Chiesa*, Ares, Milano 1989.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

A Igreja e o Estado

A salvação realizada por Cristo, e conseqüentemente a missão da Igreja, dirige-se ao homem na sua integridade e, portanto, como pessoa que vive em sociedade.



1. A missão da Igreja no mundo

A salvação realizada por Cristo, e conseqüentemente a missão da Igreja, dirige-se ao homem na sua integridade; por isso, quando a Igreja propõe a sua Doutrina Social, não só não se afasta da sua missão, como a cumpre fielmente. Mais ainda, a evangelização não seria autêntica se não tivesse em conta a relação entre o Evangelho e a conduta pessoal, quer a nível individual quer social. Além disso, como a Igreja vive no mundo é lógico, e mesmo devido, que se relacione com ele de modo harmónico, respeitando a estrutura e finalidade própria da natureza das distintas organizações humanas.

Assim, a Igreja tem a missão, que é também um direito, de se ocupar dos problemas sociais. Quando o faz, «não pode ser acusada de ultrapassar o seu campo específico de competência e, muito menos, o mandato recebido do Senhor» [\[1\]](#).

Neste âmbito, a missão da Igreja não se limita a propor normativas éticas. Basicamente, trata-se de mostrar a dimensão evangélica da vida social de acordo com a verdade completa sobre o homem, de ensinar a conduta congruente com essa verdade e de exortar ao seu cumprimento.

De facto, entre a vida cristã e a promoção humana, existe uma profunda e essencial união, um nexu antropológico, um vínculo teológico e um dever de caridade [2]. No entanto, essa harmonia não significa confusão: a meta da conduta cristã é a identificação com Cristo; a sua libertação é, essencialmente, libertação do pecado, que certamente exige o empenho das libertações sectoriais [3]. Esta distinção é a base da autonomia das realidades terrenas.

Os ensinamentos do Magistério neste campo não se estendem aos aspectos técnicos, nem propõem sistemas de organização social, que não pertencem à sua missão. Estes ensinamentos têm como objectivo a formação das consciências, não dificultando, assim, a autonomia das realidades terrenas [4].

Deste modo, não compete à Hierarquia uma função directa na organização da sociedade; a sua obrigação é ensinar e interpretar de modo autêntico os princípios morais neste campo. Por isso, a Igreja aceita qualquer sistema social em que se respeite a dignidade humana e os fiéis devem acolher o Magistério social com uma adesão da inteligência, da vontade e das obras (cf. *Lc 10,16; Catecismo*, 2032 e 2037).

2. Relação entre a Igreja e o Estado

A religião e a política são âmbitos diferentes, embora não separados, pois o homem religioso e o cidadão fundem-se na mesma pessoa que está chamada a cumprir, tanto os seus deveres religiosos, como os seus deveres sociais, económicos e políticos. No entanto, é necessário, que «os fiéis aprendam a distinguir com cuidado os direitos e deveres que lhes competem por pertencerem à Igreja e os que lhes competem enquanto membros da sociedade humana. Esforcem-se por conciliá-los entre si, tendo presente que, em qualquer assunto temporal, devem guiar-se pela consciência cristã, dado que nenhuma actividade humana, nem sequer na ordem temporal, pode subtrair-se ao império de Deus. Concretamente, no nosso tempo é da maior importância que essa distinção e esta harmonia brilhem com suma clareza no comportamento dos fiéis» [5]. Pode dizer-se que nestas palavras se resume o modo como os católicos devem viver os ensinamentos do Senhor: «Dai, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus» (*Mt 22,21*).

A relação entre a Igreja e o Estado implica, portanto, uma distinção sem separação, uma união sem confusão (cf. *Mt 22,15-21*). Essa relação será correcta e frutuosa se seguir três princípios fundamentais: aceitar a existência de um âmbito ético que precede e informa a

esfera política, distinguir a missão da religião e da política, favorecer a colaboração entre estes dois âmbitos.

a) Os valores morais devem informar a vida política

A proposta de um “Estado ético”, que pretendesse definir o comportamento moral dos cidadãos, seria uma teoria amplamente recusada, já que com frequência conduz ao totalitarismo ou, pelo menos, implicaria uma tendência marcadamente autoritária. Não compete ao Estado decidir o que está bem ou o que está mal, mas sim, tem a obrigação de procurar e promover o bem comum e para isso terá, algumas vezes, a necessidade de regulamentar o comportamento dos cidadãos.

No entanto, esta recusa de um “Estado ético”, não deve levar ao erro oposto: a sua “neutralidade” moral que de facto nem existe nem se pode dar. Com efeito, os valores morais indicam os critérios que favorecem o desenvolvimento integral das pessoas; esse desenvolvimento, na sua dimensão social, faz parte do bem terreno comum; e o principal responsável do bem comum é o Estado. O Estado deve, entre outras coisas, favorecer a conduta moral das pessoas, ao menos na vida social.

b) A Igreja e o Estado diferenciam-se pela sua natureza e pelos seus fins

A Igreja recebeu de Cristo o mandato apostólico: «ide, pois, ensinai todas as gentes, baptizando-as em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo» (*Mt 28, 19-20*). Com a sua doutrina e com a sua actividade apostólica, a Igreja contribui para a recta ordenação das coisas temporais, de modo que sirvam ao homem para alcançar o seu fim último e não o desviem dele.

Os meios que a Igreja utiliza para levar a cabo a sua missão são, antes de mais, espirituais: a pregação do Evangelho, a administração dos sacramentos, a oração. Também necessita de utilizar meios materiais, adequados à natureza dos seus membros que são pessoas humanas (cf. *Act 4, 32-37; 1 Tm 5, 18*); estes meios hão-de estar sempre em conformidade com o Evangelho. Além disso, a Igreja necessita de independência para realizar a sua missão no mundo, mas não de um domínio de carácter político ou económico (cf. *Catecismo, 2246; Compêndio, 426*)[\[6\]](#).

O Estado é uma instituição que deriva da natural sociabilidade humana, cuja finalidade é o bem comum temporal da sociedade civil; este bem é não só material, mas também

espiritual, pois os membros da sociedade são pessoas com corpo e alma. Além disso, o progresso social requer meios materiais e outros bens de carácter espiritual: a paz, a ordem, a justiça, a liberdade, a segurança, etc. Estes bens só se podem alcançar mediante o exercício das virtudes sociais, que o Estado deve promover e tutelar (p. ex. a moralidade pública).

A diversidade entre o âmbito religioso e o político implica que o Estado não goza de “sacralidade”, nem deve dirigir as consciências, porque o fundamento moral da política se encontra fora dela. Por outro lado, a Igreja não possui poder político coercivo; enquanto ao facto de a ela se pertencer do ponto de vista civil, é voluntária a sua potestade, é de carácter espiritual e não impõe uma única solução política. Deste modo, o Estado e a Igreja remetem-se às suas próprias funções, o que favorece a liberdade religiosa e social.

Daqui derivam dois importantes direitos:

a) o direito à liberdade religiosa que consiste na imunidade de coacção por parte do Estado em matéria religiosa;

b) o direito à liberdade de actuação dos católicos em relação à Hierarquia em matéria temporal, embora com a obrigação de seguir o Magistério da Igreja (cf. *CIC*, 227).

Além disso, a Igreja, «pregando a verdade evangélica e iluminando com a sua doutrina e o testemunho dos cristãos todos os campos da actividade humana, ela respeita e promove também a liberdade e responsabilidade política dos cidadãos» [7].

c) Colaboração entre a Igreja e o Estado

A distinção entre a Igreja e o Estado não implica – como foi dito – a sua total separação, nem que a Igreja deva reduzir a própria acção ao âmbito privado e espiritual. Certamente, «a Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode nem deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça» [8]. Neste sentido, a Igreja tem o direito e o dever «de ensinar a sua doutrina acerca da sociedade; exercer sem entraves a própria missão entre os homens; e pronunciar o seu juízo moral mesmo acerca das realidades políticas, sempre que os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas o exigirem» [9].

Assim, por exemplo, a Igreja pode e deve assinalar que uma lei é injusta por ser contrária à lei natural (leis sobre o aborto ou o divórcio), ou que determinados costumes ou situações são imorais embora sejam permitidas pelo poder civil, ou que os católicos não devem dar o

seu apoio àquelas pessoas ou partidos que proponham objectivos contrários à lei de Deus e, portanto, à dignidade da pessoa humana e ao bem comum[10].

Tanto a Igreja como a actividade política, que os governantes exercem através das diferentes instituições ou partidos, embora por diverso título, estão ao serviço do homem, e «tanto mais eficazmente exercitarão este serviço para bem de todos, quanto melhor cultivarem entre si uma sã cooperação»[11]. Se a comunidade política (ou seja, a sociedade tomada no seu conjunto, governantes e governados de um determinado Estado) ignora a Igreja, fica em contradição consigo própria, visto que dificulta o exercício dos direitos e deveres de parte dos cidadãos, concretamente dos fiéis católicos.

As formas práticas de regulamentar estas relações podem variar de acordo com as circunstâncias: por exemplo, não será a mesma em países de tradição católica e naqueles em que a presença de católicos é minoritária.

Um aspecto essencial que se deve cuidar sempre é a salvaguarda do direito à liberdade religiosa[12]. Velar pelo respeito deste direito é velar pelo respeito cabal da ordem social. O direito à liberdade social e civil em matéria religiosa é a fonte e síntese de todos os direitos do homem[13].

Em muitos países, a Constituição (ou o 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; por este meio, a Igreja pode encontrar liberdade suficiente para cumprir a sua missão e espaço para desenvolver as suas iniciativas apostólicas[14].

Além disso, e quando é possível, a Igreja procura estabelecer acordos com o Estado, em geral, denominados Concordatas nos quais se estabelecem soluções concretas para as questões eclesiásticas relacionadas com a finalidade do Estado: liberdade da Igreja e das suas instituições para exercerem a sua missão, convénios em matéria económica, dias santos, etc.

3. Regime sobre as questões mistas

Há matérias nas quais quer a Igreja quer o Estado devem intervir no âmbito das respectivas competências e finalidades (chamadas questões mistas), como são a educação, o casamento, a comunicação social, a assistência aos necessitados[15]. Nestas matérias, é especialmente necessária a colaboração de modo que cada instituição possa cumprir a sua missão sem impedimento por parte da outra[16].

a) À Igreja compete regular o casamento dos católicos, mesmo que só um dos contraentes o seja; além disso, porque o matrimónio é um sacramento, compete à Igreja estabelecer as normas para a sua administração. Enquanto que ao Estado compete regular os efeitos de ordem civil: regime de bens entre os esposos, etc. (cf. *CIC*, 1059). O Estado tem o dever de reconhecer aos católicos o direito a contrair matrimónio canónico.

b) A educação dos filhos - também em matéria religiosa - compete aos pais por direito natural; são eles que devem determinar o tipo de ensino que desejam para os seus filhos e os meios de que se servirão para esse fim (escola, catequese, etc.)^[17]. Onde não seja suficiente a iniciativa dos pais ou dos grupos sociais, o Estado deve subsidiariamente estabelecer as suas próprias escolas, respeitando sempre o direito dos pais sobre a orientação da educação dos seus filhos.

Neste direito, está incluída a possibilidade de promover e dirigir escolas em que os seus filhos recebam a educação adequada. Tendo em conta a função social destas escolas, o Estado deve reconhecê-las e subvencioná-las^[18]. Também têm direito a que os seus filhos recebam nas escolas – estatais ou não – o ensino que esteja de acordo com as suas convicções religiosas^[19].

Compete ao Estado estabelecer as normas relativas ao ensino que forem necessárias para o bem comum (níveis, graus, acesso de todos à instrução, conteúdos mínimos para obter os graus correspondentes, reconhecimento de títulos, etc.). É uma tirania o Estado pretender reservar para si, mesmo que indirectamente, o monopólio do ensino (cf. *CIC*, 797).

Compete sempre à Igreja determinar e vigiar tudo o que se refere ao ensino e difusão da religião católica: programas, conteúdos, livros, idoneidade dos professores. É um aspecto da potestade do Magistério que compete à Hierarquia e um direito da Igreja para defender e garantir a sua própria identidade e integridade da sua doutrina. Ninguém se pode erigir em professor de doutrina católica, seja em que escola for, sem aprovação da autoridade eclesiástica (cf. *CIC*, 804-805).

A Igreja também tem o direito de estabelecer os seus próprios centros de ensino (oficialmente católicos), que sejam reconhecidos e recebam ajudas estatais, nas mesmas condições dos outros centros não estatais, sem ter para isso que renunciar ao seu ideário católico ou à sua dependência da autoridade eclesiástica (cf. *CIC*, 800).

c) A Igreja tem também o direito de promover iniciativas sociais que sejam congruentes com a sua missão religiosa (hospitais, meios de comunicação, orfanatos, centros de acolhimento) e que o Estado reconheça estas obras “católicas” nas mesmas condições de

outras iniciativas deste tipo promovidas por particulares (isenções fiscais, títulos do pessoal, subvenções, colaboração de voluntários, possibilidade de receber donativos, etc.).

4. Laicidade e laicismo

Um tema de grande actualidade é a distinção entre laicidade e laicismo . Entende-se por laicidade que o Estado é autónomo em relação às leis eclesiásticas. Enquanto o laicismo pretende a autonomia da política em relação à ordem moral e ao próprio desígnio divino, tendendo a encerrar a religião na esfera puramente privada. Deste modo, é espezinhado o direito à liberdade religiosa e prejudica-se a ordem social (cf. *Compêndio*, 572). A laicidade autêntica evita dois extremos: a imposição duma teoria moral que transforme a sociedade civil num Estado ético[20], e a recusa a priori dos valores morais que provêm de âmbitos culturais, religiosos, etc., que são de livre pertença e não devem ser geridos a partir do poder[21].

Além disso, deve sublinhar-se que é ilusório e injusto pedir aos fiéis que actuem na política “como se Deus não existisse”. É ilusório, porque todas as pessoas actuam apoiadas nas suas convicções culturais (religiosas, filosóficas, políticas, etc.), que derivam ou não de uma fé religiosa, e são convicções que influem no comportamento social dos cidadãos. É injusta, porque os não católicos também actuam de acordo com as suas próprias doutrinas ou ideologias, independentemente de qual tenha sido a sua origem.

Actuar na política de acordo com a própria fé, se é coerente com a dignidade das pessoas, não significa que a política esteja submetida à religião; significa que a política está ao serviço da pessoa e, portanto, deve respeitar as exigências morais, o que equivale a dizer que deve respeitar e favorecer a dignidade do ser humano. Do mesmo modo, viver o empenho político por um motivo transcendente ajusta-se perfeitamente à natureza humana e, por isso, estimula esse empenho e produz melhores resultados.

5. O pluralismo social dos católicos

Tudo o que foi dito está de acordo com o legítimo pluralismo dos católicos no âmbito social. Com efeito, os mesmos objectivos úteis podem conseguir-se através de diversos caminhos; é, portanto, razoável o pluralismo de opinião e de actuação para alcançar uma meta social. É natural que os partidários de cada solução procurem legitimamente realizá-la, no entanto, nenhuma opção tem a garantia de ser a única alternativa adequada – entre

outros motivos, porque a política trabalha em grande parte com previsões: é a arte de realizar o possível – e, menos ainda, de ser a única que corresponde à doutrina da Igreja[22]: «A ninguém é permitido reivindicar a autoridade da Igreja, exclusivamente, a favor do seu parecer»[23].

Neste sentido, todos os fiéis, especialmente os leigos, têm direito a que na Igreja se reconheça a sua legítima autonomia para gerir os assuntos temporais, de acordo com as próprias convicções e preferências, sempre que estejam de acordo com a doutrina católica. Além disso, têm o dever de não implicar a Igreja nas suas decisões pessoais e actuações sociais, evitando apresentar essas soluções como soluções católicas[24].

O pluralismo não é um mal menor, mas um elemento positivo – da mesma maneira que a liberdade – da vida civil e religiosa. É preferível aceitar a diversidade nos aspectos temporais, do que conseguir a presumida eficácia uniformizando as opções com prejuízo da liberdade pessoal. No entanto, o pluralismo não deve confundir-se com relativismo ético[25]. Mais ainda, um autêntico pluralismo requer um conjunto de valores como suporte das relações sociais.

O pluralismo é moralmente admissível enquanto se trate de decisões encaminhadas para o bem pessoal e social; mas não o é se a decisão é contrária à lei natural, à ordem pública e aos direitos fundamentais das pessoas (cf. *Catecismo*, 1901). Evitados estes casos extremos, convém fomentar o pluralismo em matérias temporais como um bem para a vida pessoal, social e eclesial.

ENRIQUE COLOM

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2104-2109; 2244-2246; 2419-2425.
- Concílio Vaticano II, *Const. Gaudium et spes*, 74-76; e *Decl. Dignitatis Humanae*, 1-8; 13-14.
- S. João Paulo II, Ex. ap. *Christifideles Laici*, 30-XII-88, 36-44.

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilia «Amar o mundo apaixonadamente», em *Temas actuais do Cristianismo*, 113-123.

- Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao compromisso e à conduta dos católicos na vida política*, 24-XI-2002.

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

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 8, 30-XII-1987; cf. Paulo VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 29 e 30, 8-XII-1975; S. João Paulo II, *Discurso em Puebla*, III; Enc. *Redemptor Hominis*, 15, 4-III-1979; *Compêndio DSI*, 64 e 71.

[2] Cf. Paulo VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 31. A união do humano com o divino é muito própria do Opus Dei: o seu Fundador dizia que toda a vida dos seus fiéis é «um serviço de metas exclusivamente sobrenaturais, porque o Opus Dei não é nem nunca será - nem poderá sê-lo - um instrumento temporal; mas é ao mesmo tempo um serviço humano, porque não fazeis senão procurar conseguir a perfeição cristã no mundo, honestamente, com a vossa libérrima e responsável actuação em todos os campos da actividade dos cidadãos. Um serviço abnegado, que não envilece, mas que educa, que engrandece o coração - torna-o mais romano, no sentido mais nobre desta palavra - e leva a procurar a honra e o bem do povo de cada país, para que haja, cada dia, menos pobres, menos ignorantes, menos almas sem fé, menos desesperados, menos guerras, menos insegurança, mais caridade e mais paz» (São Josemaria, *Carta 31-V-1943*, n. 1 em *J.L. Illanes, F. Ocáriz, P. Rodríguez, O Opus Dei na Igreja*, Rei dos Livros, Lisboa, 1993).

[3] Cf. Paulo VI, Ex. Ap. *Evangelii Nuntiandi*, 9, 33-35; Congregação para a Doutrina da Fé, *Inst. Libertatis Conscientia*, 23-III-1986, 23.

[4] Falando dos valores que favorecem o desenvolvimento da dignidade humana, o *Compêndio* indica: «O respeito pela legítima autonomia das realidades terrenas leva a Igreja a não assumir competências específicas de ordem técnica e temporal, mas não a impede de intervir para mostrar como, nas diferentes opções do homem, estes valores são afirmados ou, pelo contrário, negados» (*Compêndio DSI*, 197). Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 36 e 42; Paulo VI, Enc. *Populorum Progressio*, 26-III-1967, 13; S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 41; *Compêndio DSI*, 68 e 81.

[5] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 36. Cf. *Catecismo*, 912.

[6] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 76; Declar. *Dignitatis Humanae*, 13.

[7] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 76.

[8] Bento XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, 28. Cf. Bento XVI, *Discurso em Verona*, 19-X-2006.

[9] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 76.

[10] Cf. *Ibidem*, 40 e 41.

[11] *Ibidem*, 76. Cfr. *Compendio*, 425.

[12] Este direito não consiste em que o homem tenha liberdade diante de Deus para escolher uma ou outra religião, porque só há uma religião verdadeira e o homem tem obrigação de procurar a verdade e, uma vez encontrada, abraçá-la (cf. Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis Humanae*, 1). O direito à liberdade religiosa «consiste em que todos os homens devem estar livres de coacção, quer por parte dos indivíduos, quer dos grupos sociais ou qualquer autoridade humana; e de tal modo que, em matéria religiosa, ninguém seja forçado a agir contra a própria consciência, nem impedido de proceder segundo a mesma, em privado e em público, só ou associado com outros, dentro dos devidos limites» (Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis Humanae*, 2).

«O respeito, por parte do Estado, do direito à liberdade religiosa é um sinal do respeito pelos outros direitos humanos fundamentais, porque é o reconhecimento implícito da existência de uma ordem que supera a dimensão política da existência, uma ordem que nasce da esfera da livre adesão a uma comunidade de salvação anterior ao Estado» (S. João Paulo II, *Discurso*, 9-I-1989, 6). Diz-se que a comunidade de salvação é anterior ao Estado porque a pessoa se incorpora nela com vista a um fim que se encontra num plano superior ao dos fins da comunidade política.

[13] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 1-V-1991, 47.

O direito à liberdade em matéria religiosa «está ligado ao de todas as restantes liberdades»; mais ainda, todas elas o «reclamam como fundamento» (S. João Paulo II, *Discurso*, 23-III-91, 2).

[14] Cf. Concílio Vaticano II, Declar. *Dignitatis Humanae*, 13.

[15] Sempre que as circunstâncias o permitam, a Santa Sé estabelece relações diplomáticas com os Estados para manter, assim, uma porta de diálogo permanente nas questões que interessam às duas partes (cf. *Compêndio DSI*, 427).

[16] Deve-se, portanto, defender sem qualquer hesitação, que «não é verdade que haja oposição entre ser bom católico e servir fielmente a sociedade civil. Como não há razão para que a Igreja e o Estado choquem no exercício legítimo das respectivas autoridades, em cumprimento da missão que Deus lhes confiou» (São Josemaria, *Sulco*, 301).

[17] «O direito e o dever da educação são primordiais e inalienáveis para os pais» (*Catecismo*, 2221). Cf. S. João Paulo II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 22-XI-1981, 36.

[18] Cf. S. João Paulo II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 40.

[19] «Como primeiros responsáveis pela educação dos seus filhos, os pais, têm o direito de escolher para eles uma escola que corresponda às suas próprias convicções. É um direito fundamental. Tanto quanto possível, os pais têm o dever de escolher as escolas que melhor os apoiem na sua tarefa de educadores cristãos. Os poderes públicos têm o dever de garantir este direito dos pais e de assegurar as condições reais do seu exercício» (*Catecismo*, 2229).

[20] Cf. Paulo VI, Carta Ap. *Octogesima Adveniens*, 14-V-1971, 25; S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 25.

[21] Cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao compromisso e à conduta dos católicos na vida política*, 24-XI-2002, 6; *Compêndio*, 571.

[22] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 75; Paulo VI, Carta Ap. *Octogesima Adveniens*, 50; *Compêndio DSI*, 417.

[23] *Ibidem*, 43.

[24] Cf. São Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 117.

[25] «Uma concepção relativista do pluralismo não tem nada que ver com a legítima liberdade dos cidadãos católicos de eleger, dentre as opiniões políticas compatíveis com a fé e a lei moral natural, aquela que, de acordo com o próprio critério, se conforma melhor às exigências do bem comum. A liberdade política não está, nem pode estar, baseada na ideia relativista de acordo com a qual todas as concepções sobre o bem do homem são igualmente verdadeiras e têm o mesmo valor, mas sobre o facto de que as actividades políticas apontam, caso a caso, para a realização extremamente concreta do verdadeiro bem humano e social num contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico e cultural bem determinado. A pluralidade das orientações e soluções que devem ser, em todo o caso, moralmente aceitáveis, surge precisamente da concreção

dos factos particulares e da diversidade das circunstâncias» (Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota doutrinal sobre algumas questões relativas ao compromisso e à conduta dos católicos na vida política*, 24-XI-2002, 3). Cf. *Compêndio DSI*, 569 e 572.

Creio na ressurreição da carne e na vida eterna

Esta verdade afirma a plenitude de imortalidade a que o homem está destinado; constitui, portanto, uma lembrança da dignidade da pessoa, especialmente do seu corpo.



No final do Símbolo dos Apóstolos a Igreja proclama: «Creio na ressurreição da carne e na vida eterna». Nesta fórmula estão contados de uma forma breve os elementos fundamentais da esperança escatológica da Igreja.

1. A ressurreição da carne

A Igreja proclamou em muitas ocasiões a sua fé na ressurreição de todos os mortos no final dos tempos. Trata-se, de algum modo da “extensão” da Ressurreição de Jesus Cristo, «o primogénito entre muitos irmãos» (*Rm* 8, 29) a todos os homens, vivos e mortos, justos e pecadores, que terá lugar quando Ele vier no final dos tempos. Com a morte, a alma separa-se do corpo; com a ressurreição, corpo e alma unem-se de novo entre si, para sempre (cf. *Catecismo*, 997). O dogma da ressurreição dos mortos, ao mesmo tempo que fala da plenitude da imortalidade a que o homem está destinado, é uma viva lembrança da sua dignidade, especialmente na sua vertente corporal. Fala da bondade do mundo, do corpo, do valor da história vivida dia a dia, da vocação eterna da matéria. Por isso, contra os gnósticos do século II, se falou da ressurreição *da carne*, ou seja, da vida do homem no seu aspecto mais material, temporal, mutável e, aparentemente, caduco.

São Tomás de Aquino considera que a doutrina sobre a ressurreição é natural em relação à causa final (porque a alma está feita para estar unida ao corpo e vice-versa), mas é sobrenatural em relação à causa eficiente (que é Deus)[1].

O corpo ressuscitado será real e material, mas não terreno nem mortal. São Paulo opõe-se à ideia de uma ressurreição como transformação que se leva a cabo dentro da história humana e fala do corpo ressuscitado como “glorioso” (cf. *Fl* 3, 21) e “espiritual” (cf. *1 Cor* 15, 44). A ressurreição do homem, como a de Cristo, terá lugar, para todos, depois da morte.

A Igreja não promete aos homens uma vida de êxito assegurado nesta terra em nome da fé cristã. Não haverá, assim, uma *utopia*, pois a nossa vida terrena estará sempre marcada pela Cruz. Ao mesmo tempo, pela recepção do Baptismo e da Eucaristia, o processo da ressurreição já começou de algum modo (cf. *Catecismo*, 1000). Segundo São Tomás, na ressurreição, a alma informará o corpo tão profundamente, que ficarão nele reflectidas as suas qualidades morais e espirituais[2]. Neste sentido a ressurreição final, que terá lugar com a vinda de Jesus Cristo na glória, tornará possível o juízo definitivo de vivos e defuntos.

Relativamente à doutrina da ressurreição podem acrescentar-se quatro reflexões:

- a doutrina da ressurreição final exclui as teorias da *reencarnação*, segundo as quais a alma humana, depois da morte, emigra para outro corpo, repetidas vezes se for preciso, até ficar definitivamente purificada. A esse respeito, o Concílio Vaticano II falou do «único curso da nossa vida»[3], pois «está estabelecido que os homens morram uma só vez» (*Heb* 9, 27);

- manifestação clara da fé da Igreja na ressurreição do próprio corpo é a veneração das relíquias dos Santos;

- embora a cremação do cadáver humano não seja ilícita, a não ser que tenha sido escolhida por razões contrárias à fé (*CIC*, 1176), a Igreja aconselha vivamente a conservar o piedoso costume de sepultar os cadáveres. Com efeito, «os corpos dos defuntos devem ser tratados com respeito e caridade na fé e a esperança da ressurreição. Enterrar os mortos é uma obra de misericórdia corporal, que honra os filhos de Deus, templos do Espírito Santo» (*Catecismo*, 2300);

- a ressurreição dos mortos coincide com o que a Sagrada Escritura chama a chegada dos «novos céus e da nova terra» (*Catecismo*, 1042; *2 P* 3, 13; *Ap* 21, 1). Não só o homem chegará à glória, mas todo o cosmos, em que o homem vive e actua, será transformado. «A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade», lemos na *Lumen Gentium* (n. 48), não será levada à sua plena perfeição senão «quando vier

o tempo da restauração de todas as coisas (cf. *Act* 3, 21) e, quando, juntamente com o género humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo». Haverá continuidade certamente entre este mundo e o mundo novo, mas também uma importante descontinuidade. A espera da instauração definitiva do Reino de Cristo não deve debilitar mas avivar, com a virtude teologal da esperança, o empenho de procurar o progresso terreno (cf. *Catecismo*, 1049).

2. O sentido cristão da morte

O enigma da morte do homem compreende-se somente à luz da ressurreição de Cristo. Com efeito, a morte, a perda da vida humana, apresenta-se como o maior mal na ordem natural, precisamente porque é algo definitivo, que só será vencida definitivamente quando Deus ressuscitar os homens em Cristo.

Por um lado, a *morte é natural* no sentido em que a alma pode separar-se do corpo. Deste ponto de vista, a morte marca o termo da peregrinação terrena. Depois da morte, o homem não pode merecer ou desmerecer mais. «Com a morte, a opção de vida feita pela pessoa humana torna-se definitiva»^[4]. Já não terá a possibilidade de se arrepender. Logo depois da morte irá para o Céu, para o Inferno ou para o Purgatório. Para que isto se verifique, existe aquilo a que a Igreja chamou *juízo particular* (cf. *Catecismo*, 1021-1022). O facto da morte constituir o limite do período de prova serve ao homem para orientar bem a sua vida, para aproveitar o tempo e outros talentos, para actuar rectamente, para se consumir ao serviço dos outros.

Por outro lado, a Escritura ensina que a morte entrou no mundo por causa *do pecado original* (cf. *Gn* 3, 17-19; *Sb* 1, 13-14; 2, 23-24; *Rm* 5, 12; 6, 23; *Tg* 1, 15; *Catecismo*, 1007). Neste sentido, deve ser considerada como castigo pelo pecado; o homem que queria viver à margem de Deus, deve aceitar o dissabor da ruptura com a sociedade e consigo mesmo como fruto do seu afastamento. No entanto, Cristo «assumiu a morte num acto de submissão total e livre à Vontade do Pai» (*Catecismo*, 1009). Com a sua obediência venceu a morte e ganhou a ressurreição para a humanidade. Para quem vive em Cristo pelo Baptismo, a morte continua a ser dolorosa e repugnante, mas já não é uma lembrança viva do pecado, mas uma oportunidade preciosa de poder corredimir com Cristo, mediante a mortificação e a entrega aos outros. «Se morremos com Cristo, também viveremos com Ele»

(2 *Tm* 1, 11). Por este motivo, «graças a Cristo, a morte cristã tem um sentido positivo» (*Catecismo*, 1010).

3. A vida eterna em comunhão íntima com Deus

Ao criar e redimir o homem, Deus destinou-o à eterna comunhão com Ele, aquilo que São João chama a “vida eterna”, ou o que se costuma chamar o “Céu”. Assim, Jesus comunica a promessa do Pai aos seus: «muito bem, servo bom e fiel, já que foste fiel nas pequenas coisas, entra no gozo do teu Senhor» (*Mt* 25, 21). 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. Seria o instante de mergulhar no oceano do amor infinito, no qual o tempo – o antes e o depois – já não existe. Podemos somente procurar 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»[5].

A vida eterna é que dá sentido 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, mas referida a todos[6]. Com base nesta promessa, o cristão pode estar firmemente convencido 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» (*Catecismo*, 1024); assim o exprimiu Santo Agostinho nas *Confissões* : «Fizestes-nos, Senhor, para ti, e o nosso coração está inquieto até descansar em ti»[7]. A vida eterna, com efeito, é o objecto principal da esperança cristã.

«Os que morrem na graça e na amizade de Deus e estiverem perfeitamente purificados, viverão para sempre com Cristo. Serão para sempre semelhantes a Deus, porque O verão “tal como Ele é” (*1 Jo* 3, 2), “face a face” (*1 Co* 13, 12)» (*Catecismo*, 1023). A teologia denominou este estado de “visão beatífica”. «Em virtude da sua transcendência, Deus não pode ser visto tal como é, senão quando Ele próprio abrir o seu mistério à contemplação imediata do homem e lhe der capacidade para O contemplar» (*Catecismo*, 1028). O céu é a máxima expressão da graça divina.

Por outro lado, o céu não consiste numa pura, abstracta e imóvel contemplação da Trindade. Em Deus o homem poderá contemplar todas as coisas que, de algum modo, fazem

referência à sua vida, gozando delas e, em especial, 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»[8]. O gozo do céu chega ao seu cume pleno com a ressurreição dos mortos. Segundo Santo Agostinho, a vida eterna consiste num descanso eterno e numa deliciosa e suprema actividade[9].

Que o Céu dure eternamente não significa que nele o homem deixe de ser livre. No céu, o homem não peca, não pode pecar, porque, vendo Deus face a face, vendo-O, além do mais, como fonte viva de toda a bondade criada, na realidade não *quer* pecar. Livre e filialmente, o homem salvo ficará em comunhão com Deus para sempre. Com isso, a sua liberdade alcançou a sua plena realização.

A vida eterna é o fruto definitivo da doação divina ao homem. Por isso, tem algo de infinito. No entanto, a graça divina não elimina a natureza humana, nem no seu ser, nem nas suas faculdades, nem a sua personalidade, nem o que tenha merecido durante a vida. Por isso, há distinção e diversidade entre aqueles que gozam da visão de Deus, não quanto ao objecto, que é o próprio Deus, contemplado sem intermediários, mas quanto à qualidade do sujeito: «quem tem mais caridade participa mais da luz da glória e verá mais perfeitamente a Deus e será feliz»[10].

4. O inferno como recusa definitiva de Deus

A Sagrada Escritura afirma, repetidas vezes, que os homens que não se arrependem dos seus pecados graves perderão o prémio eterno da comunhão com Deus, sofrendo 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. É este estado de auto-exclusão definitiva da comunhão com Deus e com os bem-aventurados que se designa pela palavra “Inferno”» (*Catecismo*, 1033). Não é que Deus predestine alguém à condenação perpétua; é o homem que, procurando o seu fim último à margem de Deus e da sua vontade, constrói para si um mundo isolado onde não pode penetrar a luz e o amor de Deus. O inferno é um mistério, o mistério do Amor recusado, é sinal do poder destruidor da liberdade humana quando se afasta de Deus[11].

Relativamente ao inferno, é tradicional distinguir entre “pena de dano”, a mais fundamental e dolorosa, que consiste na separação perpétua de Deus, sempre desejado

ardentemente pelo coração humano, e “pena dos sentidos”, a que se alude frequentemente nos evangelhos com a imagem do fogo eterno.

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 faz com que o homem vislumbre a gravidade do pecado mortal e a necessidade de o evitar por todos os meios, principalmente, como é lógico, mediante a oração confiada e humilde. A possibilidade da condenação recorda aos cristãos a necessidade de viver uma vida inteiramente apostólica.

Sem lugar a dúvidas, a existência do inferno é um mistério, o mistério da justiça de Deus para com aqueles que se fecham ao Seu perdão misericordioso. Alguns autores pensaram na possibilidade da aniquilação do pecador impenitente quando morre. Esta teoria é difícil de conciliar com o facto de que Deus deu, por amor, a existência – espiritual e imortal – a cada homem[12].

5. A purificação necessária para o encontro com 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*, 1030). Pode pensar-se que muitos homens, mesmo que não tenham vivido uma vida santa na terra, não se manterão definitivamente no pecado. A possibilidade de serem limpos das impurezas e imperfeições da vida, mais ou menos malograda, depois da morte apresenta-se, então, como uma nova bondade de Deus, como uma oportunidade para se preparar para entrar na comunhão íntima com a santidade de Deus. «O purgatório é uma misericórdia de Deus, para limpar os defeitos dos que desejam identificar-se com Ele»[13].

O Antigo Testamento fala da purificação ultra-terrena (cf. *2 Mt* 12, 40-45). São Paulo na primeira Carta aos Coríntios (*1 Cor* 3, 10-15) apresenta a purificação cristã, nesta vida e na futura, através da imagem do fogo; fogo que, de algum modo, emana de Jesus Cristo, Salvador, Juiz e Fundamento da vida cristã[14]. Embora a doutrina do Purgatório não tenha sido definida formalmente até à Idade Média[15], 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 ultra-terrena. Com efeito, não teria sentido rezar pelos defuntos se estivessem, ou já salvos no céu ou, então, condenados no inferno. Os

protestantes, na sua maioria, negam a existência do purgatório, já que lhes parece uma confiança excessiva nas obras humanas e na capacidade da Igreja de interceder pelos que deixaram este mundo.

Mais do que um *lugar*, o purgatório deve ser considerado como um *estado* de temporário e doloroso afastamento de Deus, em que 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 ao pecado. O pecado não só ofende a Deus, e causa dano ao próprio pecador mas, através da comunhão dos Santos, causa dano à Igreja, ao mundo, à humanidade. A oração da Igreja pelos defuntos restabelece, de algum modo, a ordem e a justiça: principalmente por meio da Santa Missa, das esmolas, das indulgências e das obras de penitência (cf. *Catecismo*, 1032).

Os teólogos ensinam que no purgatório se sofre muito, de acordo com a situação de cada um. No entanto, trata-se de uma dor com significado, «uma dor feliz»^[16]. Por isso, convidam-se os cristãos a procurar a purificação dos pecados na vida presente mediante a contrição, a mortificação, a reparação e a vida santa.

6. As crianças que morrem sem o Baptismo

A Igreja confia à misericórdia de Deus as crianças que morreram sem terem recebido o Baptismo. Há motivos para pensar que Deus, de algum modo, as acolhe, quer pelo grande carinho que Jesus manifestou pelas crianças (cf. *Mc* 10, 14), quer porque enviou o seu Filho com o desejo de que todos os homens se salvem (cf. *1 Tm* 2, 4). Ao mesmo tempo, o facto de confiar na misericórdia divina não é motivo para diferir a administração do Sacramento do Baptismo às crianças recém-nascidas (*CIC* 867), que confere uma particular configuração com Cristo: «significa e realiza a morte para o pecado e a entrada na vida da Santíssima Trindade através da configuração com o Mistério pascal de Cristo» (*Catecismo*, 1239).

PAUL O'CALLAGHAN

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 988-1050.

Leituras recomendadas

- S. João Paulo II, *Catequese sobre o Credo IV: Credo en la vida eterna*, Palabra, Madrid 2000 (audiências de 25-V-1999 a 4-VIII-1999).
- Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 30-XI-2007.
- São Josemaria, Homilia «A esperança do cristão», em *Amigos de Deus*, 205-221.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Cf. São Tomás, *Summa Contra Gentiles*, IV, 81.

[2] Cf. São Tomás, *Summa Theologiae*, III. Suppl., qq. 78-86.

[3] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 48.

[4] Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 30-XI-2007, 45.

[5] *Ibidem*, 12.

[6] Cf. *Ibidem*, 13-15, 28, 48.

[7] Santo Agostinho, *Confissões*, 1, 1, 1.

[8] São Josemaria, *Amigos de Deus*, 221.

[9] Cf. Santo Agostinho, *Epistulae*, 55, 9.

[10] São Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 6, c.

[11] «Com a morte, a opção de vida feita pelo homem torna-se definitiva; esta sua vida está diante do Juiz. A sua opção, que tomou forma ao longo de toda a sua vida, pode ter caracteres diversos. Pode haver pessoas que destruíram totalmente em si próprias o desejo da verdade e a disponibilidade para o amor; pessoas nas quais tudo se tornou mentira; pessoas que viveram para o ódio e espezinharam o amor em si mesmas. Trata-se de uma perspectiva terrível, mas algumas figuras da nossa mesma história deixam entrever, de um forma assustadora, perfis deste género. Em tais indivíduos, não haveria nada de remediável e a destruição do bem seria irrevogável: é já isto que se indica com a palavra *inferno* » (Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 45).

[12] Cf. *Ibidem*, 47.

[13] São Josemaria, *Sulco*, 889.

[14] Com efeito, Bento XVI na *Spe Salvi* diz que «alguns teólogos recentes são de parecer que o fogo que simultaneamente queima e salva é o próprio Cristo, o Juiz e Salvador» (Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 47).

[15] Cf. DS 856, 1304.

[\[16\]](#) Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 47.

A liturgia e os sacramentos em geral

A liturgia cristã é essencialmente actio Dei que nos une a Jesus através do Espírito (cf. Ex. ap. Sacramentum Caritatis, n. 37).



1. O Mistério pascal: mistério vivo e vivificante

As palavras e as acções de Jesus durante a sua vida oculta em Nazaré e no seu ministério público eram salvíficas e antecipavam a força do seu ministério pascal. «Uma vez chegada a sua “Hora” (cf. *Jo* 13, 1; 17, 1.), Jesus vive o único acontecimento da história que não passa jamais: morre, é sepultado, ressuscita de entre os mortos e senta-Se à direita do Pai “uma vez por todas” (*Rm* 6, 10; *Heb* 7, 27; 9, 12). É um acontecimento real, ocorrido na nossa história, mas único; todos os outros acontecimentos da história acontecem uma vez e passam, devorados pelo passado. Pelo contrário, o mistério pascal de Cristo não pode ficar somente no passado, já que pela sua morte, Ele destruiu a morte; e tudo o que Cristo é, tudo o que fez e sofreu por todos os homens, participa da eternidade divina, e assim transcende todos os tempos e em todos se torna presente. O acontecimento da cruz e da ressurreição *permanece* e atrai tudo para a vida» (*Catecismo*, 1085).

Como sabemos, «no início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte e, desta forma, o rumo decisivo»[\[1\]](#). Daí que «a fonte da nossa fé e da liturgia eucarística é o mesmo acontecimento: a doação que Cristo fez de Si próprio no mistério pascal»[\[2\]](#).

2. O Mistério pascal no tempo da Igreja: liturgia e sacramentos

«Em Cristo realizou-se plenamente a nossa reconciliação e deu-se-nos a plenitude do culto divino (...) principalmente pelo mistério pascal da sua bem-aventurada Paixão, Ressurreição dos mortos e gloriosa Ascensão»[3]. «É este mistério de Cristo que a Igreja proclama e celebra na sua liturgia» (*Catecismo*, 1068).

«Com razão se considera a Liturgia como o exercício da função sacerdotal de Cristo. Nela, os sinais sensíveis significam e, cada um à sua maneira, realizam a santificação dos homens; nela, o Corpo Místico de Jesus Cristo - cabeça e membros - presta a Deus o culto público integral» [4]. «Toda a vida litúrgica da Igreja gravita em torno do sacrifício eucarístico e dos sacramentos» (*Catecismo*, 1113).

«Sentado à direita do Pai, e derramando o Espírito Santo sobre o seu corpo que é a Igreja, Cristo age agora pelos sacramentos, que instituiu para comunicar a sua graça» (*Catecismo*, 1084).

2.1. Os sacramentos: natureza, origem e número

«Os sacramentos são sinais eficazes da graça, instituídos por Cristo e confiados à Igreja, pelos quais nos é dispensada a vida divina. Os ritos visíveis, com os quais são celebrados os sacramentos, significam e realizam as graças próprias de cada sacramento» (*Catecismo*, 1131). «Os sacramentos são sinais sensíveis (palavras e acções), acessíveis à nossa humanidade actual» (*Catecismo*, 1084).

«Aderindo à doutrina da Sagrada Escritura, às tradições apostólicas e ao sentir unânime dos santos Padres», nós professamos que «os sacramentos da nova Lei foram todos instituídos por nosso Senhor Jesus Cristo»[5].

«Há na Igreja sete sacramentos: Baptismo, Confirmação ou Crisma, Eucaristia, Penitência, Unção dos enfermos, Ordem e Matrimónio» (*Catecismo*, 1113). «Os sete sacramentos tocam todas as etapas e momentos importantes da vida do cristão: outorgam nascimento e crescimento, cura e missão, à vida de fé dos cristãos. Há aqui uma certa semelhança entre as etapas da vida natural e as da vida espiritual» (*Catecismo*, 1210). Formam um conjunto ordenado em que a Eucaristia ocupa o centro pois contém o próprio Autor dos sacramentos (cf. *Catecismo*, 1211).

Os sacramentos significam três coisas: a *causa* santificante, que é a Morte e Ressurreição de Cristo; o *efeito* santificante ou graça; e o *fim* da santificação, que é a glória eterna. «O sacramento é sinal rememorativo daquilo que o precedeu, isto é, da paixão de Cristo; e demonstrativo daquilo que em nós a paixão de Cristo realiza, isto é, da graça; e prognóstico, quer dizer, que anuncia de antemão a glória futura»[6].

O *signo sacramental*, próprio de cada sacramento, é constituído por coisas (elementos materiais – água, azeite, pão, vinho – e gestos humanos – ablução, unção, imposição das mãos, etc.), que se chamam *matéria* ; e também por palavras que o ministro do sacramento pronuncia, que são a *forma* . Na realidade, «cada celebração sacramental é um encontro dos filhos de Deus com o seu Pai, em Cristo e no Espírito Santo. Tal encontro exprime-se como um diálogo, através de acções e de palavras» (*Catecismo*, 1153).

Na liturgia dos sacramentos existe uma parte imutável (o que o próprio Cristo estabeleceu acerca do signo sacramental), e as partes que a Igreja pode mudar, para bem dos fiéis e maior veneração dos sacramentos, adaptando-as às circunstâncias de lugar e de tempo[7]. «Nenhum rito sacramental pode ser modificado ou manipulado ao arbítrio do ministro ou da comunidade» (*Catecismo*, 1125).

2.2 Efeitos e necessidade dos sacramentos

Todos os sacramentos conferem a graça santificante a quem não coloca obstáculos[8]. Esta graça é «o dom do Espírito que nos justifica e nos santifica» (*Catecismo*, 2003). Além disso, os sacramentos conferem a graça sacramental, que é a graça «própria de cada sacramento» (*Catecismo*, 1128): um certo auxílio divino para conseguir o fim desse sacramento.

Não só recebemos a graça santificante, mas também o próprio Espírito Santo. «É pelos sacramentos da Igreja que Cristo comunica aos membros do seu corpo o seu Espírito Santo e santificador» (*Catecismo*, 739) [9]. O fruto da vida sacramental consiste em que o Espírito Santo deifica os fiéis unindo-os vitalmente a Cristo (cf. *Catecismo*, 1129).

Os três sacramentos do Baptismo, Confirmação e Ordem conferem, além da graça, o chamado *carácter* sacramental, que é um selo espiritual indelével impresso na alma[10], pelo qual o cristão participa do sacerdócio de Cristo e forma parte da Igreja segundo os diversos estados e funções. O carácter sacramental permanece para sempre no cristão como disposição positiva para a graça, como promessa e garantia da protecção divina e como

vocação para o culto divino e serviço da Igreja. Por conseguinte, estes três sacramentos não podem ser reiterados (cf. *Catecismo*, 1121).

Os sacramentos que Cristo confiou à sua Igreja são necessários – pelo menos o seu desejo – para a salvação, para alcançar a graça santificante, e nenhum é supérfluo, embora nem todos sejam necessários para todas as pessoas[11].

2.3. Eficácia dos sacramentos

Os sacramentos «são eficazes, porque neles é o próprio Cristo que opera: é Ele que baptiza, é Ele que age nos sacramentos para comunicar a graça que o sacramento significa» (*Catecismo*, 1127). O efeito sacramental produz-se *ex opere operato* (pelo próprio facto do signo sacramental se ter realizado)[12]. «O sacramento não actua em virtude da justiça do homem que o administra ou do que o recebe, mas pelo poder de Deus»[13]. «Desde que um sacramento seja celebrado conforme a intenção da Igreja, o poder de Cristo e do seu Espírito age nele e por ele, independentemente da santidade pessoal do ministro» (*Catecismo*, 1128).

O homem que realiza o sacramento coloca-se ao serviço de Cristo e da Igreja, por isso chama-se *ministro* do sacramento; e não pode ser qualquer fiel cristão indistintamente, mas de modo ordinário, necessita da especial configuração com Cristo Sacerdote que dá o sacramento da Ordem[14].

A eficácia dos sacramentos deriva do próprio Cristo, que actua neles, «no entanto, os frutos dos sacramentos dependem também das disposições de quem os recebe» (*Catecismo*, 1128): quanto melhores forem as disposições de fé que possua, conversão do coração e adesão à vontade de Deus, mais abundantes são nos efeitos da graça que recebe (cf. *Catecismo*, 1098).

«A Santa Mãe Igreja instituiu também os sacramentais. Estes são sinais sagrados por meio dos quais, imitando de algum modo os sacramentos, se significam e se obtêm, pela oração da Igreja, efeitos principalmente de ordem espiritual. Por meio deles, dispõem-se os homens para a recepção do principal efeito dos sacramentos e são santificadas as várias circunstâncias da vida»[15]. «Os sacramentais não conferem a graça do Espírito Santo à maneira dos sacramentos; mas, pela oração da Igreja, preparam para receber a graça e dispõem para cooperar com ela» (*Catecismo*, 1671).

3. A Liturgia

A liturgia cristã «é essencialmente acção de Deus (*actio Dei*) que nos envolve em Jesus por meio do Espírito»[16], e possui uma dupla dimensão: ascendente e descendente[17]. «A liturgia é “acção” do “Cristo total” (*Christus totus*)» (*Catecismo*, 1136), por isso «é toda a comunidade, o corpo de Cristo unido à sua Cabeça, que celebra» (*Catecismo*, 1140). No centro da assembleia encontra-se o próprio Jesus Cristo (cf. *Mt* 18, 20), agora ressuscitado e glorioso. Cristo precede a assembleia que celebra. Ele – que actua inseparavelmente unido ao Espírito Santo – convoca-a, reúne-a e ensina-a. Ele, o Sumo e Eterno Sacerdote é o principal protagonista da acção ritual que torna presente o evento fundador, embora se sirva dos seus ministros para re-presentar (para tornar presente, real e verdadeiramente, no aqui e agora da celebração litúrgica) o seu sacrifício redentor e tornar-nos participantes dos dons conviviais da sua Eucaristia.

Sem esquecer que, formando com Cristo-Cabeça «como que uma única pessoa mística»[18], a Igreja actua nos sacramentos como “comunidade sacerdotal”, “organicamente estruturada”: graças ao Baptismo e à Confirmação, o povo sacerdotal torna-se apto para celebrar a Eucaristia. Por isso, «as acções litúrgicas não são acções privadas, mas celebrações da Igreja (...), pertencem a todo o corpo da Igreja, manifestam-no e afectam-no, atingindo, porém, cada um dos membros de modo diverso, segundo a variedade de estados, funções e participação actual»[19].

Em cada celebração litúrgica comparticipa toda a Igreja, céus e terra, Deus e os homens (cf. *Ap* 5). A liturgia cristã, embora se celebre apenas aqui e agora, num lugar concreto e expresse em si uma certa comunidade, é por natureza católica, provém do todo e conduz ao todo, em unidade com o Papa, com os bispos em comunhão com o Romano Pontífice, com os crentes de todas as épocas e lugares «para que Deus seja tudo em todas as coisas» (*1 Cor* 15, 28). Nesta perspectiva, é fundamental o princípio de que o verdadeiro sujeito da liturgia é a Igreja, concretamente a *communio sanctorum* de todos os lugares e de todos os tempos[20]. Por isso, quanto mais uma celebração está imbuída desta consciência, tanto mais nela se realiza concretamente o sentido da liturgia. Expressão desta consciência de unidade e universalidade da Igreja é o uso do latim e do canto gregoriano em algumas partes da celebração litúrgica[21].

A partir destas considerações, podemos afirmar que a assembleia que celebra a Eucaristia é a comunidade dos baptizados que, «pela regeneração e pela unção do Espírito Santo, são consagrados para serem casa espiritual, sacerdócio santo, para que, por meio de todas as obras próprias do cristão, ofereçam oblações espirituais»[22]. Este “sacerdócio

comum” é o de Cristo, único Sacerdote, no qual todos os seus membros participam[23]. «Assim, na celebração dos sacramentos, toda a assembleia é “liturgia”, cada qual segundo a sua função, mas “na unidade do Espírito” que age em todos» (*Catecismo*, 1144). Por isso, a participação nas celebrações litúrgicas, mesmo que não abarque toda a vida sobrenatural dos fiéis, constitui para eles, como para toda a Igreja, o cume para o qual tende toda a sua actividade e a fonte donde mana a sua força[24]. Na realidade, «a Igreja *recebe-se* e simultaneamente *exprime-se* nos sete sacramentos, pelos quais a graça de Deus influencia concretamente a existência dos fiéis para que toda a sua vida, redimida por Cristo, se torne culto agradável a Deus»[25].

Quando nos referimos à assembleia como sujeito da celebração quer dizer que cada fiel, ao actuar como membro participante da assembleia, faz tudo e só o que lhe corresponde. «Os membros não têm todos a mesma função» (*Rm* 12, 4). Alguns são chamados por Deus na e pela Igreja para um serviço especial da comunidade. Estes servidores são escolhidos pelo sacramento da Ordem, por meio do qual o Espírito Santo os torna aptos para actuar em representação de Cristo-Cabeça ao serviço de todos os membros da Igreja[26]. Como João Paulo II esclareceu em diversos momentos, «*in persona Christi* quer dizer algo mais do que “em nome”, ou então “nas vezes” de Cristo. *In persona*, isto é, na específica e sacramental identificação com o Sumo e Eterno Sacerdote, que é o Autor e o principal Sujeito deste seu próprio sacrifício, no que verdadeiramente não pode ser substituído por ninguém»[27]. Podemos dizer graficamente, como diz o Catecismo, que «o ministro ordenado é como que o “ícone” de Cristo-Sacerdote» (*Catecismo*, 1142).

«O mistério celebrado na liturgia é um só, mas as formas da sua celebração são diversas. A riqueza insondável do mistério de Cristo é tal, que nenhuma tradição litúrgica pode esgotar-lhe a expressão». (*Catecismo*, 1200-1201). «As tradições litúrgicas ou ritos, actualmente em uso na Igreja, são: o rito latino (principalmente o rito romano, mas também os ritos de certas igrejas locais, como o rito ambrosiano ou o de certas ordens religiosas) e os ritos bizantino, alexandrino ou copta, siríaco, arménio, maronita e caldeu» (*Catecismo*, 1203). «A Igreja considera iguais em direito e honra todos os ritos legitimamente reconhecidos, quer que se mantenham e sejam por todos os meios promovidos»[28].

JUAN JOSÉ SILVESTRE

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1066-1098; 1113-1143; 1200-1211 e 1667-1671.

Leituras recomendada

- S. Josemaria, Homilia «A Eucaristia, mistério de fé e de amor», em *Cristo que Passa*, 83-94; também os n. 70 e 80. *Temas Actuais do Cristianismo*, 115.

- J. Ratzinger, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, Edições Paulinas, 2002.

- J. L. Gutiérrez-Martín, *Belleza y misterio. La liturgia, vida de la Iglesia*, EUNSA (Astrolabio), Pamplona 2006, pp. 53-84, 13-126.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Bento XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, 1.

[2] Bento XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, 34.

[3] Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 5; cf. *Catecismo*, 1067.

[4] Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 7; cf. *Catecismo*, 1070.

[5] Concilio de Trento: DS 1600-1601; cfr. *Catecismo*, 1114.

[6] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 60, a.3; cfr. *Catecismo*, 1130.

[7] Cfr. *Catecismo*, 1205; Concilio de Trento: DS 1728; Pío XII: DS 3857.

[8] Cfr. Concilio de Trento: DS 1606.

[9] La obra del Espíritu Santo en nosotros «es que vivamos la vida de Cristo resucitado» (*Catecismo*, 1091); «une la Iglesia a la vida y a la misión de Cristo» (*Catecismo*, 1092); «cura y transforma a los que lo reciben conformándolos con el Hijo de Dios» (*Catecismo*, 1129).

[10] Cfr. Concilio de Trento: DS 1609.

[11] Cfr. Concilio de Trento: DS 1604.

[12] Cfr. Concilio de Trento: DS 1608.

[13] Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 68, art. 8.

[14] El sacerdocio ministerial «garantiza que, en los sacramentos, sea Cristo quien actúa por el Espíritu Santo en favor de la Iglesia. La misión de salvación confiada por el Padre a su Hijo encarnado es confiada a los Apóstoles y por ellos a sus sucesores: reciben el Espíritu de Jesús para actuar en su nombre y en su persona (cfr. *Jn* 20, 21-

23; *Lc* 24, 47; *Mt* 28, 18-20). Así, el ministro ordenado es el vínculo sacramental que une la acción litúrgica a lo que dijeron y realizaron los Apóstoles, y por ellos a lo que dijo y realizó Cristo, fuente y fundamento de los sacramentos» (*Catecismo*, 1120). Aunque la eficacia del sacramento no proviene de las cualidades morales del ministro, sin embargo su fe y devoción, además de contribuir a su santificación personal, favorece mucho las buenas disposiciones del sujeto que recibe el sacramento y, por consiguiente, el fruto que de él obtiene.

[15] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 60; cfr. *Catecismo*, 1667.

[16] Benedicto XVI, Exh. apost. *Sacramentum Caritatis*, 37

[17] «Por una parte, la Iglesia, unida a su Señor y “bajo la acción del Espíritu Santo” (*Lc* 10, 21), bendice al Padre “por su don inefable” (2 *Co* 9, 15) mediante la adoración, la alabanza y la acción de gracias. Por otra parte, y hasta la consumación del designio de Dios, la Iglesia no cesa de presentar al Padre “la ofrenda de sus propios dones” y de implorar que el Espíritu Santo venga sobre esta ofrenda, sobre ella misma, sobre los fieles y sobre el mundo entero, a fin de que por la comunión en la muerte y en la resurrección de Cristo-Sacerdote y por el poder del Espíritu estas bendiciones divinas den frutos de vida “para alabanza de la gloria de su gracia” (*Ef* 1, 6)» (*Catecismo*, 1083).

[18] Pío XII, Enc. *Mystici Corporis* cit. en *Catecismo*, 1119.

[19] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 26; cfr. *Catecismo*, 1140.

[20] «Que la oblación redunde en salvación de todos –Orate, fratres, reza el sacerdote–, porque este sacrificio es mío y vuestro, de toda la Iglesia Santa. Orad, hermanos, aunque seáis pocos los que os encontráis reunidos; aunque sólo se halle materialmente presente nada más un cristiano, y aunque estuviese solo el celebrante: porque cualquier Misa es el holocausto universal, rescate de todas las tribus y lenguas y pueblos y naciones (cfr. *Ap* 5, 9).

Todos los cristianos, por la Comunión de los Santos, reciben las gracias de cada Misa, tanto si se celebra ante miles de personas o si ayuda al sacerdote como único asistente un niño, quizá distraído. En cualquier caso, la tierra y el cielo se unen para entonar con los Angeles del Señor: *Sanctus, Sanctus, Sanctus...*» (San Josemaría, *Es Cristo que pasa*, 89).

[21] Cfr. Benedicto XVI, Exh. Apost. *Sacramentum caritatis*, 62; Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 54.

[22] Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 10.

[23] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 10 y 34; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2.

[24] Cfr. Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosantum Concilium*, 20.

[25] Benedicto XVI, Exh. Apost. *Sacramentum caritatis*, 29.

[26] Cf. Concilio Vaticano II, Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2 y 15.

[27] Juan Pablo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29. En nota 59 y 60 se reproducen las intervenciones magisteriales del siglo XX sobre este punto: «El ministro del altar actúa en la persona de Cristo en cuanto cabeza, que ofrece en nombre de todos los miembros».

[28] Concilio Vaticano II, Const. *Sacrosantum Concilium*, 4.

O Baptismo e a Confirmação

O Baptismo outorga ao cristão a justificação. Com a Confirmação completa-se o património baptismal com os dons sobrenaturais da maturidade cristã.



Baptismo

1. Fundamentos bíblicos e instituição

De entre as numerosas prefigurações veterotestamentárias do Baptismo, destaca-se o dilúvio universal, a travessia do Mar Vermelho e a circuncisão, visto se encontrarem explicitamente mencionadas no Novo Testamento ao aludirem a este sacramento (cf. *1 Pe* 3, 20-21; *1 Cor* 10, 1; *Cl* 2, 11-12). Com S. João Baptista, o rito da água, ainda sem eficácia salvadora, une-se à preparação doutrinal, à conversão e ao desejo da graça, pilares do futuro catecumenato.

Jesus é baptizado nas águas do rio Jordão no início do Seu ministério público (cf. *Mt* 3, 13-17), não por necessidade, mas por solidariedade redentora. Nessa ocasião fica definitivamente indicada a água como elemento material do signo sacramental. Além disso, abrem-se os céus, desce o Espírito Santo em forma de pomba e ouve-se a voz de Deus Pai que confirma a filiação divina de Cristo: acontecimentos que revelam nos primórdios da futura Igreja o que depois se realizará sacramentalmente nos seus membros.

Depois disso, teve lugar o encontro com Nicodemos, durante o qual Jesus afirma o vínculo pneumatológico que existe entre a água baptismal e a salvação, daí a sua necessidade: «quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no Reino de Deus» (*Jo* 3, 5).

O mistério pascal confere ao baptismo o seu valor salvífico. Jesus, com efeito, «já tinha falado da sua paixão, que ia sofrer em Jerusalém, como dum “baptismo” com que devia ser baptizado (*Mc* 10, 38; cf. *Lc* 12, 50). O sangue e a água que manaram do lado aberto de Jesus crucificado (cfr. *Jo* 19, 34) são tipos do Baptismo e da Eucaristia, sacramentos da vida nova» (*Catecismo*, 1225).

Antes de subir aos céus, o Senhor disse aos Apóstolos: «Ide, pois, fazei discípulos de todos os povos, baptizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a cumprir tudo quanto vos tenho mandado» (*Mt* 28, 19-20). Este mandato é seguido fielmente a partir do Pentecostes e marca o sentido primordial da evangelização, que continua a ser actual.

Comentando estes textos, disse S. Tomás de Aquino que a instituição do Baptismo foi múltipla: no que se refere à matéria, no Baptismo de João; a sua necessidade foi afirmada em *Jo* 3, 5; o seu começo quando Jesus enviou os seus discípulos a pregar e a baptizar; a sua eficácia provém da Paixão; a sua difusão foi imposta em *Mt* 28, 19 [1].

2. A justificação e os efeitos do Baptismo

Lê-se na Epístola aos Romanos (*Rm* 6, 3-4): «Ou ignorais que todos nós, que fomos baptizados em Cristo Jesus, fomos baptizados na sua morte? Pelo Baptismo fomos, pois, sepultados com Ele na morte, para que, tal como Cristo foi ressuscitado de entre os mortos pela glória do Pai, também nós caminhemos numa vida nova». O Baptismo, que reproduz no fiel a passagem de Jesus Cristo pela Terra e a sua acção salvadora, outorga ao cristão a justificação. Para isto mesmo aponta *Cl* 2, 12: «Sepultados com Ele no Baptismo, foi também com Ele que fostes ressuscitados, pela fé que tendes no poder de Deus, que o ressuscitou dos mortos». Acrescente-se agora a incidência da fé que, com o rito da água, nos «revestimos de Cristo», como afirma *Gl* 3, 26-27: «É que todos vós sois filhos de Deus em Cristo Jesus, mediante a fé; pois todos os que fostes baptizados em Cristo, revestistes-vos de Cristo mediante a fé».

Esta realidade de justificação pelo Baptismo traduz-se em efeitos concretos na alma do cristão, que a teologia apresenta como efeitos curativos e santificantes. Os primeiros referem-se ao perdão dos pecados, como sublinha a pregação petrina: «Pedro respondeu-lhes: “Convertei-vos e peça cada um o baptismo em nome de Jesus Cristo, para a remissão dos seus pecados; recebereis, então, o dom do Espírito Santo”» (*Act* 2, 38). Isto inclui o pecado original e, nos adultos, todos os pecados pessoais. Ocorre também a remissão da

totalidade da pena temporal e eterna. No entanto, permanecem no batizado «certas consequências temporais do pecado, como os sofrimentos, a doença, a morte, ou as fragilidades inerentes à vida, como as fraquezas de carácter, etc., assim como uma inclinação para o pecado a que a Tradição chama concupiscência ou, metaforicamente, a “isca” ou “agulhão” do pecado (“*fomes peccati*”)» (*Catecismo*, 1264).

O aspecto santificante consiste na efusão do Espírito Santo; com efeito, «num só Espírito, fomos todos batizados» (*1 Cor 12, 13*). Porque se trata do próprio «Espírito de Cristo» (*Rm 8, 9*), recebemos «um Espírito que faz de vós filhos adotivos» (*Rm 8, 15*), como filhos no Filho. Deus concede ao batizado a graça santificante, as virtudes teologais e morais e os dons do Espírito Santo.

Com esta realidade de graça «o Batismo marca o cristão com um selo espiritual indelével («*character*») da sua pertença a Cristo. Esta marca não é apagada por nenhum pecado, embora o pecado impeça o Batismo de produzir frutos de salvação» (*Catecismo*, 1272).

Como fomos batizados num só Espírito «para formar um só corpo» (*1 Cor 12, 13*), a incorporação em Cristo é contemporaneamente incorporação na Igreja, e nela ficamos vinculados com todos os cristãos, também com aqueles que não estão em comunhão plena com a Igreja Católica.

Finalmente, recordemos que os batizados são «*linhagem escolhida, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido em propriedade, a fim de proclamarem as maravilhas daquele que os chamou das trevas para a sua luz admirável*» (*1 Pe 2, 9*): participam do sacerdócio comum dos fiéis, «devem confessar diante dos homens a fé que de Deus receberam por meio da Igreja» (*LG 11*) e participar na actividade apostólica e missionária do povo de Deus» (*Catecismo*, 1270).

3. Necessidade

A catequese neotestamentária afirma categoricamente de Cristo que «não há no Céu outro nome dado aos homens pelo qual sejamos salvos». E visto que ser «batizados em Cristo» equivale a ser «revestido de Cristo» (*Gl 3, 27*), devem entender-se com toda a sua força aquelas palavras de Jesus segundo as quais «quem acreditar e for batizado será salvo; mas, quem não acreditar será condenado» (*Mc 16, 16*). Daqui deriva a fé da Igreja sobre a necessidade do Batismo para a salvação.

Deve-se entender esta última afirmação segundo a cuidadosa formulação do Magistério: «O Baptismo é necessário para a salvação de todos aqueles a quem o Evangelho foi anunciado e que tiveram a possibilidade de pedir este sacramento (cf. *Mc* 16, 16). A Igreja não conhece outro meio a não ser o Baptismo para garantir a entrada na bem-aventurança eterna. Por isso, tem cuidado em não negligenciar a missão que recebeu do Senhor de fazer “renascer da água e do Espírito” todos os que podem ser batizados. *Deus ligou a salvação ao sacramento do Baptismo; mas Ele próprio não está prisioneiro dos seus sacramentos*» (*Catecismo*, 1257).

Com efeito, existem situações especiais nas quais os principais frutos do Baptismo se podem adquirir sem a mediação sacramental. Mas precisamente porque não há signo sacramental, não existe a certeza da graça conferida. O que a tradição eclesial chamou Baptismo de sangue e Baptismo de desejo não são «actos recebidos», mas um conjunto de circunstâncias que concorrem num sujeito, determinando as condições para que se possa falar de salvação. Entende-se assim «a firme convicção de que aqueles que sofrem a morte por causa da fé, sem terem recebido o Baptismo, são batizados pela sua morte por Cristo e com Cristo» (*Catecismo*, 1258). De modo análogo, a Igreja afirma que «todo o homem que, na ignorância do Evangelho de Cristo e da sua Igreja, procura a verdade e faz a vontade de Deus conforme o conhecimento que dela tem, pode salvar-se. Podemos supor que tais pessoas teriam *desejado explicitamente o Baptismo* se dele tivessem conhecido a necessidade» (*Catecismo*, 1260).

As situações de Baptismo de sangue e de desejo não incluem as crianças mortas sem Baptismo. A essas, «a Igreja não pode senão confiá-las à misericórdia de Deus, como o faz no rito do respectivo funeral. De facto, a grande misericórdia de Deus, “que quer que todos os homens se salvem” (*1 Tm* 2, 4) (...) permite-nos esperar que haja um caminho de salvação para as crianças que morrem sem Baptismo» (cf. *Catecismo*, 1261).

4. Celebração litúrgica

Os «ritos de acolhimento» tentam discernir devidamente a vontade dos candidatos, ou dos seus pais, de receber o sacramento e de assumir as consequências. Seguem-se as leituras bíblicas, que ilustram o mistério baptismal, e são comentadas na homilia. A seguir, invoca-se a intercessão dos santos, em cuja comunhão o candidato será integrado; a oração de exorcismo e a unção com o óleo dos catecúmenos significa a protecção divina contra as insídias do maligno. Depois, benze-se a água com fórmulas de alto conteúdo catequético,

que dão forma litúrgica ao nexo água-Espírito. A fé e a conversão tornam-se presentes mediante a profissão trinitária e a renúncia a Satanás e ao pecado.

Entra-se agora na fase sacramental do rito, «para a santificar, purificando-a, no banho da água, pela palavra» (*Ef* 5, 26). A ablução, seja por infusão ou por imersão, deve-se realizar de tal modo que a água escorra pela cabeça, significando assim a verdadeira lavagem da alma. A matéria válida do Sacramento é a água tida como tal segundo o juízo comum dos homens. Enquanto o ministro derrama três vezes a água sobre a cabeça do candidato, ou o submerge, pronuncia as palavras: «N., eu te baptizo em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo».

Os ritos após o Baptismo (ou explicativos) ilustram o mistério realizado. Unge-se a cabeça do candidato (se não se administra a seguir a Confirmação), para significar a sua participação no sacerdócio comum e evocar o futuro Crisma. Entrega-se uma veste branca como exortação a conservar a inocência baptismal e como símbolo da nova vida concedida. A vela acesa no círio pascal simboliza a luz de Cristo de Cristo, entregue para viver como filhos da luz. O rito do *effeta*, realizado nas orelhas e na boca do candidato, quer significar a atitude de escuta e de proclamação da palavra de Deus. Finalmente, a recitação do Pai Nosso em frente do altar – nos adultos, dentro da liturgia eucarística – sublinha a nova condição de filho de Deus.

5. Ministro e sujeito

O ministro ordinário é o bispo e o presbítero e, na Igreja latina, também o diácono. Em caso de necessidade, pode baptizar qualquer homem ou mulher, mesmo não cristão, desde que tenha a intenção de realizar o que a Igreja crê quando assim actua.

O Baptismo destina-se a todos os homens e mulheres que ainda o não tenham recebido. As condições do candidato dependem da sua condição de criança ou adulto. Os primeiros, que ainda não tenham chegado ao uso da razão, devem receber o sacramento durante os primeiros dias de vida, mal o permita a saúde da mãe: proceder de outro modo é, na expressão forte de S. Josemaria, «um grave atentado contra a justiça e contra a caridade»^[2]. Com efeito, como porta da vida da graça, o Baptismo é um evento absolutamente gratuito, para cuja validade basta que não seja rejeitado; por outro lado, a fé do candidato, que é necessariamente fé eclesial, torna-se presente na fé da Igreja. No entanto, existem determinados limites à praxe do Baptismo das crianças: é ilícita se falta o

consenso dos pais, ou não existe garantia suficiente da futura educação católica. Face a esta última condição, designam-se os padrinhos, escolhidos entre pessoas de vida exemplar.

Os candidatos adultos preparam-se através do catecumenato, estruturado segundo os diversos usos locais, com vista a receber também na mesma cerimónia a Confirmação e a primeira Comunhão. Durante este período, procura-se que aumente o desejo da graça, o que inclui a intenção de receber o sacramento, como condição da sua validade. Tudo isto acompanha a instrução doutrinal, que progressivamente leccionada procura suscitar no candidato a virtude da fé, e a verdadeira conversão do coração, o que pode pedir mudanças radicais na vida do candidato.

Confirmação

1. Fundamentos bíblicos e históricos

As profecias sobre o Messias tinham anunciado que «sobre Ele repousará o espírito do Senhor» (*Is* 11, 2), e isto estaria unido à sua eleição como enviado: «Eis o meu servo, que Eu amparo, o meu eleito, que Eu preferi. Fiz repousar sobre Ele o meu espírito, para que leve às nações a verdadeira justiça» (*Is* 42, 1). O texto profético é ainda mais explícito quando é colocado nos lábios do Messias: «O espírito do Senhor Deus está sobre mim, porque o Senhor me ungiu: enviou-me para levar a boa-nova aos que sofrem, para curar os desesperados, para anunciar a libertação aos exilados e a liberdade aos prisioneiros» (*Is* 61, 1).

Algo similar se anuncia também para o povo de Deus; aos seus membros, Deus disse: «Dentro de vós porei o meu espírito, fazendo com que sigais as minhas leis e obedeçais e pratiqueis os meus preceitos» (*Ez* 36, 27); e em *Jl* 3, 2 acentua-se a universalidade desta difusão: «sobre servos e servas, naqueles dias, derramarei o meu espírito».

No mistério da Encarnação realiza-se a profecia messiânica (cf. *Lc* 1, 35), confirmada, completada e publicamente manifestada na unção do Jordão (cf. *Lc* 3, 21-22), quando desce sobre Cristo o Espírito Santo em forma de pomba e a voz do Pai actualiza a profecia de eleição. O próprio Senhor apresenta-se no início do seu ministério como o ungido de Yahvé em quem se cumprem as profecias (cf. *Lc* 4, 18-19), e deixa-se guiar pelo Espírito (cf. *Lc* 4, 1; 4, 14; 10, 21) até ao próprio momento da morte (cf. *Heb* 9, 14).

Antes de oferecer a Sua vida por nós, Jesus promete o envio do Espírito (cf. *Jo* 14, 16; 15, 26; 16, 13), como efectivamente sucede no Pentecostes (cf. *Act* 2, 1-4), referindo-se explicitamente à profecia de Joel (cf. *Act* 2, 17-18), dando assim início à missão universal da Igreja.

O próprio Espírito Santo descido em Jerusalém sobre os Apóstolos é por eles comunicado aos batizados mediante a imposição das mãos e a oração (cf. *Act* 8, 14-17; 19, 6). Esta praxe chega a ser tão conhecida na Igreja primitiva, que é referida na Carta aos Hebreus como parte dos «ensinamentos elementares» e dos «temas fundamentais» (*Heb* 6, 1-2). Este quadro bíblico completa-se com a tradição paulina e joanina que vincula os conceitos de «unção» e «selo» com o Espírito infundido sobre os cristãos (cf. *2 Cor* 1, 21-22; *Ef* 1, 13; *1 Jo* 2, 20. 27). Este último encontra expressão litúrgica já nos mais antigos documentos, com a unção do candidato com óleo perfumado.

Estes mesmos documentos atestam a unidade ritual primitiva dos três sacramentos de iniciação cristã, administrados durante a celebração pascal presidida pelo bispo na catedral. Quando o cristianismo se difunde fora das cidades e o Batismo das crianças passa a ser massivo, já não é possível continuar com a praxe primitiva. Enquanto no ocidente se reserva a administração da Confirmação ao bispo, separando-a do Batismo, no oriente conserva-se a unidade dos sacramentos de iniciação, concedidos um a seguir ao outro ao recém-nascido pelo presbítero. Daí a importância crescente no oriente da unção com o *myron*, que se estende a diversas partes do corpo; no ocidente, a imposição das mãos torna-se uma imposição geral a todos os confirmandos, enquanto cada um recebe a unção na testa.

2. Significação litúrgica e efeitos sacramentais

O *crisma*, composto de azeite e bálsamo, é consagrado pelo bispo ou patriarca, e só por ele, durante a missa crismal de quinta-feira santa. A unção do confirmando com o santo crisma é sinal da sua consagração. «Pela Confirmação, os cristãos, quer dizer, os que são ungidos, participam mais na missão de Jesus Cristo e na plenitude do Espírito Santo de que Ele está repleto, a fim de que toda a sua vida espalhe “o bom odor de Cristo” (cf. *2 Cor* 2, 15). Por esta unção, o confirmando recebe “a marca”, o selo do Espírito Santo» (*Catecismo*, 1294-1295).

Esta unção é liturgicamente precedida – quando se realiza separadamente do Batismo – da renovação das promessas do Batismo e a profissão de fé dos confirmandos. «Assim se evidencia claramente que a Confirmação se situa na continuação do Batismo» (*Catecismo*, 1298). Na liturgia romana, continua-se com a *extensio manuum* para todos os confirmandos do bispo, enquanto se pronuncia uma oração em voz alta de grande conteúdo epiclético (isto é, de invocação e súplica). Chega-se assim ao rito especificamente sacramental, que se realiza «pela unção do santo crisma sobre a fronte, feita com a imposição da mão, e por

estas palavras: “*Accipe signaculum doni Spiritus Sancti* – Recebe por este sinal o Espírito Santo, o Dom de Deus”». Nas igrejas orientais, a unção faz-se sobre as partes mais significativas do corpo, acompanhada cada uma pela fórmula: «Selo do dom que é o Espírito Santo» (*Catecismo*, 1300). O rito termina com o beijo da paz, como manifestação da comunhão eclesial com o bispo (cf. *Catecismo*, 1301).

Assim, a Confirmação possui uma unidade intrínseca com o Baptismo, mesmo que não se expresse necessariamente no mesmo rito. Com ela, o património baptismal do candidato completa-se com os dons sobrenaturais característicos da maturidade cristã. A Confirmação é dada uma só vez, pois «imprime na *alma uma marca espiritual indelével*, o “carácter”, que é sinal de que Jesus Cristo marcou um cristão com o selo do seu Espírito, revestindo-o da fortaleza do Alto, para que seja sua testemunha» (*Catecismo*, 1304). Através dela, os cristãos recebem com particular abundância os dons do Espírito Santo, ficam mais estreitamente vinculados à Igreja, «e deste modo ficam obrigados a difundir e defender a fé por palavras e obras»[3].

3. Ministro e sujeito

Enquanto sucessores dos Apóstolos, só os bispos são «os ministros originários da Confirmação»[4]. No rito latino, o ministro ordinário é exclusivamente o bispo; um presbítero pode confirmar validamente só nos casos previstos na legislação geral (baptismo de adultos, acolhimento na fé católica, equiparação episcopal, perigo de morte), quando recebe a faculdade específica ou quando é associado momentaneamente a estes efeitos pelo bispo. Nas igrejas orientais, o presbítero também é ministro ordinário, o qual deve usar sempre o crisma consagrado pelo patriarca ou bispo.

Como sacramento de iniciação, a Confirmação está destinada a todos os cristãos e não só a alguns escolhidos. No rito latino, é conferida uma vez que o candidato chegue ao uso da razão: a idade concreta depende dos usos locais, as quais devem respeitar o seu carácter de iniciação. Requer-se a prévia instrução, verdadeira intenção de a receber e estado de graça.

PHILIP GOYRET

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1212-1321.
- *Compêndio do Catecismo da Igreja Católica* 251-270.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Cf. S. Tomás, *In IV Sent.*, d.3, q. 1, a. 5, sol. 2.

[2] S. Josemaria, *Cristo que Passa* , 78.

[3] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 11.

[4] *Ibidem*, 26

TEMA 19

A Eucaristia (I)

A Eucaristia é o memorial da Páscoa de Cristo, a actualização do seu único sacrifício, na liturgia da Igreja.



1. Natureza sacramental da Santíssima Eucaristia

1.1. O que é a Eucaristia?

A Eucaristia é o sacramento que torna presente, na celebração litúrgica da Igreja, a Pessoa de Jesus Cristo (Cristo total: Corpo, Sangue, Alma e Divindade) e o seu sacrifício redentor, na plenitude do Mistério Pascal, da sua paixão, morte e ressurreição. Esta presença não é estática ou passiva (como a de um objecto num lugar), mas activa, porque o Senhor Se torna presente com o dinamismo do seu amor salvador: na Eucaristia Ele convida-nos a acolher a salvação que nos oferece e a receber o dom do seu Corpo e do seu Sangue como alimento de vida eterna, permitindo-nos entrar em comunhão com Ele – com a sua Pessoa e o seu sacrifício – e em comunhão com todos os membros do seu Corpo Místico que é a Igreja.

Com efeito, como afirma o Concílio Vaticano II, «O nosso Salvador instituiu na última Ceia, na noite em que foi entregue, o Sacrifício eucarístico do seu Corpo e do seu Sangue para perpetuar pelo decorrer dos séculos, até Ele voltar, o Sacrifício da cruz, confiando à Igreja, sua esposa amada, o memorial da sua morte e ressurreição: sacramento de piedade, sinal de unidade, vínculo de caridade, banquete pascal em que se recebe Cristo, a alma se enche de graça e nos é concedido o penhor da glória futura» [\[1\]](#).

1.2. Os nomes com que se designa este sacramento

A Eucaristia é denominada, tanto pela Sagrada Escritura como pela Tradição da Igreja, com diversos nomes, que reflectem os múltiplos aspectos deste sacramento e expressam a sua incomensurável riqueza, mas nenhum esgota o seu sentido. Vejamos os mais significativos:

a) Alguns nomes recordam a origem do rito: Eucaristia[2], Fracção do Pão, Memorial da paixão, morte e ressurreição do senhor, Ceia do Senhor.

b) Outros sublinham o carácter sacrificial da Eucaristia: *Santo Sacrifício, Santo Sacrifício da Missa, Sacramento do Altar, Hóstia (=Vítima imolada)*.

c) Outros tentam expressar a realidade da presença de Cristo sob as espécies consagradas: *Sacramento do Corpo e do Sangue de Cristo, Pão do Céu* (cf. *Jo* 6, 32-35 ; *Jo* 6, 51-58), *Santíssimo Sacramento* (porque contém o Santo dos Santos, a própria santidade de Deus encarnado).

d) Outros referem-se aos efeitos causados pela Eucaristia em cada fiel e em toda a Igreja: *Pão da Vida, Pão dos Filhos, Cálice de Salvação, Viático* (para que não desfaleçamos no caminho para Casa), *Comunhão*. Este último nome indica que mediante a Eucaristia nos unimos a Cristo (*comunhão pessoal com Cristo*) e a todos os membros do seu Corpo Místico (*comunhão eclesial em Jesus Cristo*).

e) Outros designam toda a celebração eucarística com o termo que indica, no rito latino, a despedida dos fiéis depois da comunhão: *Missa, Santa Missa*.

Entre todos estes nomes o termo *Eucaristia* é o que tem prevalecido cada vez mais na Igreja do Ocidente, até se tornar a expressão comum com que se designa tanto a acção litúrgica da Igreja, que celebra o memorial do Senhor, como o sacramento do Corpo e do Sangue de Cristo.

No Oriente a celebração eucarística, sobretudo a partir do século X, é designada habitualmente pela expressão *Santa e Divina Liturgia*.

1.3. A Eucaristia na ordem sacramental da Igreja

«O amor da Trindade pelos homens faz com que, da presença de Cristo na Eucaristia, nasçam para a Igreja e para a humanidade todas as graças»[3]. A Eucaristia é o sacramento mais excelso, porque nele «está contido todo o tesouro espiritual da Igreja, isto é, o próprio

Cristo, a nossa Páscoa e o pão vivo que dá aos homens a vida mediante a sua carne vivificada e vivificadora pelo Espírito Santo»[4]. Os outros sacramentos, embora possuam uma virtude santificadora que provém de Cristo, não são como a Eucaristia, que torna verdadeiramente presente, real e substancialmente a própria Pessoa de Cristo – o Filho encarnado e glorificado do Pai Eterno –, com a potência salvífica do seu amor redentor, para que os homens possam entrar em comunhão com Ele e vivam por Ele e n'Ele (cf. *Jo* 6, 56, 57).

Além disso, a Eucaristia constitui o cume para o qual convergem todos os outros sacramentos em ordem ao crescimento espiritual de cada um dos crentes e de toda a Igreja. Neste sentido, o Concílio Vaticano II afirma que a Eucaristia é «fonte e centro de toda a vida cristã», o centro da vida da Igreja[5]. Todos os outros sacramentos e todas as obras da Igreja ordenam-se à Eucaristia porque o seu fim é conduzir os fiéis à união com Cristo, presente neste sacramento (cf. *Catecismo*, 1324).

Embora contenha Cristo, fonte através da qual a vida divina chega à humanidade, e ainda sendo o fim para o qual se ordenam os outros sacramentos, a Eucaristia não substitui nenhum deles (nem o Baptismo, nem a Confirmação, nem a Penitência, nem a Unção dos Doentes), e só pode ser consagrada por um ministro validamente ordenado. Cada sacramento tem o seu papel no conjunto sacramental e na vida da própria Igreja. Neste sentido, a Eucaristia considera-se o terceiro sacramento da iniciação cristã. Desde os primeiros séculos do cristianismo que o Baptismo e a Confirmação foram considerados como preparação para a participação na Eucaristia, como disposições para se poder entrar em comunhão sacramental com o Corpo de Cristo e o seu sacrifício, e para inserir-se mais vitalmente no mistério de Cristo e da sua Igreja.

2. A promessa da Eucaristia e a sua instituição por Jesus Cristo

2.1. A promessa

O Senhor anunciou a Eucaristia durante a sua vida pública, na Sinagoga de Cafarnaum, perante aqueles que O tinham seguido depois de serem testemunhas do milagre da multiplicação dos pães, com que saciou a multidão (cf. *Jo* 6, 1-13). Jesus aproveitou aquele sinal para revelar a sua identidade e a sua missão, e para prometer a Eucaristia: «"Em verdade, em verdade vos digo: Não foi Moisés que vos deu o pão do Céu, mas é o meu Pai quem vos dá o verdadeiro pão do Céu, pois o pão de Deus é aquele que desce do Céu e dá a vida ao mundo." Disseram-lhe então: "Senhor, dá-nos sempre desse pão!" Respondeu-lhes

Jesus: “Eu sou o pão da vida... Eu sou o pão vivo, o que desceu do Céu: se alguém comer deste pão, viverá eternamente; e o pão que Eu hei-de dar é a minha carne, pela vida do mundo... Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna e Eu hei-de ressuscitá-lo no último dia, porque a minha carne é uma verdadeira comida e o meu sangue, uma verdadeira bebida. Quem realmente come a minha carne e bebe o meu sangue fica a morar em mim e Eu nele. Assim como o Pai que me enviou vive e Eu vivo pelo Pai, também quem de verdade me come viverá por mim”» (cf. *Jo* 6, 32-35, 51, 54-57).

2.2. A instituição e o seu contexto pascal

Jesus Cristo instituiu este sacramento na Última Ceia. Os três Evangelhos sinópticos (cf. *Mt* 26, 17-30; *Mc* 14, 12-26; *Lc* 22, 7-20) e S. Paulo (cf. *1 Cor* 11, 23-26) transmitiram-nos o relato da sua instituição. Eis aqui a síntese da narração que o *Catecismo da Igreja Católica* nos oferece: «Veio o dia dos Ázimos, em que devia imolar-se a Páscoa. [Jesus] enviou então a Pedro e a João, dizendo: "Ide preparar-nos a Páscoa, para que a possamos comer" [...]. Partiram pois, [...] e prepararam a Páscoa. Ao chegar a hora, Jesus tomou lugar à mesa, e os Apóstolos com Ele. Disse-lhes então: "Tenho desejado ardentemente comer convosco esta Páscoa, antes de padecer. Pois vos digo que não voltarei a comê-la, até que ela se realize plenamente no Reino de Deus". [...] Depois, tomou o pão e, dando graças, partiu-o, deu-lho e disse-lhes: "Isto é o Meu corpo, que vai ser entregue por vós. Fazei isto em memória de Mim". No fim da ceia, fez o mesmo com o cálice e disse: "Este cálice é a Nova Aliança no meu sangue, que vai ser derramado por vós"» (*Catecismo*, 1339).

Jesus celebrou pois a Última Ceia no contexto da Páscoa judaica, mas a Ceia do Senhor possui uma novidade absoluta: no centro não se encontra o cordeiro da Antiga Páscoa, mas o próprio Cristo, o seu Corpo entregue (oferecido em sacrifício ao Pai, a favor dos homens)... e o seu Sangue derramado por muitos para a remissão dos pecados (cf. *Catecismo*, 1339). Podemos pois dizer que Jesus, mais do que celebrar a Antiga Páscoa, anunciou e realizou – antecipando-a sacramentalmente – a Nova Páscoa.

2.3. Significado e conteúdo do mandato do Senhor

O preceito explícito de Jesus: «fazei isto em memória de mim» [como meu memorial] (*Lc* 22, 19; *1 Cor* 11, 24-25), evidencia o carácter propriamente institucional da Última Ceia. Com este mandato, pede-nos que correspondamos ao seu dom e que o representemos

sacramentalmente (que o voltemos a realizar, que reiteremos a sua presença: a presença do seu Corpo entregue e do seu Sangue derramado, ou seja, do seu sacrifício em remissão dos nossos pecados).

- «Fazei isto». Deste modo designou aqueles que poderiam celebrar a Eucaristia (os Apóstolos e os seus sucessores no sacerdócio), confiou-lhes a potestade de a celebrar e determinou os elementos fundamentais do rito: os mesmos que Ele empregou. Assim, na celebração da Eucaristia é necessária a presença do pão e do vinho, da oração de acção de graças e de bênção, da consagração dos dons no Corpo e Sangue do Senhor, da distribuição e comunhão deste Santíssimo Sacramento.

- «Em memória de mim» [como meu memorial]. Deste modo, Cristo ordenou aos Apóstolos (e neles aos seus sucessores no sacerdócio), que celebrassem um novo “memorial”, que substituísse o da Antiga Páscoa. Este rito memorial tem uma particular eficácia: não só ajuda a “recordar” à comunidade crente o amor redentor de Cristo, as suas palavras e gestos durante a Última Ceia, mas que, além disso, como sacramento da Nova Lei, torna objectivamente presente a realidade significada: Cristo “Nossa Páscoa” (*1 Cor 5, 7*), e o seu sacrifício redentor.

3. A celebração litúrgica da Eucaristia

A Igreja, obediente ao mandato do Senhor, celebrou a seguir a Eucaristia em Jerusalém (cf. *Act 2, 42-48*), em Tróade (cf. *Act 20, 7-11*) em Corinto (cf. *1 Cor 10, 14, 21; 1 Cor 11, 20-34*), e em todos os lugares onde haveria de chegar o cristianismo. «Era sobretudo “no primeiro dia da semana”, isto é, no dia de domingo, dia da ressurreição de Jesus, que os cristãos se reuniam “para partir o pão” (*Act 20, 7*). Desde esses tempos até aos nossos dias, a celebração da Eucaristia perpetuou-se, de maneira que hoje a encontramos em toda a parte na Igreja com a mesma estrutura fundamental» (*Catecismo, 1343*).

3.1. A estrutura fundamental da celebração

Fiel ao mandato de Jesus, a Igreja, guiada pelo «Espírito de Verdade» (*Jo 16, 13*), que é o Espírito Santo, quando celebra a Eucaristia não faz outra coisa senão conformar-se com o rito realizado pelo Senhor na Última Ceia. Os elementos essenciais das sucessivas celebrações eucarísticas não podem ser outros senão os da Eucaristia originária, ou seja:

a) *A assembleia dos discípulos de Cristo, por Ele convocada e reunida à sua volta.*

b) A realização do novo rito memorial.

A assembleia eucarística

Logo nos começos da vida da Igreja, a assembleia cristã que celebra a Eucaristia manifesta-se hierarquicamente estruturada: normalmente é constituída pelo bispo ou por um presbítero (que preside sacerdotalmente à celebração eucarística e actua *in persona Christi Capitis Ecclesiae*), pelo diácono, por outros ministros e pelos fiéis, unidos pelo vínculo da fé e do baptismo. Todos os membros desta assembleia são chamados a participar consciente, devota e activamente na liturgia eucarística, cada um segundo o seu modo próprio: o sacerdote celebrante, o diácono, os leitores, «os que trazem as oferendas, os que distribuem a comunhão e todo o povo cujo *Ámen* manifesta a participação» (*Catecismo*, 1348). Assim, cada um deverá cumprir o que é próprio do seu ministério, sem que haja confusão entre o sacerdócio ministerial, o sacerdócio comum dos fiéis, o ministério do diácono e de outros possíveis ministros.

O papel do sacerdócio ministerial na celebração da Eucaristia é essencial. Só o sacerdote validamente ordenado pode consagrar a Santíssima Eucaristia, pronunciando *in in persona Christi* (quer dizer, na identificação específica sacramental com o Sumo e Eterno Sacerdote, Jesus Cristo), as palavras da consagração (cf. *Catecismo*, 1369). Por outro lado, nenhuma comunidade cristã tem capacidade para se atribuir por si só o ministério ordenado. «Este é um dom que *ela recebe através da sucessão episcopal que remonta aos Apóstolos*. É o Bispo que constitui, pelo sacramento da Ordem, um novo presbítero, conferindo-lhe o poder de consagrar a Eucaristia»[6].

O desenrolar da celebração

A acção do rito memorial desenrola-se, desde as origens da Igreja, em dois grandes momentos, que formam um só acto de culto: a “Liturgia da Palavra” (que compreende a proclamação e a escuta-acolhimento da Palavra de Deus) e a “Liturgia Eucarística” (que compreende a apresentação do pão e do vinho, a anáfora ou oração eucarística – com as palavras da consagração – e a comunhão. Estas duas partes principais estão delimitadas pelos ritos de introdução e de conclusão (cf. *Catecismo*, 1349-1355). Ninguém pode tirar ou acrescentar a seu bel-prazer nada do que foi estabelecido pela Igreja na Liturgia da Santa Missa[7].

A constituição do signo sacramental

Os elementos essenciais e necessários para constituir o signo sacramental da Eucaristia são: por um lado, o pão de farinha de trigo[8] e o vinho de uvas[9]; e, por outro lado, as

palavras consecratórias, que o celebrante pronuncia *in persona Christi*, no contexto da «Oração Eucarística». Graças à virtude das palavras do Senhor e à potência do Espírito Santo, o pão e o vinho convertem-se em signos eficazes, com plenitude ontológica e não apenas de significado, da presença do “Corpo entregue” e do “Sangue derramado” de Cristo, ou seja, da sua Pessoa e do seu sacrifício redentor (cf. *Catecismo*, 1333 e 1375).

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

Bibliografia Básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1322-1355.
- S. João Paulo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, nn. 11-20; 47-52.
- Bento XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, nn. 6-13; 16-29; 34-65.
- Congregação para o Culto Divino e a disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, nn. 48-79.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 47.

[2] O termo *eucaristia* significa *acção de graças*, e remete para as palavras de Jesus Cristo na Última Ceia: «Tomou, então, o pão e, depois de *dar graças* [quer dizer, pronunciou uma oração eucarística e de louvor a Deus Pai], partiu-o e distribuiu-o por eles, dizendo...» (*Lc* 22, 19; cf. *1 Cor* 11, 24).

[3] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 86.

[4] Concílio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 5.

[5] Cf. Concílio Vaticano II, *Lumen Gentium*, 11.

[6] S. João Paulo II, Enc. *Ecclesia Eucharistia*, 29.

[7] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 22; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 14-18.

[8] Cf. Missal Romano, *Instituto generalis*, n. 320. No rito latino deve ser pão ázimo, isto é, não fermentado; cf. *Ibidem*.

[9] Cf. Missal Romano, *Instituto generalis*, n. 319. Na Igreja latina, ao vinho acrescenta-se um pouco de água; cf. *Ibidem*. As palavras que o sacerdote pronuncia ao deitar água no vinho, manifestam o sentido deste rito: «Pelo mistério desta água e deste vinho sejamos participantes da divindade d'Aquele que assumiu a nossa humanidade» (missal Romano, *Ofertório*). Para os Padres da Igreja este rito significa também a união da Igreja com Cristo no sacrifício eucarístico; cf. S. Cipriano, *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 711.

TEMA 20

A Eucaristia (II)

A Santa Missa é sacrifício em sentido próprio e singular, porque representa (torna presente), no hoje da celebração litúrgica da Igreja, o único sacrifício da nossa redenção e porque é dele o memorial e porque aplica o seu fruto.



1. A dimensão sacrificial da Santa Missa

1.1. Em que sentido a Santa Missa é sacrifício?

A Santa Missa é *sacrifício* em sentido próprio e singular, e é “novo” em relação aos sacrifícios das religiões naturais e do Antigo Testamento: é *sacrifício* porque a Santa Missa *representa* (torna presente), no hoje da celebração litúrgica da Igreja, o único sacrifício da nossa redenção, porque é seu *memorial* e *aplica* o seu fruto (cf. *Catecismo*, 1362-1367).

A Igreja cada vez que celebra a Eucaristia está chamada a acolher o dom que Cristo lhe oferece e, portanto, a participar no sacrifício do seu Senhor, oferecendo-se com Ele ao Pai pela salvação do mundo. Logo, pode-se afirmar que a Santa Missa é o sacrifício de Cristo e da Igreja.

Veremos mais detalhadamente estes dois aspectos do Mistério Eucarístico.

1.2. A Eucaristia, presença sacramental do sacrifício redentor de Cristo

Como temos dito, a Santa Missa é verdadeiro e propriamente sacrifício pela sua relação directa – de identidade sacramental – com o único sacrifício, perfeito e definitivo da Cruz^[1]. Esta relação foi instituída por Jesus Cristo na Última Ceia, quando entregou aos

Apóstolos, sob as espécies do pão e do vinho, o *seu Corpo oferecido em sacrifício e o seu Sangue derramado em remissão dos pecados*, antecipando no rito memorial o que iria acontecer historicamente, pouco depois, sobre o Gólgota. Desde então, a Igreja, sob o guia e a virtude do Espírito Santo, não cessa de cumprir o mandato de reiteração que Jesus Cristo deu aos seus discípulos: «Fazei isto em Minha memória [como meu memorial]» (*Lc 22, 19; 1 Cor 11, 24-25*). Deste modo, “anuncia” (torna presente com a palavra e o sacramento) «a morte do Senhor» (ou seja, o seu sacrifício: cf. *Ef 5, 2; Heb 9, 26*), «até que Ele venha» (portanto, a sua Ressurreição e Ascensão gloriosas) (cf. *1 Cor 11, 26*).

Este anúncio, esta proclamação sacramental do Mistério Pascal do Senhor, é de particular eficácia, pois não só se representa *in signo*, ou *in figura*, o sacrifício redentor de Cristo, mas também se torna verdadeiramente presente. O *Catecismo* da Igreja Católica expressa-o do seguinte modo: «A Eucaristia é o memorial da Páscoa de Cristo, a actualização e a oferenda sacramental do seu único sacrifício, na liturgia da Igreja que é o seu corpo» (*Catecismo*, 1362).

Portanto, quando a Igreja celebra a Eucaristia, pela consagração do pão e do vinho no Corpo e Sangue de Cristo, torna-se presente a mesma vítima do Gólgota, agora gloriosa; o próprio sacerdote, Jesus Cristo; o mesmo acto de oferta sacrificial (a oferta primordial da Cruz) inseparavelmente unido à presença sacramental de Cristo; oferta sempre actual em Cristo ressuscitado e glorioso[2]. Só muda a manifestação externa desta entrega: no Calvário, mediante a paixão e morte de Cristo; na Santa Missa, através do memorial-sacramento: a dupla consagração do pão e do vinho no contexto da Oração Eucarística (imagem sacramental da imolação da Cruz)[3].

Concluindo: a Última Ceia, o sacrifício do Calvário e a Eucaristia estão estreitamente relacionados: a Última Ceia foi a antecipação sacramental do sacrifício da Cruz; a Eucaristia, que então Jesus Cristo instituiu, perpetua (torna presente) ao longo dos tempos, ali onde se celebra sacramentalmente, o único sacrifício redentor do Senhor, para que todas as gerações possam entrar em contacto com Cristo e acolher a salvação que Ele oferece à humanidade inteira[4].

1.3. A Eucaristia, sacrifício de Cristo e da Igreja

A Santa Missa é o sacrifício de Cristo e da Igreja, porque cada vez que se celebra o mistério eucarístico, ela, a Igreja, participa no sacrifício do seu Senhor, entrando em

comunhão com Ele – com a sua oferta sacrificial ao Pai – e com os bens da redenção que Ele nos obteve. Toda a Igreja oferece e é oferecida em Cristo ao Pai pelo Espírito Santo. Assim o afirma a tradição viva da Igreja, tanto nos textos da liturgia como nos ensinamentos dos Padres e do Magistério[5]. O fundamento desta doutrina encontra-se no princípio de união e cooperação entre Cristo e os membros do seu Corpo, claramente exposto pelo Concílio Vaticano II: «Em tão grande obra, que permite que Deus seja perfeitamente glorificado e que os homens se santifiquem, Cristo associa sempre a si a Igreja, sua esposa muito amada»[6].

A Igreja oferece com Cristo

A participação da Igreja – o Povo de Deus hierarquicamente estruturado – na oferta do sacrifício eucarístico está legitimada pelo mandato de Jesus: «fazei isto em minha memória [como meu memorial]» e reflecte-se na fórmula litúrgica «*memores... offerimus... [tibi Pater]... gratias agentes... hoc sacrificium*», frequentemente utilizada nas Orações Eucarísticas da Igreja Antiga[7], e igualmente presente nas actuais Orações Eucarísticas[8].

Como testemunham os textos da liturgia eucarística, os fiéis não são simples espectadores dum acto de culto realizado pelo sacerdote celebrante; todos podem e devem participar na oferta do sacrifício eucarístico, porque em virtude do Baptismo foram incorporados em Cristo e formam parte da «linhagem escolhida, sacerdócio régio, nação santa, povo adquirido em propriedade, (...) povo de Deus» (1 Pe 2, 9); ou seja, do novo Povo de Deus em Cristo, que Ele próprio continua a reunir à sua volta para que, de um confim ao outro da Terra, se ofereça ao Seu nome um sacrifício perfeito (cf. *Ml* 1, 10-11). Oferecem não só o culto espiritual do sacrifício das obras e da sua existência inteira, mas também – em Cristo e com Cristo – a Vítima pura, santa e imaculada. Tudo isto comporta o exercício do sacerdócio comum dos fiéis na Eucaristia.

Entre a oferta da Igreja e a de Cristo não há justaposição, mas identificação. Os fiéis não oferecem um sacrifício diferente do de Cristo, pois ao unirem-se a Ele tornam possível que incorpore a oblação da Igreja à Sua, de tal modo que a oferta da Igreja é a mesma oferta de Cristo. E é Ele, Jesus Cristo, quem oferece, incorporado ao seu, o sacrifício espiritual dos fiéis. A relação entre estes dois aspectos não se pode caracterizar como justaposição nem como sucessão, mas como presença de um e de outro.

A Igreja é oferecida a Cristo

A Igreja, em união com Cristo, não só oferece o sacrifício eucarístico, mas também é oferecida n'Ele pois, como Corpo e Esposa, está inseparavelmente unida à sua Cabeça e ao seu Esposo.

O ensinamento dos Padres é muito claro e este respeito. Para S. Cipriano, a *Igreja oferecida* (a oblação invisível dos fiéis) está simbolizada na oferta litúrgica dos dons do pão e do vinho, misturado com algumas gotas de água, como matéria do Sacrifício do Altar[9]. Para S. Agostinho, é claro que no Sacrifício do Altar toda a Igreja é oferecida com o seu Senhor, e que isto se manifesta na própria celebração sacramental: «Esta cidade plenamente redimida, ou seja, a assembleia e a sociedade dos santos, é oferecida a Deus como um sacrifício universal pelo Sumo Sacerdote que, sob a forma de escravo, se ofereceu por nós na sua Paixão, para fazer de nós o corpo de uma tão grande Cabeça... Tal é o sacrifício dos cristãos: sendo muitos, não formamos mais que “um só corpo em Cristo» (Rm 12, 5). A Igreja celebra este mistério no sacramento do altar, bem conhecido dos fiéis, onde se mostra que, no que ela oferece, se oferece a si mesma»[10]. Para S. Gregório Magno, a celebração da Eucaristia é um estímulo para que imitemos o exemplo do Senhor, oferecendo a nossa vida ao Pai como Jesus fez; deste modo, chegará até nós a salvação que provém do sacrifício da Cruz do Senhor: «É necessário que quando celebramos este sacrifício eucarístico nos ofereçamos a Deus de coração contrito, porque ao celebrarmos os mistérios da paixão do Senhor devemos imitar aquilo que fazemos. Então a hóstia ocupará o nosso lugar junto de Deus, se nos fazemos hóstias a nós mesmos»[11].

A própria liturgia eucarística não deixa de expressar a participação da Igreja, sob o influxo do Espírito Santo, no sacrifício de Cristo: «Olhai benignamente para a oblação da vossa Igreja: vede nela a vítima que nos reconciliou convosco, e fazei que, alimentando-nos do Corpo e Sangue do vosso Filho, cheios do Espírito Santo, sejamos em Cristo um só corpo e um só espírito. O Espírito Santo faça de nós uma oferenda permanente...»[12]. De modo semelhante se pede na Oração Eucarística IV: «Olhai, Senhor, para esta oblação que preparastes para a vossa Igreja; e concedei, por vossa bondade, a quantos vamos participar do mesmo pão e do mesmo cálice, que, reunidos pelo Espírito Santo num só corpo, sejamos em Cristo uma oferenda viva para louvor da vossa glória».

A participação dos fiéis consiste antes de mais em unirem-se interiormente ao sacrifício de Cristo, tornado presente sobre o altar graças ao ministério do sacerdote celebrante. Não se pode dizer de nenhum modo que os fiéis “concelebram” com o sacerdote[13], já que só ele actua *in persona Christi Capitis*. Mas, na verdade, concorrem para a celebração do sacrifício

por meio do sacerdócio comum recebido no Batismo. Esta participação interior deve manifestar-se na participação exterior: na comunhão (estado de graça), nas respostas e nas orações que os fiéis rezam com o sacerdote; nas posições; e às vezes, também na realização de alguns ritos, como a proclamação das leituras ou a oração dos fiéis.

Pelo que respeita ao Magistério contemporâneo, basta citar este texto do *Catecismo da Igreja Católica*: «A Eucaristia é igualmente o sacrifício da Igreja. A Igreja, que é o corpo de Cristo, participa na oblação da sua Cabeça. Com Ele, ela própria é oferecida integralmente. Ela une-se à sua intercessão junto do Pai em favor de todos os homens. Na Eucaristia, o sacrifício de Cristo torna-se também o sacrifício dos membros do seu corpo. A vida dos fiéis, o seu louvor, o seu sofrimento, a sua oração, o seu trabalho unem-se aos de Cristo e à sua oblação total, adquirindo assim um novo valor. O sacrifício de Cristo presente sobre o altar proporciona a todas as gerações de cristãos a possibilidade de se unirem à sua oblação» (*Catecismo*, 1368).

A doutrina enunciada tem importância fundamental para a vida cristã. Todos os fiéis estão chamados a participar na Santa Missa pondo em exercício o seu sacerdócio real, ou seja, com a intenção de oferecer a sua própria vida sem mancha de pecado ao Pai, com Cristo, Vítima imaculada, em sacrifício espiritual-existencial, restituindo-o com amor filial e em acção de graças por tudo o que d'Ele receberam.

Os fiéis devem procurar que a Santa Missa seja realmente *centro e raiz da sua vida interior*^[14], orientando para ela o seu dia inteiro, o trabalho e todas as suas acções. Esta é uma manifestação central da “alma sacerdotal”. Nesta linha, S. Josemaria exorta-nos: «Luta por conseguir que o Santo Sacrifício do Altar seja o centro e a raiz da tua vida interior, de maneira que toda a jornada se converta num acto de culto – prolongamento da Missa que ouviste e preparação para a seguinte –, que vai transbordando em jaculatórias, em visitas ao Santíssimo, no oferecimento do teu trabalho profissional e da tua vida familiar...»^[15].

As missas sem participação de povo, têm também carácter público e social. Os seus efeitos estendem-se a todos os tempos e lugares. Daí a grande conveniência de que os sacerdotes celebrem todos os dias, mesmo quando possa não haver participação de fiéis^[16].

2. Fins e frutos da Santa Missa

A Santa Missa, enquanto *re-presentação* sacramental do sacrifício de Cristo, tem os mesmos fins que o sacrifício da Cruz^[17]. Esses fins são os seguintes:

- *latrêutico* (louvar e adorar a Deus Pai, pelo Filho, no Espírito Santo);
- *eucarístico* (dar graças a Deus pela criação e pela redenção);
- *propiciatório* (desagravar a Deus pelos nossos pecados);
- *impetratório* (pedir a Deus os seus dons e as suas graças).

Isto expressa-se nas diversas orações que formam parte da celebração litúrgica da Eucaristia, especialmente no Glória, no Credo, nas diversas partes da Anáfora ou Oração Eucarística (Prefácio, *Sanctus*, *Epiclesis*, *Anámnesis*, Intercessões, Doxologia final), no Pai Nosso, e nas orações próprias de cada Missa: Oração Colecta, Oração sobre as oferendas, Oração depois da Comunhão.

Tais frutos de santidade não se determinam identicamente em todos os que participam no sacrifício eucarístico; serão maiores ou menores segundo a inserção de cada um na celebração litúrgica e na medida da sua fé e devoção. Assim, participam de maneira diversa dos frutos da Santa Missa: toda a Igreja; o sacerdote que celebra e os que, unidos com ele, concorrem à celebração eucarística; os que, sem participar na Missa, se unem espiritualmente ao sacerdote que celebra; e aqueles por quem a Missa se aplica, que podem ser vivos ou defuntos[18].

Quando um sacerdote recebe uma oferta para que aplique os frutos da Missa por uma intenção, fica gravemente obrigado a fazê-lo[19].

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1356-1372.
- S. João Paulo II II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, nn. 11-20; 11-20.
- Bento XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, nn. 6-15; 16-29; 34-65.
- Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, nn. 36-47; 48-79.

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, «A Eucaristia, Mistério de Fé e de Amor», *Cristo que Passa*, 83-94.
- J. Ratzinger, *Deus próximo de nós. A Eucaristia centro da vida*, Tenacitas, Coimbra 2005, pp. 33-84.

- J. Echevarría, *Eucaristia e Vida Cristã*, Diel, Lisboa 2009, pp. 59-99; 189-294.
- A. García Ibáñez, «A Santa Missa, centro e raiz da vida do cristão», *Romana* 28 (1999), pp. 148-165 (publicado em português em www.opusdei.pt).
- J. R. Villar; F. M. Arocena; L. Touze, «Eucaristia», em C. Izquierdo (dir), *Dicionário de Teologia*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 358-360.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1]O *Catecismo da Igreja Católica* expressa-o assim: «O sacrifício de Cristo e o sacrifício da Eucaristia são *um único sacrifício* » (*Catecismo*, 1367).

[2]Nesta linha, o *Catecismo da Igreja Católica* afirma: «Na liturgia da Igreja, Cristo significa e realiza principalmente o seu mistério pascal. Durante a sua vida terrena, Jesus anunciava pelo seu ensino e antecipava pelos seus actos o seu mistério pascal. Uma vez chegada a sua “Hora” (cfr. *Jo* 13, 1; 17, 1), Jesus vive o único acontecimento da história que não passa jamais: morre, é sepultado, ressuscita de entre os mortos e senta-se à direita do Pai “uma vez por todas” (*Rm* 6, 10; *Heb* 7, 27; 9, 12). É um acontecimento real, ocorrido na nossa história, mas único; todos os outros acontecimentos da história acontecem uma vez e passam, devorados pelo passado. Pelo contrário, o mistério pascal de Cristo não pode ficar somente no passado, já que pela sua morte, Ele destruiu a morte; e tudo o que Cristo é, tudo o que fez e sofreu por todos os homens, participa da eternidade divina, e assim transcende todos os tempos e em todos se torna presente. O acontecimento da cruz e da ressurreição *permanece* e atrai tudo para a vida» (*Catecismo*, 1085).

[3]O signo sacramental da Eucaristia não causa de novo, não produz nem reproduz a realidade feita presente (não volve a renovar o sacrifício cruento da Cruz, pois Cristo ressuscitou e «a morte não tem mais poder sobre Ele» (*Rm* 6, 9), nem causa em Cristo nada que não possua já plena e definitivamente: não exige novos actos de imolação e de oferta sacrificial em Cristo glorioso). A eucaristia simplesmente torna presente uma realidade preexistente: a Pessoa de Cristo – o Verbo encarnado, que foi crucificado e ressuscitou – e, n’Ele, do acto sacrificial da nossa redenção. O signo só Lhe oferece um

novo modo de presença, sacramental, permitindo, como veremos a seguir, a participação da Igreja no sacrifício do Senhor.

[4] Neste sentido, afirma o Concílio Vaticano II: «Sempre que no altar se celebra o sacrifício da cruz, na qual “Cristo, nossa Páscoa, foi imolado”» (1 Cor 5, 7), realiza-se também a obra da nossa redenção» (*Lumen Gentium*, 3).

[5] Cf. *Catecismo*, 1368-1370.

[6] Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

[7] Cf. Oração Eucarística da *Tradição Apostólica* de S. Hipólito; *Anáfora de Addai e Mari*; *Anáfora de S. Marcos*.

[8] Cf. Missal Romano, Oração Eucarística I (*Unde et memores e Supra quae*); Oração Eucarística III (*Memores igitur; Respice quaesumus e Ipse nos tibi*); expressões semelhantes encontram-se nas Orações II e IV:

[9] Cf. S. Cipriano, *Ep.* 63, 13: CSEL 3, 71.

[10] S. Agostinho, *De Civ. Dei*, 10, 6: CCL 47, 279.

[11] S. Gregório Magno, *Dialog.*, 4, 61, 1: SChr 265, 202

[12] Missal Romano, Oração Eucarística III: *Respice, quaesumus e Ipse nos tibi*.

[13] Cf. Pio XII, Carta Encíclica *Mediator Dei* (DS 3850); Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 42.

[14] Cf. S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 87.

[15] S. Josemaria, *Forja*, 69.

[16] Cf. Concílio de Trento, *Doutrina sobre o Santíssimo Sacrifício da Missa*, cap. 6: DS 1747; Concílio Vaticano II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, 13; S. João Paulo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 31; Bento XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 80.

[17] Esta identidade de fins baseia-se não só na intenção da Igreja celebrante, mas sobretudo na presença sacramental do próprio Jesus Cristo: ainda são actuais e operativos n’Ele os fins pelos quais ofereceu a sua vida ao Pai (cf. *Rm* 8, 34; *Heb* 7, 25).

[18] A aplicação do que acabamos de falar – trata-se de uma oração especial de intercessão – não implica nenhum automatismo na salvação; a esses fiéis, a graça não chega de modo automático, mas na medida da sua união com Deus pela fé, esperança e amor.

[19] Cf. Código de Direito Canónico, *cân.* 945-958. Com esta aplicação particular, o sacerdote celebrante não exclui das bênçãos do sacrifício eucarístico os outros membros

da Igreja, nem a humanidade inteira; simplesmente inclui alguns fiéis de modo especial.

A Eucaristia (III)

A fé na presença real de Cristo na Eucaristia levou a Igreja a tributar culto de latría ao Santíssimo Sacramento, tanto durante a liturgia da Missa, como fora da sua celebração.



1. A presença real eucarística

Na celebração da Eucaristia torna-se presente a Pessoa de Cristo – o Verbo encarnado, que foi crucificado, morreu e ressuscitou pela salvação do mundo –, com uma presença misteriosa, sobrenatural e única. Encontramos o fundamento desta doutrina na própria instituição da Eucaristia, quando Jesus identificou os dons que oferecia, com o seu Corpo e com o seu Sangue («isto é o meu Corpo... este é o cálice do meu Sangue...»), ou seja, com a sua corporeidade inseparavelmente unida ao Verbo e, portanto, com a sua Pessoa total.

Jesus Cristo está certamente presente, de múltiplas maneiras, na sua Igreja: na sua Palavra, na oração dos fiéis (cf. *Mt* 18, 20), nos pobres, doentes e prisioneiros (cf. *Mt* 25, 31-46), nos sacramentos e especialmente na pessoa do ministro sacerdote. Mas, sobretudo, está presente sob as espécies eucarísticas (cf. *Catecismo*, 1373).

A singularidade da presença eucarística de Cristo está no facto de que o Santíssimo Sacramento contém verdadeira, real e substancialmente o Corpo e o Sangue, juntamente com a Alma e a Divindade de nosso Senhor Jesus Cristo, Deus verdadeiro e Homem perfeito, o mesmo que nasceu da Virgem Maria, morreu na Cruz e agora está sentado nos céus à direita de Deus Pai. «Esta presença chama-se "real", não a título exclusivo como se as

outras presenças não fossem "reais", mas por excelência, porque é *substancial*, e porque por ela se torna presente Cristo completo, Deus e homem» (*Catecismo*, 1374).

O termo *substancial* procura indicar a consistência da presença pessoal de Cristo na Eucaristia: esta não é simplesmente uma “figura”, capaz de “significar” e de estimular a mente a pensar em Cristo, realmente presente noutra parte, no Céu; nem é um simples “sinal”, através do qual se nos oferece a “virtude salvadora” – a graça –, que provém de Cristo. A Eucaristia é, pelo contrário, presença objectiva, do ser-em-si (a substância) do Corpo e do Sangue de Cristo, ou seja, da sua inteira Humanidade – inseparavelmente unida à Divindade pela união hipostática –, embora velada sob as “espécies” ou aparências do pão e do vinho.

Por conseguinte, «a presença do verdadeiro Corpo e do verdadeiro Sangue de Cristo neste sacramento, "não a apreendemos pelos sentidos, diz São Tomás, mas *só pela fé*, que se apoia na autoridade de Deus"» (*Catecismo*, 1381). Isto o exprime muito bem a seguinte estrofe do hino *Adoro te devote*: «*Visus, tactus, gustus in te fallitur, Sed auditu solo tuto creditur. Credo, quidquid dixit Dei Filius: Nil hoc verbo Veritatis verius*» (A vista, o tacto, o gosto, nada sabem. Só no que o ouvido sabe se há-de crer. Creio em tudo o que o Filho de Deus veio dizer, nada mais verdadeiro pode ser do que a própria Palavra da Verdade.)

2. A transubstanciação

A presença verdadeira, real e substancial de Cristo na Eucaristia supõe uma conversão extraordinária, sobrenatural e única. Tal conversão tem o seu fundamento nas próprias palavras do Senhor: «Tomai e comei: Isto é o Meu Corpo... Bebei dele todos. Porque isto é o Meu Sangue, o sangue da nova Aliança» (*Mt* 26, 26-28). Com efeito, estas palavras tornam-se realidade só se o pão e o vinho deixam de ser pão e vinho para se converterem no Corpo e no Sangue de Cristo, porque é impossível que uma mesma coisa possa ser simultaneamente dois seres diferentes: pão e corpo de Cristo, vinho e Sangue de Cristo.

Sobre este ponto, o *Catecismo da Igreja Católica* recorda: «O Concílio de Trento resume a fé católica declarando: “Porque Cristo, nosso Redentor, disse que o que Ele oferecia sob a espécie do pão era verdadeiramente o seu corpo, sempre na Igreja se teve esta convicção que o sagrado Concílio de novo declara: pela consagração do pão e do vinho opera-se a conversão de toda a substância do pão na substância do corpo de Cristo nosso Senhor, e de toda a substância do vinho na substância do seu sangue; a esta mudança, a Igreja católica

chama, de modo conveniente e apropriado, *transubstanciação*» (Catecismo, 1376). No entanto, permanecem inalteradas as aparências de pão e de vinho, ou seja “as espécies eucarísticas”.

Apesar dos sentidos captarem verdadeiramente as aparências do pão e do vinho, a luz da fé dá-nos a conhecer que sob o véu das espécies eucarísticas o que realmente se contém é a substância do Corpo e do Sangue do Senhor. Graças à permanência das espécies sacramentais do pão, podemos afirmar que o Corpo de Cristo – a sua inteira Pessoa – está realmente presente no altar, na píxide ou no Sacrário.

3. Propriedades da presença eucarística

O modo da presença de Cristo na Eucaristia é um mistério admirável. Segundo a fé católica, Jesus está integralmente presente, com a sua corporeidade glorificada, sob cada uma das espécies eucarísticas, e está íntegro em cada uma das partes resultantes da divisão das espécies, de modo que a fracção do pão não divide Cristo (cf. *Catecismo*, 1377)[1]. Trata-se de uma modalidade de presença singular, porque é invisível e intangível, e além disso, é permanente, no sentido de que, uma vez realizada a consagração, dura todo o tempo que subsistam as espécies eucarísticas.

4. O culto da Eucaristia

A fé na presença real de Cristo na Eucaristia levou a Igreja a tributar culto de latria (quer dizer, de adoração), ao Santíssimo Sacramento, tanto durante a liturgia da Missa (por isso indicou que ajoelhe-mos ou nos inclinemos profundamente ante as espécies consagradas), como fora da celebração: conservando com o maior cuidado as hóstias consagradas no Sacrário (ou Tabernáculo), apresentando-as aos fiéis para que as venerem com solenidade, levando-as em procissão, etc. (cf. *Catecismo*, 1378).

A Sagrada Eucaristia conserva-se no sacrário[2]:

- Principalmente para poder dar a Sagrada Comunhão aos doentes e a outros fiéis impossibilitados de participar na Santa Missa.

- Além disso, para que a Igreja possa prestar culto de adoração a Deus Nosso Senhor no Santíssimo Sacramento (de modo especial durante a Exposição da Santíssima Eucaristia, na Bênção com o Santíssimo; na Procissão com o Santíssimo Sacramento na Solenidade do Corpo e do Sangue de Cristo, etc.).

- E para que os fiéis possam adorar sempre o Senhor com frequentes visitas. Neste sentido, afirma S. João Paulo II: «A Igreja e o mundo têm grande necessidade do culto eucarístico. Jesus espera por nós neste Sacramento do Amor. Não nos mostremos avaros com o nosso tempo para nos irmos encontrar com Ele na adoração, na contemplação cheia de fé e pronta para reparar as grandes culpas e os crimes do mundo. Não cesse nunca a nossa adoração»[3];

Há duas grandes festas (solenidades) litúrgicas em que se celebra de modo especial este Sagrado Mistério: a Quinta-Feira Santa (comemora-se a instituição da Eucaristia e da Ordem Sagrada) e a solenidade do Corpo e do sangue de Cristo (destinada principalmente à adoração e à contemplação do Senhor na Eucaristia).

5. A Eucaristia, Banquete Pascal da Igreja

5.1. Porque é que a Eucaristia é o Banquete Pascal da Igreja?

«A Eucaristia é o banquete pascal, porque Cristo, pela realização sacramental da sua Páscoa [a passagem deste mundo ao Pai através da sua Paixão, Morte, Ressurreição e Ascensão gloriosa[4], nos dá o seu Corpo e o seu Sangue, oferecidos como alimento e bebida, e nos une a si e entre nós no seu sacrifício» (*Compêndio*, 287).

5.2. Celebração da Eucaristia e Comunhão com Cristo

«Missa é, ao mesmo tempo e inseparavelmente, o memorial sacrificial em que se perpetua o sacrifício da cruz e o banquete sagrado da comunhão do corpo e sangue do Senhor. Mas a celebração do sacrifício eucarístico está toda orientada para a união íntima dos fiéis com Cristo pela comunhão. Comungar é receber o próprio Cristo, que Se ofereceu por nós» (*Catecismo*, 1382).

A Santa Comunhão, ordenada por Cristo («tomai e comei... bebei dele todos...», *Mt* 26, 26-28; cf. *Mc* 14, 22-24; *Lc* 22, 14-20; *1 Cor* 11, 23-26), forma parte da estrutura fundamental da celebração da Eucaristia. Só quando Cristo é recebido pelos fiéis como alimento de vida eterna, alcança sentido pleno tornar-se alimento para os homens, e se cumpre o memorial por Ele instituído[5]. Por isso, a Igreja recomenda vivamente a comunhão sacramental a todos os que participem na celebração eucarística e possuam as devidas disposições para receber dignamente o Santíssimo Sacramento[6].

5.3. Necessidade da Sagrada Comunhão

Quando Jesus prometeu a Eucaristia afirmou que este alimento não só é útil, mas necessário: é uma condição de vida para os seus discípulos. «Em verdade, em verdade vos digo: se não comerdes mesmo a carne do Filho do Homem e não beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós» (Jo 6, 53).

Comer é uma necessidade para o homem. E, como o alimento natural mantém o homem na vida e lhe dá forças para caminhar por este mundo, de modo semelhante a Eucaristia mantém o cristão na vida de Cristo, recebida no Baptismo, e dá-lhe forças para ser fiel ao Senhor nesta terra, até à chegada à Casa do Pai. Os Padres da Igreja interpretaram o pão e a água, que o Anjo ofereceu ao Profeta Elias, como tipo da Eucaristia (cf. 1 Rs 19, 1-8): depois de receber o dom, ele que estava esgotado recupera o seu vigor e é capaz de cumprir a missão de Deus.

Por conseguinte, a Comunhão não é um elemento que possa ser acrescentado arbitrariamente à vida cristã; não é necessária só para alguns fiéis especialmente comprometidos na missão da Igreja, mas é vital para todos: só pode viver *em Cristo* e difundir o seu Evangelho quem se nutre da própria vida de Cristo.

O desejo de receber a Santa Comunhão deveria estar sempre presente nos cristãos, como permanente deve ser a vontade de alcançar o fim último da nossa vida. Este *desejo* de receber a Comunhão, explícito ou pelo menos implícito, é necessário para alcançar a salvação.

Além disso, *de facto*, a recepção da Comunhão é necessária, com necessidade de *preceito* eclesiástico, para todos os cristãos no uso da razão: «A Igreja impõe aos fiéis a obrigação (...) de receber a Eucaristia ao menos uma vez em cada ano, se possível no tempo pascal, preparados pelo sacramento da Reconciliação» (*Catecismo*, 1389). Este preceito eclesiástico indica apenas o mínimo, que nunca será suficiente para desenvolver uma autêntica vida cristã. Por isso, a Igreja «recomenda vivamente aos fiéis que recebam a santa Eucaristia aos domingos e dias de festa, ou ainda mais vezes, mesmo todos os dias» (*Catecismo*, 1389).

5.4. Ministro da Sagrada Comunhão

O ministro ordinário da Santa Comunhão é o bispo, o presbítero e o diácono[7]. O acólito é ministro extraordinário permanente da distribuição da Comunhão[8]. Podem ser

ministros extraordinários da distribuição da Comunhão outros fiéis a que o Bispo do lugar atribuiu a faculdade de distribuir a Eucaristia, quando o julgue necessário na pastoral dos fiéis e não esteja presente um sacerdote, um diácono ou um acólito[9].

«Não está permitido que os fiéis tomem a hóstia consagrada nem o cálice sagrado “por si mesmos, e muito menos que o passem entre si de mão em mão”»[10]. A propósito desta norma, é oportuno considerar que a Comunhão tem valor de signo sagrado; este signo deve manifestar que a Eucaristia é um dom de Deus ao homem; por isso, em condições normais, deve-se distinguir, na distribuição da Eucaristia, entre o ministro que dispensa o dom, oferecido pelo próprio Cristo, e o sujeito que o acolhe com gratidão, na fé e no amor.

5.5. Disposições para receber a Sagrada Comunhão

Disposições da alma.

Para comungar dignamente é necessário estar na graça de Deus. «Quem comer o pão ou beber do cálice do Senhor indignamente – proclama S. Paulo –, será réu do corpo e do sangue do Senhor. Examine-se, pois, cada qual a si mesmo e então coma desse pão e beba deste cálice; pois quem come e bebe, sem discernir o corpo do Senhor, come e bebe a própria condenação» (1 Cor 11, 27-29). Portanto, ninguém se deve aproximar da Sagrada Comunhão com a consciência de ter cometido um pecado mortal, por muito contrito que lhe pareça estar, sem a preceder da confissão sacramental (cf. *Catecismo*, 1385).

Para comungar frutuosamente requer-se, além de estar na graça de Deus, um sério empenho em receber o Senhor com a maior devoção possível: preparação (remota e próxima); recolhimento; actos de amor e de reparação, de adoração, de humildade, de acção de graças, etc.

Disposições do corpo

A reverência interior ante a Sagrada Eucaristia deve-se reflectir também nas disposições do corpo. A Igreja prescreve o jejum. Para os fiéis do rito latino o jejum consiste em se abster de qualquer alimento ou bebida (excepto água ou fármacos) uma hora antes de comungar[11]. Também se deve cuidar a higiene corporal, o modo de vestir adequado, os gestos de veneração que manifestem respeito e amor ao Senhor, presente no Santíssimo Sacramento, etc. (cf. *Catecismo*, 1387).

O modo tradicional de receber a Sagrada Comunhão no rito latino – fruto da fé, do amor e da piedade plurissecular da Igreja – é de joelhos e na boca. Os motivos que deram origem

a este piedoso e antiquíssimo costume continuam plenamente válidos. Também se pode comungar de pé e, nalgumas dioceses do mundo, está permitido – nunca imposto – receber a comunhão na mão[12].

5.6. Idade e preparação para receber a primeira Comunhão

O preceito da comunhão sacramental obriga a partir do uso da razão. Convém prepará-la muito bem e não atrasar a Primeira Comunhão das crianças. «Deixai vir a mim os pequeninos e não os afasteis, porque o Reino de Deus pertence aos que são como eles» (Mc 10, 14) [13].

Para se poder receber a Primeira Comunhão, exige-se que a criança tenha conhecimento, segundo a sua capacidade, dos principais mistérios da nossa fé, e que saiba distinguir o Pão eucarístico do pão vulgar. «Os pais em primeiro lugar, e os que fazem a suas vezes, assim como também o pároco, têm obrigação de procurar que as crianças, que chegaram ao uso da razão, se preparem convenientemente e se nutram, quanto antes, com *prévia confissão sacramental*, deste alimento divino»[14].

5.7. Efeitos da Sagrada Comunhão

O que o alimento produz no corpo para bem da vida física, assim produz na alma a Eucaristia, de modo infinitamente mais sublime, o bem da vida espiritual. Mas enquanto o alimento se converte na nossa substância corporal, ao recebermos a Sagrada Comunhão, somos nós os que nos *convertemos* em Cristo: «Não me converterás tu em ti, como a comida na tua carne, mas que tu te converterás em Mim»[15]. Mediante a Eucaristia a nova vida *em Cristo*, iniciada no crente com o Baptismo (cf. *Rm* 6, 3-4; *Gal* 3, 27-28), pode consolidar-se e desenvolver-se até alcançar a sua plenitude (cf. *Ef* 4, 13), permitindo ao cristão levar a bom termo o ideal enunciado por S. Paulo: «Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim» (*Gal* 2, 20) [16].

Por conseguinte, a Eucaristia configura-nos com Cristo, faz-nos participantes do ser e da missão do Filho, identifica-nos com as suas intenções e sentimentos, dá-nos a força para amar como Cristo nos pede (cf. *Jo* 13, 34-35), para inflamar todos os homens e mulheres do nosso tempo com o fogo do amor divino que Ele veio trazer à Terra (cf. *Lc* 12, 49). Tudo isto deve manifestar-se efectivamente na nossa vida: «Se fomos renovados com a recepção do Corpo do Senhor, temos de o manifestar com obras. Que os nossos pensamentos sejam

sinceros: de paz, de entrega, de serviço. Que as nossas palavras sejam verdadeiras, claras, oportunas; que saibam consolar e ajudar, que saibam sobretudo levar aos outros a luz de Deus. Que as nossas acções sejam coerentes, eficazes, acertadas: que tenham esse *bonus odor Christi*, o bom odor de Cristo, por recordarem o seu modo de Se comportar e de viver»^[17].

Na Sagrada Comunhão, Deus aumenta a graça e as virtudes, perdoa os pecados veniais e a pena temporal, preserva dos pecados mortais e concede a perseverança no bem: numa palavra, estreita os laços de união com Ele (cf. *Catecismo*, 1394-1395). Mas a Eucaristia não foi instituída para o perdão dos pecados mortais; isto é próprio do Sacramento da Confissão (cf. *Catecismo*, 1395).

A Eucaristia fomenta a unidade de todos os cristãos no Senhor, isto é, a unidade da Igreja, Corpo Místico de Cristo (cf. *Catecismo*, 1396).

A Eucaristia é *penhor ou garantia da glória futura*, ou seja, da ressurreição e da eterna felicidade junto de Deus, Uno e Trino, dos Anjos e de todos os Santos: «Tendo passado deste mundo para o Pai, Cristo deixou-nos na Eucaristia o penhor da glória junto d'Ele: a participação no santo sacrifício identifica-nos com o seu coração, sustenta as nossas forças ao longo da peregrinação desta vida, faz-nos desejar a vida eterna e desde já nos une à Igreja do céu, à Santíssima Virgem e a todos os santos» (*Catecismo*, 1419).

ÁNGEL GARCÍA IBÁÑEZ

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1373-1405. .
- S. João Paulo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 17-IV-2003, 15; 21-25; 34-46.
- Bento XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22-II-2007, 14-15; 30-32; 66-69.
- Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 25-III-2004, 80-107; 129-145; 146-160.

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, Homilia «Na Festa do Corpo de Deus», em *Cristo que Passa*, 150-161.
- J. Ratzinger, *Deus próximo de nós. A Eucaristia centro da vida*, Tenacitas, Coimbra 2005, pp. 17-32; 85-132.

- J. Echevarría, *Eucaristia e Vida Cristã*, Diel, Lisboa 2009, pp. 21-58; 101-188.
- J. R. Villar – F. M. Arocena – L. Touze, *Eucaristía*, en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 360-361; 366-370.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Por isso «a Comunhão apenas sob a espécie de pão permite receber todo o fruto de graça da Eucaristia» (*Catecismo*, 1390).

[2] Cf. Paulo VI, Carta Encíclica *Mysterium Fidei*, 56; João Paulo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 29; Bento XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 66. 69; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 129-145.

[3] S. João Paulo II, Carta *Dominicae Cenaes*, 3.

[4] O termo *páscoa* provém do hebreu e originariamente significa *passagem, deslocação*. No livro do Êxodo, onde se narra a primeira Páscoa hebraica (cf. *Ex* 12, 1-14 e *Ex* 12, 21-27), este termo está vinculado ao verbo “superar”, à *passagem* do Senhor e do seu anjo na noite da libertação (quando o Povo escolhido celebrou a Ceia Pascal), e à *deslocação* do Povo de Deus da escravidão do Egito para a liberdade da terra Prometida.

[5] Isto não quer dizer que, sem a Comunhão de todos os presentes, a celebração da Eucaristia seria inválida; ou que todos devam comungar sob as duas espécies; a dita Comunhão só é necessária para o sacerdote celebrante.

[6] Cf. Missal Romano, *Institutio generalis*, 80; S. João Paulo II, Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, 16; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 81-83, 88-89.

[7] Cf. Código de Direito Canónico, 910; Missal Romano, *Institutio generalis*, 92-94.

[8] Cf. *CDC*, 910 § 2; Missal Romano, *Institutio generalis*, 98; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 154-160.

[9] Cf. CDC, 910 § 2, e 230 § 3; Missal Romano, *Institutio generalis*, 100 e 162; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 88.

[10] Missal Romano, *Institutio generalis*, 160; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 94. ; cfr. Missal Romano, *Institutio generalis*, 160.

[11] Cf. CDC, 919 § 1.

[12] Cf. João Paulo II, Carta *Dominicae Cenaes*, 11. Missal Romano, *Instituto generalis*, 161; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 92.

[13] Cf. S. Pio X, Decreto *Quam singulari*, I: DS 3530; CDC, 913-914; Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos, Instrução *Redemptionis Sacramentum*, 87.

[14] CDC, 914; cf. *Catecismo*, 1457.

[15] S. Agostinho, *Confissões*, 7, 10: CSEL 38/1, 157.

[16] É claro que os efeitos salvíficos da Eucaristia não se alcançam de uma só vez na sua plenitude «não por defeito do poder de Cristo, mas por defeito da devoção do homem» (S. Tomás de Aquino, *S. Th.*, III, q. 79, a. 5, ad 3).

[17] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 156.

TEMA 22

A Penitência (I)

Cristo instituiu o sacramento da Penitência oferecendo-nos uma nova possibilidade de nos convertermos e de recuperarmos, depois do Baptismo, a graça da justificação.



1. A luta contra o pecado depois do Baptismo

1.1. Necessidade da conversão

Apesar do Baptismo apagar todo o pecado, de nos fazer filhos de Deus e dispor a pessoa para receber a dávida divina da glória do Céu, ainda ficamos expostos nesta vida a cair no pecado; as quedas são frequentes e ninguém está dispensado de lutar contra ele. Jesus ensinou-nos a rezar no Pai Nosso: «Perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido», e isto não de vez em quando, mas todos os dias, frequentemente. O Apóstolo S. João também diz: «Se dizemos que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós» (1 Jo 1, 8). E aos primeiros cristãos em Corinto, S. Paulo exortava: «Em nome de Cristo suplicamo-vos: reconciliai-vos com Deus» (2 Cor 5, 20).

Assim, a chamada de Deus à conversão: «O tempo chegou ao seu termo, o Reino de Deus está próximo: convertei-vos e acreditai na boa-nova» (Mc 1, 15), não se dirige apenas aos que ainda não O conhecem, mas a todos os cristãos que também se devem converter e avivar a sua fé. «Esta *segunda conversão* é uma tarefa ininterrupta para toda a Igreja» (Catecismo, 1428).

1.2. A penitência interior

A conversão começa no nosso interior: a que se limita a aparências externas não é verdadeira conversão. Ninguém se pode opor ao pecado, ofensa a Deus, senão com um acto verdadeiramente bom, acto de virtude, com o qual se arrepende daquilo com que contrariou a vontade de Deus, e procura activamente eliminar essa desordem com todas as suas consequências. Nisto consiste a virtude da penitência.

«A penitência interior é uma reorientação radical de toda a vida, um regresso, uma conversão a Deus de todo o nosso coração, uma rotura com o pecado, uma aversão ao mal, com repugnância pelas más acções que cometemos. Ao mesmo tempo, implica o desejo e o propósito de mudar de vida, com a esperança da misericórdia divina e a confiança na ajuda da sua graça» (*Catecismo*, 1431).

A penitência não é obra exclusivamente humana, um reajustamento interior resultante dum forte domínio de si próprio, que coloca em jogo todos os impulsos do conhecimento próprio e uma série de decisões enérgicas. «A conversão é, antes de mais, obra da graça de Deus, a qual faz com que os nossos corações se voltem para Ele: «Converti-nos, Senhor, e seremos convertidos» (*Lm* 5, 21). Deus é quem nos dá a coragem de começar de novo» (*Catecismo*, 1432).

1.3. Diversas formas de penitência na vida cristã

A conversão nasce do coração, mas não fica encerrada no interior do homem, mas frutifica em obras exteriores, pondo em jogo a pessoa inteira, corpo e alma. Entre essas, destacam-se, em primeiro lugar, as que estão incluídas na celebração da Eucaristia e as do sacramento da Penitência, que Jesus instituiu para que saíssemos vitoriosos na luta contra o pecado.

Além disso, o cristão possui muitas outras formas de pôr em prática o seu desejo de conversão. «A Escritura e os Padres insistem sobretudo em três formas: o jejum, a oração e a esmola (cf. *Tb* 12, 8; *Mt* 6, 1-18), que exprimem a conversão, em relação a si mesmo, a Deus e aos outros» (*Catecismo*, 1434). A essas três formas se reconduzem, dum modo ou de outro, todas as obras que nos permitem rectificar a desordem do pecado.

Por *jejum* entende-se não só a renúncia moderada ao gosto nos alimentos, mas também tudo o que se exige ao corpo para não lhe dar prazeres, a fim de nos dedicarmos ao que Deus

nos pede para o bem dos outros e de nós próprios. Como *oração*, podemos entender todos os esforços das nossas faculdades espirituais – inteligência, vontade, memória – para nos unirmos a Deus nosso Pai numa conversação familiar e íntima. No que se refere à *esmola*, não se trata apenas de dar dinheiro ou outros bens materiais aos necessitados, mas também outros tipos de donativos: compartilhar o próprio tempo, cuidar dos doentes, perdoar aos que nos ofenderam, corrigir quem necessita de rectificar, consolar quem sofre, e muitas outras manifestações de entrega aos outros.

Especialmente nalguns momentos, a Igreja impulsiona-nos a realizar obras de penitência, que nos servem também para sermos mais solidários com os nossos irmãos na fé. «*Os tempos e os dias de penitência* no decorrer do Ano Litúrgico (tempo da Quaresma, cada sexta-feira em memória da morte do Senhor) são momentos fortes da prática penitencial da Igreja» (*Catecismo*, 1438).

2. O sacramento da Penitência e Reconciliação

2.1. Cristo instituiu este sacramento

«Cristo instituiu o sacramento da Penitência para todos os membros pecadores da sua Igreja, antes de mais para aqueles que, depois do Baptismo, caíram em pecado grave e assim perderam a graça baptismal e feriram a comunhão eclesial. É a eles que o sacramento da Penitência oferece uma nova possibilidade de se converterem e de reencontrarem a graça da justificação. Os Padres da Igreja apresentam este sacramento como “a segunda tábua (de salvação), depois do naufrágio que é a perda da graça”» (*Catecismo*, 1446).

Jesus, durante a sua vida pública, não só exortou os homens à penitência como, acolhendo os pecadores, os reconciliava com o Pai^[1]. «Foi ao dar o Espírito Santo aos Apóstolos que Cristo ressuscitado lhes transmitiu o seu próprio poder divino de perdoar os pecados: “Recebei o Espírito Santo: àqueles a quem perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados; e àqueles a quem os retiverdes, ser-lhes-ão retidos”» (*Jo* 20, 22-23). (*Catecismo*, 976). É um poder que se transmite aos bispos, sucessores dos apóstolos como pastores da Igreja, e aos presbíteros, que são sacerdotes do Novo Testamento, colaboradores dos bispos, em virtude do sacramento da Ordem. «Cristo quis que a sua Igreja fosse, toda ela, na sua oração, na sua vida e na sua actividade, sinal e instrumento do perdão e da reconciliação que Ele nos adquiriu pelo preço do seu sangue. Entretanto, confiou o exercício do poder de absolvição ao ministério apostólico» (*Catecismo*, 1442).

2.2. Nomes deste sacramento

Este sacramento tem diversos nomes conforme se acentua um ou outro aspecto. «É chamado *sacramento da Penitência*, porque consagra uma caminhada pessoal e eclesial de conversão, de arrependimento e de satisfação por parte do cristão pecador» (*Catecismo*, 1423). «*Sacramento da Reconciliação*, porque dá ao pecador o amor de Deus que reconcilia» (*Catecismo*, 1424). «*Sacramento da confissão*, porque (...) a confissão dos pecados perante o sacerdote é um elemento essencial deste sacramento» (*ibidem*) . «*Sacramento do perdão*, porque, pela absolvição sacramental do sacerdote, Deus concede ao penitente “o perdão e a paz”» (*ibidem*) . «*Sacramento da conversão*, porque realiza sacramentalmente o apelo de Jesus à conversão» (*Catecismo*, 1423).

2.3. Sacramento da Reconciliação com Deus e com a Igreja

«Aqueles que se aproximam do sacramento da Penitência, obtêm da misericórdia de Deus o perdão da ofensa a Ele feita e, ao mesmo tempo, reconciliam-se com a Igreja, que tinham ferido com o seu pecado, a qual, pela caridade, exemplo e oração, trabalha pela sua conversão» (*Lumen Gentium*, 11).

«Como o pecado é uma ofensa a Deus, que quebra amizade com Ele, a penitência “tem como termo o amor e o abandono no Senhor”. Assim, o pecador, movido pela graça de Deus misericordioso, inicia o seu percurso de conversão, retorna ao Pai, que “nos amou primeiro”, a Cristo que se entregou por nós e ao Espírito Santo que derramado copiosamente em nós»[\[2\]](#).

«”Por arcanos e misteriosos desígnios de Deus, os homens estão vinculados entre si por laços sobrenaturais, de tal maneira que o pecado de um prejudica os outros, do mesmo modo que a santidade de um beneficia os outros”. Por isso a penitência tem como consequência a reconciliação com os outros, bem como a santidade de um beneficia aqueles que o próprio pecado prejudica»[\[3\]](#).

2.4. A estrutura fundamental da Penitência

«Os elementos essenciais do sacramento da Reconciliação são dois: os actos realizados pelo homem que se converte sob a acção do Espírito Santo e a absolvição do sacerdote, que

em Nome de Cristo concede o perdão e estabelece a modalidade da satisfação» (*Compêndio*, 302).

3. Os actos do penitente

São «os actos do homem que se converte sob a acção do Espírito Santo, a saber, a contrição, a confissão e a satisfação» (*Catecismo*, 1448).

3.1. A contrição

«Entre os actos do penitente, a contrição ocupa o primeiro lugar. Ela é “uma dor da alma e uma detestação do pecado cometido, com o propósito de não mais pecar no futuro” [4]» (*Catecismo*, 1451).

Quando procedente do amor de Deus, amado sobre todas as coisas, a contrição é dita «perfeita» (contrição de caridade). Uma tal contrição perdoa as faltas veniais: obtém igualmente o perdão dos pecados mortais, se incluir o propósito firme de recorrer, logo que possível, à confissão sacramental» (*Catecismo*, 1452).

«A contrição dita «imperfeita» (ou «atриção») é, também ela, um dom de Deus, um impulso do Espírito Santo. Nasce da consideração da fealdade do pecado ou do temor da condenação eterna e das outras penas de que o pecador está ameaçado (contrição por temor). Um tal abalo da consciência pode dar início a uma evolução interior, que será levada a bom termo sob a acção da graça, pela absolvição sacramental. No entanto, por si mesma, a contrição imperfeita não obtém o perdão dos pecados graves, mas dispõe para obtê-lo no sacramento da Penitência» (*Catecismo*, 1453).

«É conveniente que a recepção deste sacramento seja preparada por um *exame de consciência*, feito à luz da Palavra de Deus. Os textos mais adaptados para este efeito devem procurar-se no Decálogo e na catequese moral dos evangelhos e das cartas dos Apóstolos: sermão da montanha e ensinamentos apostólicos» (*Catecismo*, 1454).

3.2. A confissão dos pecados

«A confissão ao sacerdote constitui uma parte essencial do sacramento da Penitência: “Os penitentes devem, na confissão, enumerar todos os pecados mortais de que têm consciência, após se terem seriamente examinado, mesmo que tais pecados sejam

secretíssimos e tenham sido cometidos apenas contra os dois últimos preceitos do Decálogo (cfr. *Ex* 20, 17; *Mt* 5, 28); porque, por vezes, estes pecados ferem mais gravemente a alma e são mais perigosos que os cometidos à vista de todos” [5]» (Catecismo, 1456).

«A confissão individual, íntegra e a absolvição continuam a ser o único modo ordinário para que os fiéis se reconciliem com Deus e a Igreja, a menos que ocorra uma impossibilidade física ou moral que impeça este modo de confissão» [6]. A confissão das culpas nasce do verdadeiro conhecimento de si próprio perante Deus, como fruto do exame de consciência e da contrição dos seus pecados. É muito mais que um desafogo humano: «A confissão sacramental não é um diálogo humano, é um colóquio divino» [7].

Ao confessar os pecados, o cristão penitente submete-se ao juízo de Jesus Cristo, que o exercita por meio do sacerdote, o qual prescreve ao penitente as obras de penitência e o absolve dos pecados. O penitente combate o pecado com as armas da humildade e obediência.

3.3. A satisfação

«A absolvição tira o pecado, mas não remedeia todas as desordens causadas pelo pecado. Aliviado do pecado, o pecador deve ainda recuperar a perfeita saúde espiritual. Ele deve, pois, fazer mais alguma coisa para reparar os seus pecados: “satisfazer” de modo apropriado ou “expiar” os seus pecados. A esta satisfação também se chama “penitência”» (*Catecismo*, 1459).

O confessor, antes de dar a absolvição, impõe a penitência, que o penitente deve aceitar e cumprir imediatamente. Essa penitência serve-lhe como satisfação pelos pecados e o seu valor provém sobretudo do sacramento: o penitente obedeceu a Cristo cumprindo o que Ele estabeleceu sobre este sacramento, e Cristo oferece ao Pai essa satisfação de um seu membro.

ANTONIO MIRALLES

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1422-1484.

Leituras recomendadas

- *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 1-30.
- S. João Paulo II, Ex. ap. *Reconciliatio et Pænitentia*, 2-XII-1984, 28-34.
- Paulo VI, Const. ap. *Indulgentiarum Doctrina*, 1-I-1967.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] «Jesus, vendo a fé daqueles homens, disse: “Homem, os teus pecados estão perdoados”» (*Lc* 5, 20). «Não são os que têm saúde que precisam de médico, mas os que estão doentes. Não foram os justos que Eu vim chamar ao arrependimento, mas os pecadores» (*Lc* 5, 31-32). «Depois, disse à mulher: “Os teus pecados estão perdoados”» (*Lc* 7, 48).

[2] *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 5. A última frase da citação é da Constituição *Paenitemini*, 17-II-1966, de Paulo VI.

[3] *Ibidem*. A citação incluída neste texto é de Paulo VI, *Indulgentiarum Doctrina*, 1-I-1967, 4.

[4] Concílio de Trento, *DS* 1676.

[5] Concílio de Trento, *DS* 1676.

[6] *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 31.

[7] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 78.

TEMA 23

A Penitência (II)

Cristo confiou o ministério da reconciliação aos Apóstolos que o transmitiram aos seus colaboradores. Os sacerdotes podem perdoar os pecados em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.



1. Os actos do ministro do sacramento

1.1. Quem é o ministro e qual é a sua tarefa

«Cristo confiou o ministério da reconciliação aos seus Apóstolos, aos Bispos seus sucessores e aos presbíteros seus colaboradores, os quais se convertem em instrumentos da misericórdia e da justiça de Deus. Eles exercem o poder de perdoar os pecados em Nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo» (*Compêndio*, 307).

O confessor realiza o ministério da reconciliação em virtude do poder sacerdotal recebido no sacramento da Ordem. O exercício deste poder está regulado pelas leis da Igreja de tal modo que é necessário que o sacerdote tenha a faculdade para o exercer sobre determinados fiéis ou sobre todos.

«Ao celebrar o sacramento da Penitência, o sacerdote exerce o ministério do bom Pastor que procura a ovelha perdida; do bom Samaritano que cura as feridas; do Pai que espera pelo filho pródigo e o acolhe no seu regresso; do justo juiz que não faz acepção de pessoas e cujo juízo é, ao mesmo tempo, justo e misericordioso. Em resumo, o sacerdote é sinal e instrumento do amor misericordioso de Deus para com o pecador» (*Catecismo*, 1465).

«Dada a delicadeza e a grandeza deste ministério e o respeito devido às pessoas, todo o confessor está obrigado a manter o sigilo sacramental, isto é, o absoluto segredo acerca dos pecados conhecidos em confissão, sem nenhuma exceção e sob penas severíssimas» (Compêndio , 309).

1.2. A absolvição sacramental

Entre os actos do confessor, alguns são necessários para que o penitente realize aqueles que lhe correspondem, concretamente, escutar a sua confissão e impor-lhe a penitência. Além disso, com o poder sacerdotal do sacramento da Ordem, dá-lhe a absolvição recitando a fórmula prescrita no Ritual, que no «essencial são as palavras: Eu te absolvo dos teus pecados em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo»^[1].

«Assim, por meio do sacramento da penitência, o Pai acolhe o filho que volta até Ele, Cristo toma sobre os seus ombros a ovelha perdida conduzindo-a novamente ao redil e o Espírito Santo volta a santificar o seu templo ou habita nele com maior plenitude»^[2].

2. Os efeitos do sacramento da Penitência

«Os efeitos do sacramento da Penitência são: a reconciliação com Deus e portanto o perdão dos pecados; a reconciliação com a Igreja; a recuperação, se perdida, do estado de graça; a remissão da pena eterna merecida por causa dos pecados mortais e, ao menos em parte, das penas temporais que são consequência do pecado; a paz e a serenidade da consciência, e a consolação do espírito; o acréscimo das forças espirituais para o combate cristão» (*Compêndio*, 310).

S. Josemaria Escrivá resume vivamente os seus efeitos: «Neste Sacramento maravilhoso, o Senhor limpa a tua alma e inunda-te de alegria e de força para não desanimares na tua luta e para voltares de novo sem cansaço a Deus, mesmo quando tudo te pareça obscuro»^[3].

«Neste sacramento, o pecador, remetendo-se ao juízo misericordioso de Deus, de certo modo antecipa o julgamento a que será submetido no fim desta vida terrena» (*Catecismo*, 1470).

3. Necessidade e utilidade da Penitência

3.1. Necessidade para o perdão dos pecados graves

«Para os que caíram depois do Baptismo, este sacramento da Penitência é tão necessário como o próprio Baptismo para os ainda não regenerados»[4].

«Segundo o mandamento da Igreja, “todo o fiel que tenha atingido a idade da discrição, está obrigado a confessar fielmente os pecados graves, ao menos uma vez ao ano” (CDC cân. 916)» (*Catecismo*, 1457).

«”Aquele que tem consciência de haver cometido um pecado mortal, não deve receber a sagrada Comunhão, mesmo que tenha uma grande contrição, sem ter previamente recebido a absolvição sacramental; a não ser que tenha um motivo grave para comungar e não lhe seja possível encontrar-se com um confessor”(CDC , cân. 916)» (*Catecismo*, 1457).

3.2. Utilidade da Confissão frequente

«Sem ser estritamente necessária, a confissão das faltas quotidianas (pecados veniais) é contudo vivamente recomendada pela Igreja. Com efeito, a confissão regular dos nossos pecados veniais ajuda-nos a formar a nossa consciência, a lutar contra as más inclinações, a deixarmo-nos curar por Cristo, a progredir na vida do Espírito» (*Catecismo*, 1458).

«O uso frequente e cuidadoso deste sacramento também é muito útil em relação aos pecados veniais. Com efeito, não se trata de mera repetição ritual nem de um certo exercício psicológico, mas de um constante empenho em aperfeiçoar a graça do Baptismo, de maneira que nos vai conformando continuamente com a morte de Cristo, até que chegue a manifestar-se em nós a vida de Jesus»[5].

4. A celebração do sacramento da Penitência

«A confissão individual, íntegra e a absolvição continuam a ser o único modo ordinário para que os fiéis se reconciliem com Deus e a Igreja, a menos que ocorra uma impossibilidade, física ou moral, que impeça este modo de confissão»[6].

«O sacerdote acolhe o penitente com caridade fraterna (...). Depois o penitente faz o sinal da cruz dizendo: “Em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Ámen”. O sacerdote

pode fazê-lo ao mesmo tempo. Depois o sacerdote convida-o com uma breve fórmula de confiança em Deus»[7].

«Então o sacerdote, ou o próprio penitente, lê, se é oportuno, um texto da Sagrada Escritura; esta leitura também se pode fazer durante a preparação do sacramento. Com a palavra de Deus, o cristão é iluminado no conhecimento dos seus pecados e é chamado à conversão e à confiança na misericórdia de Deus»[8].

«Depois o penitente confessa o seus pecados»[9]. O sacerdote exorta-o ao arrependimento, dá-lhe os conselhos oportunos para recomeçar uma nova vida e impõe-lhe a penitência. «Depois, o penitente manifesta a sua contrição e o propósito de levar uma nova vida por meio de alguma fórmula de oração, com a qual implora o perdão de Deus Pai»[10]. A seguir, o sacerdote dá-lhe a absolvição.

Uma vez recebida a absolvição, o penitente pode proclamar a misericórdia de Deus e agradecer-Lhe com uma breve aclamação retirada da Sagrada Escritura, ou então o sacerdote recita uma fórmula de louvor a Deus e de despedida do penitente.

«O sacramento da Penitência pode também ter lugar no âmbito duma celebração comunitária, na qual se faz uma preparação conjunta para a confissão e conjuntamente se dão graças pelo perdão recebido. Neste caso, a confissão pessoal dos pecados e a absolvição individual são inseridas numa liturgia da Palavra de Deus, com leituras e homilia, exame de consciência feito em comum, pedido comunitário de perdão, oração do Pai Nosso e acção de graças em comum» (*Catecismo*, 1482).

«As normas sobre a sede para a confissão são dadas pelas respectivas Conferências Episcopais, as quais hão-de garantir que esteja situada em “lugar patente” e este “provido com uma grade” de modo que possa ser utilizada pelos fiéis e pelos confessores que o desejarem»[11]. «Não se devem ouvir confissões fora do confessionário, a não ser por causa justa»[12].

5. As indulgências

A pessoa que pecou necessita não só do perdão do pecado por ter ofendido a Deus, mas também das penas que mereceu por tal desordem. Com o perdão das culpas graves, o pecador obtém também a libertação da pena da separação eterna de Deus, mas normalmente ainda permanece merecedor de penas temporais, ou seja, não eternas. As culpas veniais também merecem penas temporais. «E essas penas são impostas pelo

juízo, de Deus, juízo ao mesmo tempo justo e misericordioso, a fim de purificar as almas, defender a integridade da ordem moral e restituir a glória de Deus a sua plena majestade. Todo pecado acarreta, efectivamente, uma perturbação da ordem universal, estabelecida por Deus com indizível sabedoria e caridade infinita, e uma destruição de bens imensos, quer se considere o pecador como tal quer a comunidade humana»[13].

«A indulgência é a remissão, perante Deus, da pena temporal devida aos pecados cuja culpa já foi apagada; remissão que o fiel devidamente disposto obtém em certas e determinadas condições, pela acção da Igreja, a qual, enquanto dispensadora da redenção, distribui e aplica por sua autoridade o tesouro das satisfações de Cristo e dos santos» (*Catecismo*, 1471).

Aos «bens espirituais da comunhão dos santos, também lhes chamamos o tesouro da Igreja, “que não é um somatório de bens, como quando se trata das riquezas materiais acumuladas no decurso dos séculos, mas sim o preço infinito e inesgotável que têm junto de Deus as expiações e méritos de Cristo, nosso Senhor, oferecidos para que a humanidade seja liberta do pecado e chegue à comunhão com o Pai. É em Cristo, nosso Redentor, que se encontram em abundância as satisfações e os méritos da sua redenção. Pertencem igualmente a este tesouro o preço verdadeiramente imenso, incomensurável e sempre novo que têm junto de Deus as orações e boas obras da bem-aventurada Virgem Maria e de todos os santos, que se santificaram pela graça de Cristo, seguindo as suas pegadas, e que realizaram uma obra agradável ao Pai; de modo que, trabalhando pela sua própria salvação, igualmente cooperaram na salvação dos seus irmãos na unidade do corpo Místico”[14]» (*Catecismo*, 1476-1477).

«A indulgência é parcial ou plenária, consoante liberta parcialmente ou na totalidade da pena temporal devida ao pecado. O fiel pode lucrar para si mesmo as indulgências [...], ou aplicá-las aos defuntos» (*Catecismo*, 1471).

«Ao fiel que, ao menos contrito de coração, realiza uma obra enriquecida dum indulgência parcial, é concedida pela Igreja uma remissão de pena temporal igual à que ele mesmo obtém pela sua acção»[15].

«Para adquirir a indulgência plenária é preciso fazer uma obra enriquecida de indulgência e preencher as seguintes três condições: confissão sacramental, comunhão eucarística e oração pelas intenções do Sumo Pontífice. Requer-se além disso rejeitar todo o apego ao pecado, qualquer que seja, mesmo venial. Se falta essa plena disposição ou não se cumprem as condições indicadas (...), a indulgência será apenas parcial»[16].

Bibliografia básica

- *Catecismo das Igreja Católica*, 1422-1484.

Leituras recomendadas

- *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 1-30.

- S. João Paulo II, Exortação apostólica *Reconciliatio et Pœnitentia*, 2-XII-1984, 28-34.

- Paulo VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-1-1967.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 19.

[2] *Ibidem*, 6, d.

[3] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, 214.

[4] Concílio de Trento, *Sessão XIV, Doutrina sobre o sacramento da Penitência*, cap. 2 (DS 1672).

[5] *Ordo Paenitentiae, Praenotanda*, 7, b.

[6] *Ibidem*, 31.

[7] *Ibidem*, 16.

[8] *Ibidem*, 17.

[9] *Ibidem*, 18.

[10] *Ibidem*, 19.

[11] S. João Paulo II, Motu próprio *Misericórdia Dei*, 7-IV-2002, 9, b.

[12] CDC, cân. 964, § 3.

[13] Paulo VI, Const. Ap. *Indulgentiarum doctrina*, 1-1-1967, 2.

[14] *Ibidem*, 5.

[15] *Ibidem*, Norma 5.

[16] *Ibidem*, Norma 7.

TEMA 24.

(I) A Unção dos Doentes

Para um cristão, a doença e a morte podem e devem ser meios para se santificar e redimir com Cristo. Para isto contribui a Unção dos Doentes.



1. A Unção dos Doentes, sacramento de salvação e de cura

Natureza deste sacramento

A Unção dos Doentes é um sacramento instituído por Cristo, insinuado como tal no Evangelho de S. Marcos (cf. *Mc* 6, 13), recomendado e promulgado aos fiéis pelo Apóstolo S. Tiago: «Algum de vós está doente? Chame os presbíteros da Igreja e que estes orem sobre ele, ungiendo-o com óleo em nome do Senhor. A oração da fé salvará o doente e o Senhor o aliviará; e, se tiver cometido pecados, ser-lhe-ão perdoados» (*Tg* 5, 14-15). A Tradição viva da Igreja, reflectida nos textos do Magistério eclesiástico, reconheceu neste rito, especialmente destinado a confortar os doentes e a purificá-los do pecado e de suas sequelas, um dos sete sacramentos da Nova Lei^[1].

Sentido cristão da dor, da morte e da preparação para bem morrer

No Ritual da Unção dos Doentes, o sentido da doença do homem, dos seus sofrimentos e da morte compreendem-se à luz do desígnio salvador de Deus, mais concretamente, à luz do valor salvífico da dor assumida por Cristo, o Verbo Encarnado, no mistério da sua Paixão, Morte e Ressurreição^[2]. O Catecismo da Igreja Católica apresenta uma concepção similar: «Pela sua paixão e morte na cruz. Cristo deu novo sentido ao sofrimento: desde então este

pode configurar-nos com Ele e unir-nos à sua paixão redentora» (*Catecismo*, 1505). «Cristo convida os discípulos a seguirem-no, tomando a sua cruz (cf. *Mt* 10, 38). Seguindo-O, eles adquirem uma nova visão da doença e dos doentes» (*Catecismo*, 1506).

A Sagrada Escritura indica uma estreita relação entre a doença, a morte e o pecado[3]. Mas seria um erro considerar a doença como um castigo pelos pecados pessoais (cf. *Jo* 9, 3). O sentido da dor do inocente só se alcança à luz da fé, crendo firmemente na Bondade e na Sabedoria de Deus, na sua Providência amorosa e contemplando o mistério da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo, graças à qual foi possível a Redenção do mundo[4].

Ao mesmo tempo que o Senhor nos ensinou o sentido positivo da dor para realizar a Redenção, quis curar a multidão de doentes, manifestando no seu poder sobre a dor e a doença, a sua potestade para perdoar os pecados (cf. *Mt* 9, 2-7). Depois da Ressurreição envia os Apóstolos: «Em meu nome... não-de impor as mãos aos doentes, e estes ficarão curados»: *Mc* 16, 1 7-18) (cf. *Catecismo*, 1507)[5].

Para um cristão, a doença e a morte podem e devem ser meios para se santificar e redimir com Cristo. A Unção dos Doentes ajuda a viver estas realidades dolorosas da vida humana com sentido cristão: «Na Unção dos Doentes, como agora chamam à Extrema Unção, assistimos a uma amorosa preparação da viagem, que terminará na casa do Pai»[6].

2. A estrutura do signo sacramental e a celebração do sacramento

Segundo o *Ritual da Unção dos Doentes*, a matéria apta do sacramento é o azeite ou, em caso de necessidade, outro óleo vegetal[7]. Este azeite deve ser benzido pelo bispo ou por um presbítero que tenha essa faculdade[8].

A Unção administra-se unguindo o doente na fronte e nas mãos[9]. A fórmula sacramental usada no rito latino para administrar o sacramento da Unção dos Doentes é a seguinte: «*Per istam sanctam Unctionem et suam piissimam misericordiam adiuvet te Dominus gratia Spiritus Sancti. Amen./ Ut a peccatis liberatum te salvet atque propitius allevet. Amen*». (Por esta santa unção e pela sua infinita misericórdia o Senhor venha em teu auxílio com a graça do Espírito Santo, para que, liberto dos teus pecados, Ele te salve e, na sua bondade, alivie os teus sofrimentos. Amen)[10].

Como recorda o *Catecismo da Igreja Católica*, «é muito conveniente que seja celebrada durante a Eucaristia, memorial da Páscoa do Senhor. Se as circunstâncias a tal convidarem, a celebração do sacramento pode ser precedida pelo sacramento da Penitência e seguida

pelo da Eucaristia. Enquanto sacramento da Páscoa de Cristo, a Eucaristia deveria ser sempre o último sacramento da peregrinação terrestre, o “viático” da “passagem” para a vida eterna» (*Catecismo*, 1517).

3. Ministro da Unção dos Doentes

O ministro deste sacramento é unicamente o sacerdote (bispo ou presbítero)[11]. É dever dos pastores instruir os fiéis sobre os benefícios deste sacramento. Os fiéis (em particular, os familiares e os amigos) devem animar os doentes a chamar o sacerdote para receber a Unção dos Doentes (cf. *Catecismo*, 1516).

Convém que os fiéis tenham presente que no nosso tempo tende-se a “isolar” a doença e a morte. Nas clínicas e nos hospitais modernos, os doentes graves morrem frequentemente na solidão, embora se encontrem rodeados de outras pessoas numa “unidade de cuidados intensivos”. Todos – em particular os cristãos que trabalham em ambientes hospitalares – devem fazer um esforço para que não falem aos doentes internados os meios que dêem consolo e alívio ao corpo e à alma do que sofre. Entre esses meios – além do sacramento da Penitência e do Viático – encontra-se o sacramento da Unção dos Doentes.

4. Sujeito da Unção dos Doentes

O sujeito da Unção dos Doentes é qualquer pessoa batizada, que tenha alcançado o uso da razão e se encontre em perigo de vida face a uma doença grave, ou por velhice acompanhada de avançada debilidade senil[12]. Aos defuntos não se pode administrar a Unção dos Doentes.

Para receber os frutos deste sacramento requer-se do sujeito a prévia reconciliação com Deus e com a Igreja, pelo menos com o desejo, inseparavelmente unido à intenção de se confessar, quando for possível, no sacramento da Penitência. Por isso, a Igreja prevê que, antes da Unção, se administre ao doente o sacramento da Penitência e da Reconciliação[13].

O sujeito deve ter a intenção, pelo menos habitual e implícita, de receber este sacramento[14]. Dito de outro modo: o doente deve ter a vontade, não retratada, de morrer como morrem os cristãos e com os auxílios sobrenaturais que lhes estão destinados.

Embora a Unção dos Doentes se possa administrar a quem já tenha perdido os sentidos, há que procurar que se receba com conhecimento, para que o doente se disponha melhor a

receber a graça do sacramento. Não se deve administrar àqueles que permanecem obstinadamente impenitentes em pecado mortal manifesto (cf. *CDC*, cân. 1007).

Se um doente, que recebeu a Unção dos Doentes, recupera a saúde pode, no caso de nova doença grave, tornar a receber este sacramento; e, no decurso da mesma doença, o sacramento pode ser reiterado caso a doença se agrave (cf. *CDC*, cân. 1004, 2).

Por fim, convém ter presente esta indicação da Igreja: «No caso de dúvida sobre se o doente alcançou o uso da razão, se sofre de uma doença grave ou já faleceu, administre-se o sacramento» (*CDC*, cân. 1005).

5. Necessidade deste sacramento

A recepção da Unção dos Doentes não é necessária como necessidade de meio para a salvação, mas não se deve prescindir voluntariamente deste sacramento, se é possível recebê-lo, porque o contrário seria rejeitar um auxílio de grande eficácia para a salvação. Privar um doente desta ajuda poderia constituir um pecado grave.

6. Efeitos da Unção dos Doentes

Enquanto verdadeiro e próprio sacramento da Nova Lei, a Unção dos Doentes transmite ao cristão a graça santificante; além disso, a graça sacramental específica da Unção dos Doentes tem como efeitos:

- A união mais íntima com Cristo na sua Paixão redentora, para o seu bem e de toda a Igreja (cf. *Catecismo*, 1521-1522; 1532).

- O consolo, a paz e o ânimo para vencer as dificuldades e os sofrimentos próprios da doença grave ou da fragilidade devida à velhice (cf. *Catecismo*, 1520; 1532).

- A libertação das relíquias do pecado e o perdão dos pecados veniais, bem como dos mortais no caso do doente se ter arrependido mas não tenha podido receber o sacramento da Penitência (cf. *Catecismo*, 1520).

- O restabelecimento da saúde corporal, se tal for a vontade de Deus (cf. Concílio de Florença: *DS* 1325; *Catecismo*, 1520).

- A preparação na passagem para a vida eterna. Neste sentido, afirma o *Catecismo da Igreja Católica*: «Esta graça é um dom do Espírito Santo, que renova a confiança e a fé em Deus, e dá força contra as tentações do Maligno, especialmente a tentação do desânimo e da angústia da morte (cf. *Tg* 5, 15)» (*Catecismo*, 1520).

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1499-1532.

Leituras recomendadas

- S. João Paulo II, Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, 11-II-1984.

- P. Adnès, *L'Onction des malades. Histoire et théologie*, FAC-éditions, Paris 1994, pp. 86 (trad. it.: *L'Unzione degli infermi, Storia e teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, pp. 99.

- F. M. Arocena, *Unción de enfermos, Diccionario de Teología*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 983-989.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] Cf. *DS* 216; 1324-1325; 1695-1696; 1716-1717; *Catecismo*, 1511-1513.

[2] Cf. Ritual da Unção dos Doentes, *Praenotanda*, 1-2.

[3] Cf. *Dt* 28, 15; *Dt* 28, 21-22; *Dt* 28, 27; *Sl* 37 (38), 2-12; *Sl* 38 (39), 9-12; *Sl* 106 (107), 17; *Sb* 2, 24; *Rm* 5, 12; *Rm* 5, 14-15.

[4] «Cristo não só Se deixa tocar pelos doentes, como também faz suas as misérias deles: “Tomou sobre Si as nossas enfermidades e carregou com as nossas doenças” (*Mt* 8, 17) (...). Na cruz, Cristo tomou sobre Si todo o peso do mal (cf. *Is* 53, 4-6) e tirou “o pecado do mundo” (*Jo* 1, 29), do qual a doença não é mais que uma consequência» (*Catecismo*, 1505).

[5] A dor, em si, não salva nem redime. Só a doença vivida na fé, na esperança e no amor de Deus, só a doença vivida em união com Cristo, purifica e redime. Então, Cristo salva-nos não da dor, mas na dor, transformada em oração, num “sacrifício espiritual” (cf. *Rm* 12, 1; *1 Pe* 2, 4-5), que podemos oferecer a Deus unindo-nos ao sacrifício Redentor de Cristo, actualizado em cada celebração da Eucaristia para que nós possamos participar nele.

Além disso, convém considerar que «entra dentro do plano providencial de Deus que o homem lute ardentemente contra qualquer doença e procure solícitamente a saúde, para que possa continuar a desempenhar as suas funções na sociedade e na Igreja, de tal modo que esteja sempre disposto a completar o que falta à Paixão de Cristo para a salvação do mundo, esperando a libertação na glória dos filhos de Deus (cf. *Cl* 1, 24; *Rm* 8, 19-21)» (*Ritual da Unção dos Doentes*)

[6] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 80.

[7] Cf. *Ritual da Unção dos Doentes, Praenotanda*, n. 20; Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 73 Paulo VI, Const. Ap. *Sacram Unctionem Infirmorum*, 30-XI-1972, AAS 65 (1973) 8.

[8] Cf. *Ritual da Unção dos Doentes, Praenotanda*, 21. Neste documento indica-se também, de acordo com o CDC, cân. 999, que qualquer sacerdote, em caso de necessidade, pode benzer o óleo para a Unção dos Doentes, mas dentro da celebração.

[9] Cf. *Idem, Praenotanda*, 23. Em caso de necessidade, bastaria fazer uma só unção na frente ou noutra parte conveniente do corpo (cf. *ibidem*).

[10] *Ritual da Unção dos Doentes, Praenotanda*, n. 25; cf. CDC, cân. 847, 1; *Catecismo*, 1513. Esta fórmula pronuncia-se de modo que a primeira parte se diz enquanto se unge a frente e a segunda enquanto se ungem as mãos. Em caso de necessidade, quando só se pode dar uma unção, o ministro pronuncia simultaneamente a fórmula inteira (cf. *Ritual da Unção dos Doentes, Praenotanda*, n. 23)

[11] Cf. CDC, cân. 1003, 1. Nem os diáconos nem os fiéis leigos podem administrar validamente a Unção dos Doentes (cf. Congregação para a Doutrina da Fé, *Nota sobre o ministro do sacramento da Unção dos Doentes*, «Notitiae», 41 (2005) 479).

[12] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 73; CDC, cân. 1004-1007; *Catecismo*, 1514. A Unção dos Doentes não é um sacramento para os fiéis que estão na chamada “terceira idade” (não é um sacramento para reformados), nem sequer é um sacramento para moribundos. No caso de uma operação cirúrgica, a Unção dos Doentes pode administrar-se quando a doença, que motiva a operação, pode pôr em perigo a vida do doente.

[13] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 74.

[14] A este propósito, diz o CDC: «Deve-se administrar este sacramento aos doentes que, quando estão na posse das suas faculdades, o tenham pedido pelo menos de forma implícita» (cân. 1006).

TEMA 25.

(II) Ordem sagrada

Mediante o sacramento da Ordem confere-se a participação no sacerdócio de Cristo. O sacerdócio ministerial distingue-se essencialmente do sacerdócio comum dos fiéis.



1. O sacerdócio de Cristo

De entre o povo de Israel, designado como «reino de sacerdotes» (*Ex* 19, 6), a tribo de Levi foi escolhida por Deus para o serviço do «Tabernáculo do Testemunho» (*Nm* 1, 50); por sua vez, de entre os levitas consagravam-se os sacerdotes da Antiga Aliança com o rito da unção (cf. *Ex* 29, 1-7), atribuindo-lhes uma função «em favor dos homens, nas coisas respeitantes a Deus, para oferecer dons e sacrifícios pelos pecados» (*Heb* 5, 1). Como elemento da lei mosaica, este sacerdócio é «introdução a uma esperança melhor» (*Heb* 7, 19), «possuindo apenas a sombra dos bens futuros», mas por si mesmo «nunca pode conduzir à perfeição aqueles que participam nos sacrifícios que se oferecem constantemente cada ano» (*Heb* 10, 1).

O sacerdócio levítico prefigurou de algum modo no povo escolhido a plena realização do sacerdócio de Jesus Cristo, não estando ligado nem à genealogia, nem aos sacrifícios do templo, nem à Lei, mas apenas ao próprio Deus (cf. *Heb* 6, 17-20 e 7, 1ss). Por isso, foi «proclamado por Deus Sumo Sacerdote segundo a ordem de Melquisedec» (*Heb* 5, 10), que «com uma só oferta, Ele tornou perfeitos para sempre os que são santificados» (*Heb* 10, 14). Com efeito, o Verbo de Deus encarnado, ao cumprir as profecias messiânicas, redime todos

os homens com a sua morte e ressurreição, entregando a sua própria vida em cumprimento da sua condição sacramental. Este sacerdócio, que o próprio Jesus apresenta em termos de consagração e missão (*Jo* 10, 14), tem valor universal: não existe «uma acção salvífica de Deus fora da única mediação de Cristo»^[1].

2. O sacerdócio nos Apóstolos e na sucessão apostólica

Na Última Ceia, Jesus manifesta a vontade de tornar os seus Apóstolos participantes do seu sacerdócio, expresso como consagração e missão: «Assim como Tu me enviaste ao mundo, também Eu os enviei ao mundo, e por eles totalmente me entrego, para que também eles fiquem a ser teus inteiramente, por meio da Verdade» (*Jo* 17, 18-19). Esta participação torna-se realidade em diversos momentos ao longo do ministério de Cristo, que se podem considerar como as sucessivas fases que conduzirão até à instituição da ordem sagrada: quando chama os Apóstolos constituindo-os como colégio (cf. *Mc* 3, 13-19), quando os institui e envia a pregar (cf. *Lc* 9, 1-6), quando lhes confere o poder de perdoar os pecados (cf. *Jo* 20, 22-23), quando lhes confia a missão universal (cf. *Mt* 28, 18-20); até à especialíssima ocasião em que lhes manda celebrar a Eucaristia: «fazei isto em minha memória» (*1 Cor* 11, 24). Na missão apostólica, eles «foram confirmados plenamente no dia de Pentecostes»^[2].

Durante a sua vida «não só tiveram vários auxiliares no ministério mas, para que a missão que lhes fora entregue se continuasse após a sua morte, confiaram aos seus imediatos colaboradores, como em testamento, o encargo de completarem e confirmarem a obra começada por eles (...) e ordenaram também que após a sua morte fosse o seu ministério assumido por outros homens experimentados». É assim como «os Bispos receberam, com os seus colaboradores os presbíteros e diáconos, o encargo da comunidade, presidindo em lugar de Deus ao rebanho de que são pastores como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo»^[3].

2.1. Liturgia da ordenação

No Novo testamento, o ministério apostólico é transmitido através da imposição das mãos acompanhada dum oração (cf. *Act* 6, 6; *1 Tm* 4, 14; 5, 22; *2 Tm* 1, 6); esta é a praxe presente nos ritos de ordenação mais antigos, como os recolhidos na *Tradição Apostólica* e nos *Statuta Ecclesiae Antiqua*. Este núcleo essencial, que constitui o signo sacramental, foi

sendo enriquecido ao longo dos séculos por alguns ritos complementares, que podem diferir segundo as diferentes tradições litúrgicas. «Os ritos iniciais, no rito latino – a apresentação e a eleição do ordinando, a alocação do bispo, o interrogatório do ordinando, as ladainhas dos santos – atestam que a escolha do candidato se fez em conformidade com o costume da Igreja e preparam o acto solene da consagração depois da qual vários ritos vêm exprimir e completar, de modo simbólico, o mistério realizado: para o bispo e para o sacerdote, a unção com o santo crisma, sinal da unção especial do Espírito Santo, que torna fecundo o seu ministério; entrega do livro dos Evangelhos do anel, da mitra e do báculo ao bispo, em sinal da sua missão apostólica de anunciar a Palavra de Deus, da sua fidelidade à Igreja, esposa de Cristo, do seu múnus de pastor do rebanho do Senhor: para o presbítero, entrega da patena e do cálice, “a oferenda do povo santo” que ele é chamado a apresentar a Deus; para o diácono, entrega do livro dos Evangelhos, pois acaba de receber a missão de anunciar o Evangelho de Cristo» (*Catecismo*, 1574).

2.2. Natureza e efeitos do sacramento da Ordem

Mediante o sacramento da Ordem confere-se a participação no sacerdócio de Cristo, segundo a modalidade transmitida pela sucessão apostólica. O sacerdócio ministerial distingue-se do sacerdócio comum dos fiéis, proveniente do Baptismo e da Confirmação; ambos se «ordenam mutuamente um ao outro, embora se diferenciem essencialmente e não apenas em grau»^[4]. É próprio e específico do sacerdócio ministerial ser «uma representação sacramental de Jesus Cristo Cabeça e Pastor»^[5], o que permite exercer a autoridade de Cristo na função pastoral de pregação e de governo, e actuar *in persona Christi* no exercício do ministério sacramental.

A *repraesentatio Christi Capitis* subsiste sempre no ministro, cuja alma foi selada com o carácter sacramental, impresso indelevelmente na alma no momento da ordenação. O carácter é, pois, o efeito principal do sacramento; sendo realidade permanente faz com que a Ordem não possa ser novamente repetida, nem eliminada, nem conferida por um tempo limitado. «Uma pessoa validamente ordenada pode, é certo, por graves motivos, ser dispensada das obrigações e funções decorrentes da ordenação, ou ser proibido de as exercer: mas já não pode voltar a ser leigo, no sentido estrito» (*Catecismo*, 1583).

A Ordem em cada um dos seus graus confere também «a graça do Espírito Santo própria deste sacramento» que «consiste numa configuração com Cristo, Sacerdote, Mestre e

Pastor, de quem o ordenado é constituído ministro» (*Catecismo*, 1585). Esta *ministerialidade* é tanto dom como tarefa, pois a Ordem recebe-se em função do serviço a Cristo e aos fiéis, que na Igreja constituem o seu Corpo Místico. Mais especificamente, para o bispo o dom recebido é «o espírito de governo que deste ao teu amado Filho Jesus Cristo, e Ele, por sua vez, comunicou aos santos Apóstolos»[6]. Para o presbítero, pede-se a Deus o dom do Espírito «para que seja digno de se apresentar irrepreensível ante o altar, de anunciar o Evangelho do teu Reino, de realizar o ministério da tua palavra de verdade, de Te oferecer dons e sacrifícios espirituais, de renovar o Teu povo na água da regeneração; de maneira que vá ao encontro do nosso Deus Todo-Poderoso e Salvador Jesus Cristo»[7]. No caso dos diáconos, «fortalecidos com a graça sacramental, servem o Povo de Deus em união com o Bispo e o seu presbitério, no ministério da Liturgia, da palavra e da caridade»[8].

2.3. Os graus do Ordem sagrada

O diaconado, o presbiterado e o episcopado conservam entre si uma relação intrínseca, como graus da única realidade sacramental da Ordem sagrada, recebidos sucessivamente de modo inclusivo. Além disso, distinguem-se segundo a realidade sacramental conferida e as suas correspondentes funções na Igreja.

Episcopado

O episcopado é «a plenitude do sacramento da Ordem», aquela que «é chamada sumo sacerdócio e suma do sagrado ministério na tradição litúrgica e nos santos Padres»[9]. Confia-se aos bispos «o encargo da comunidade, presidindo em lugar de Deus ao rebanho e que são pastores como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo»[10]. São sucessores dos Apóstolos e membros do colégio episcopal, no qual se incorporam imediatamente em virtude da ordenação, conservando a comunhão hierárquica com o Papa, cabeça do colégio, e com os outros membros. Correspondem-lhes principalmente as funções de capilaridade, tanto na Igreja universal como na presidência das igrejas locais, que regem «como vigários e legados de Cristo», e fazem-no «por meio de conselhos, persuasões, exemplos, mas também com autoridade e poder sagrado»[11]. Entre os ofícios episcopais «ocupa lugar preeminente a pregação do Evangelho. Os Bispos são os arautos da fé que para Deus conduzem novos discípulos. Dotados da autoridade de Cristo, são doutores autênticos, que pregam ao povo a eles confiado a fé que se deve crer e aplicar

na vida prática» e, quando ensinam «em comunhão com o Romano Pontífice, devem por todos ser venerados como testemunhas da verdade divina e católica»[12].

Finalmente, como administradores da graça do supremo sacerdócio, moderam com a sua autoridade a distribuição sã e frutuosa dos sacramentos: «eles regulam a administração do Baptismo, pelo qual é concedida a participação no sacerdócio real de Cristo. São eles os ministros originários da Confirmação, dispensadores das sagradas ordens e reguladores da disciplina penitencial, e com solicitude exortam e instruem o seu povo para que participe com fé e reverência na Liturgia, principalmente no santo sacrifício da missa»[13].

Presbiterado

O presbiterado foi instituído por Deus para que os seus ministros «possuíssem o sagrado poder da Ordem para oferecer o Sacrifício, perdoar os pecados e exercer oficialmente o ofício sacerdotal em nome de Cristo a favor dos homens»[14]. Confiou-se aos presbíteros a função ministerial «em grau subordinado para que, constituídos na Ordem do presbiterado, fossem cooperadores da Ordem do episcopado para o desempenho perfeito da missão apostólica confiada por Cristo»[15]. Eles participam «da autoridade com que o próprio Cristo edifica, santifica e governa o seu corpo»; e pela Ordem sacramental recebida «ficam assinalados com um carácter particular e, dessa maneira, configurados a Cristo sacerdote, de tal modo que possam agir em nome de Cristo cabeça»[16]. Eles «constituem com o seu Bispo um presbitério com diversas funções»[17] e desempenham a sua missão em contacto directo com os homens. Mais concretamente, os presbíteros «têm, como primeiro dever, anunciar a todos o Evangelho de Deus, para que, realizando o mandato do Senhor: “Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a todas as criaturas” (Mc 16, 15), constituam e aumentem o Povo de Deus»[18]. É no culto, ou celebração eucarística que[os presbíteros] exercem principalmente o seu múnus sagrado; nela, actuando em nome de Cristo e proclamando o Seu mistério, unem as preces dos fiéis ao sacrifício da cabeça e, no sacrifício da missa, representam e aplicam, até à vinda do Senhor (cf. 1 Cor 11, 26), o único sacrifício do Novo Testamento, ou seja, Cristo oferecendo-se, uma vez por todas, ao Pai, como hóstia imaculada (cf. Heb 9, 11-28)»[19]. Isto une-se ao «ministério da reconciliação e do conforto», que exercem «para com os fiéis arrependidos ou enfermos». Como verdadeiros pastores desempenham «segundo a medida da autoridade que possuem, o múnus de Cristo pastor e cabeça, reúnem a família de Deus em fraternidade animada por um mesmo espírito e, por Cristo e no Espírito Santo, conduzem-na a Deus Pai»[20].

Diaconado

Os diáconos constituem o grau inferior da hierarquia. São-lhes impostas as mãos «não em ordem ao sacerdócio mas ao ministério», que exercem como uma *repraesentatio Christi Servi*. Compete ao diácono «administrar solenemente o Baptismo, guardar e distribuir a Eucaristia, assistir e abençoar o Matrimônio em nome da Igreja, levar o viático aos moribundos, ler aos fiéis a Sagrada Escritura, instruir e exortar o povo, presidir ao culto e à oração dos fiéis, administrar os sacramentais, dirigir os ritos do funeral e da sepultura»[\[21\]](#).

3. Ministro e sujeito

A administração da Ordem nos seus três graus está reservada exclusivamente ao bispo: no Novo testamento só os Apóstolos a conferem, e, «uma vez que o sacramento da Ordem é o sacramento do ministério apostólico, pertence aos bispos, enquanto sucessores dos Apóstolos, transmitir “o dom espiritual” (LG 21), “a semente apostólica” (LG 20)» (*Catecismo*, 1576), conservada ao longo dos séculos no ministério ordenado.

Para a licitude da ordenação episcopal requer-se, na Igreja latina, um explícito mandato pontifício (cf. *CDC*, 1013); nas igrejas orientais, está reservada ao Romano Pontífice, ao Patriarca ou ao Metropolita, sendo sempre ilícita se não existe mandato legítimo (cf. *CCEO*, 745). No caso de ordenações de presbíteros e diáconos, é preciso que o ordenante seja o próprio bispo do candidato, ou ter recebido as cartas dimissórias da autoridade competente (cf. *CDC*, 1015-1016); se a ordenação tiver lugar fora da própria circunscrição, é necessária a vénia do respectivo bispo diocesano (cf. *CDC* 1017).

Para a validade da ordenação, nos seus três graus, é necessário que o candidato seja do sexo masculino e esteja batizado. Com efeito, Jesus escolheu como Apóstolos somente homens, apesar de que entre quem o seguia se encontrassem também mulheres, que em certas circunstâncias demonstraram maior fidelidade. Esta conduta do Senhor é normativa para toda a Igreja e não se pode considerar circunstancial, pois já os Apóstolos se sentiram vinculados a esta praxe e impuseram as mãos somente sobre homens, mesmo quando a Igreja estava difundida em regiões onde a presença de mulheres no ministério não teria suscitado perplexidade. Os Padres da Igreja seguiram fielmente esta norma, conscientes de se tratar de uma tradição vinculativa, que foi adequadamente recolhida em decretos sinodais. Consequentemente, «a Igreja não se considera autorizada a admitir as mulheres à ordenação sacerdotal»[\[22\]](#).

Além disso, a ordenação legítima e plenamente frutuosa exige, por parte do candidato, a vocação como realidade sobrenatural, ao mesmo tempo confirmada pelo convite da autoridade competente (a «chamada da hierarquia»). Por outro lado, na Igreja latina vigora a lei do celibato para os três graus; embora não seja «exigida pela própria natureza do sacerdócio»[23], mas «está em conformidade com o sacerdócio», pois com ela os clérigos participam na modalidade celibatária assumida por Cristo para realizar a sua missão, «aderem a Ele mais facilmente com um coração indiviso, n'Ele e por Ele mais livremente se dedicam ao serviço de Deus e dos homens». Com a entrega plena das suas vidas à missão confiada, os ordenandos evocam «assim aquela misteriosa união fundada por Deus e que se há-de manifestar plenamente no futuro, em que a Igreja terá um único esposo, Cristo. Além disso, tornam-se sinal vivo do mundo futuro, já presente pela fé e pela caridade, em que os filhos da ressurreição não se casam nem se dão em casamento»[24]. Não estão obrigados ao celibato os diáconos permanentes nem os diáconos e presbíteros das igrejas orientais. Finalmente, para serem ordenados requerem-se determinadas disposições internas e externas, a idade e ciência devidas, o cumprimento dos requisitos prévios à ordenação e a ausência de impedimentos e irregularidades (cf. *CDC*, 1029-1042; *CCEO*, 758-762). Nos candidatos à ordenação episcopal regem condições particulares que asseguram a sua idoneidade (cf. *CDC*, 378).

PHILIP GOYRET

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1533-1600.

Leituras recomendadas

- Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 18-29; Decr. *Presbyterorum Ordinis*, 2, 4-6, 15-17.

- S. Josemaria, «Sacerdote para a eternidade», em *Amar a Igreja*, Rei dos Livros, Lisboa, 1990, pp. 65-83.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

- [1] Congregação para a Doutrina da Fé, *Dominus Iesus*, 6-VIII-2000, 14.
- [2] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 19.
- [3] *Ibidem*, 20.
- [4] *Ibidem*, 10.
- [5] S. João Paulo II, Ex. Ap. *Pastores dabo vobis*, 25-III-92, 15, 4.
- [6] Pontifical Romano, *Oração episcopal, Oração consecratória*.
- [7] Rito bizantino, *Oração de ordenação de presbíteros*.
- [8] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 29.
- [9] *Ibidem*, 21.
- [10] *Ibidem*, 20.
- [11] *Ibidem*, 27.
- [12] *Ibidem*, 25.
- [13] *Ibidem*, 26.
- [14] Concílio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 2.
- [15] *Idem*.
- [16] *Idem*.
- [17] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 28.
- [18] Concílio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 4.
- [19] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 28.
- [20] *Idem*.
- [21] *Ibidem*, 29.
- [22] S. João Paulo II, Carta ap. *Ordinatio Sacerdotalis*, 22-V-94, 2.
- [23] Concílio Vaticano II, *Presbyterorum Ordinis*, 16.
- [24] *Ibidem*.

TEMA 26.

O Matrimónio

A íntima comunidade de vida e de amor conjugal entre o homem e a mulher é sagrada e está estruturada segundo leis estabelecidas pelo Criador, que não dependem do arbítrio humano.



«O pacto matrimonial, pelo qual o homem e a mulher constituem entre si a comunhão íntima para toda a vida, ordenado por sua índole natural ao bem dos cônjuges e à procriação e educação da prole, entre os baptizados foi elevado por Cristo Senhor à dignidade de sacramento» (CDC, 1055 §1).

1. O desígnio divino sobre o matrimónio

«O próprio Deus é o autor do matrimónio»[\[1\]](#). A íntima comunidade conjugal entre o homem e a mulher é sagrada e está estruturada com leis próprias estabelecidas pelo Criador que não dependem do arbítrio humano.

A instituição do matrimónio não é uma ingerência indevida nas relações íntimas entre um homem e uma mulher, mas uma exigência interior do pacto de amor conjugal: é o único lugar que torna possível que o amor entre um homem e uma mulher seja conjugal[\[2\]](#), quer dizer, um amor electivo que abarca o bem da totalidade da pessoa enquanto sexualmente diferenciada[\[3\]](#). Este amor mútuo entre os esposos «torna-se imagem do amor absoluto e indefectível com que Deus ama o homem. É bom, muito bom, aos olhos do Criador (Gn 1, 31). E este amor, que Deus abençoa, está destinado a ser fecundo e a realizar-se na obra

comum do cuidado da criação: «Deus abençoou-os e disse-lhes: "Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a" (*Gn* 1, 28)». (*Catecismo*, 1604).

O pecado original introduziu a ruptura da comunhão original entre o homem e a mulher, debilitando a consciência moral relativa à unidade e indissolubilidade do matrimónio. A Lei antiga, conforme a pedagogia divina, não critica a poligamia dos patriarcas nem proíbe o divórcio; mas «ao verem a Aliança de Deus com Israel sob a imagem dum amor conjugal, exclusivo e fiel (cf. *Os* 1-3; *Is* 54.62, *Jr* 2-3.31; *Ez* 16, 62; 23), os profetas prepararam a consciência do povo eleito para uma inteligência aprofundada da unicidade e indissolubilidade do matrimónio (cf. *Mal* 2, 13-17)» (*Catecismo*, 1611).

«Jesus Cristo não só restabelece a ordem inicial querida por Deus, mas dá a graça para viver o Matrimónio na nova dignidade de sacramento, que é o sinal do seu amor esponsal pela Igreja: «Vós maridos amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja» (*Ef* 5, 25)» (*Compêndio*, 341).

«Entre os baptizados, não pode haver contrato matrimonial válido que não seja por isso mesmo sacramento» (*CDC*, 1055 §2)[4].

O sacramento do matrimónio aumenta a graça santificante e confere a graça sacramental específica, a qual exerce singular influência sobre todas as realidades da vida conjugal[5], especialmente sobre o amor dos esposos[6]. A vocação universal à santidade é especificada para os esposos «pela celebração do sacramento e traduzida concretamente nas realidades próprias da existência conjugal e familiar»[7]. «Os casados estão chamados a santificar o seu matrimónio e a santificar-se nessa união: cometeriam, por isso, um grave erro, se edificassem a sua vida espiritual à margem do lar. A vida familiar, as relações conjugais, o cuidado e a educação dos filhos, o esforço por sustentar, manter e melhorar economicamente a família, as relações com as outras pessoas que constituem a comunidade social, tudo isso são situações humanas e correntes que os esposos cristãos devem sobrenaturalizar»[8].

2. A celebração do matrimónio

O matrimónio nasce do consentimento pessoal e irrevogável dos esposos (cf. *Catecismo*, 1626). «O consentimento matrimonial é o acto da vontade, pela qual o homem e a mulher se entregam e aceitam mutuamente em aliança irrevogável para constituir o matrimónio» (*CDC*, 1057 §2).

«Normalmente, a Igreja exige para os seus fiéis a *forma eclesial* da celebração do Matrimónio» (*Catecismo*, 1631). Por isso, «somente são válidos aqueles casamentos que se contraem perante o Ordinário do lugar ou o pároco, um sacerdote ou diácono delegado por um deles, para que assistam, e perante testemunhas, de acordo com as regras estabelecidas» pelo Código do Direito Canónico (*CDC*, 1108 §1).

Concorrem várias razões para explicar esta determinação: o casamento sacramental é um acto *litúrgico*; introduz numa *ordo* eclesial, criando direitos e deveres na Igreja entre os esposos e para com os filhos. Devido ao matrimónio ser um estado de vida na Igreja, é preciso que sobre ele existam certezas (daí a obrigação da presença de testemunhas); e o carácter público do consentimento protege o “Sim” uma vez dado e ajuda a permanecer-lhe fiel (cf. *Catecismo*, 1631).

3. Propriedades essenciais do matrimónio

«As propriedades essenciais do matrimónio são a unidade e a indissolubilidade, que no casamento cristão adquirem particular importância devido ao sacramento» (*CDC*, 1506). «O homem e a mulher, que, pela aliança conjugal “já não são dois, mas uma só carne” (*Mt* 19, 6) (...) Esta união íntima, já que é o dom recíproco de duas pessoas, exige, do mesmo modo que o bem dos filhos, a inteira fidelidade dos cônjuges e a indissolubilidade da sua união»[9].

«A igual dignidade pessoal, que se deve reconhecer à mulher e ao homem no amor pleno que têm um pelo outro, manifesta claramente a unidade do Matrimónio, confirmada pelo Senhor. A *poligamia* é contrária a esta igual dignidade e ao amor conjugal, que é único e exclusivo» (*Catecismo*, 1645).

«Na sua pregação, Jesus ensinou sem equívocos o sentido original da união do homem e da mulher, tal como o Criador a quis no princípio: a permissão de repudiar a sua mulher, dada por Moisés, era uma concessão à dureza do coração (cf. *Mt* 19, 8): a união matrimonial do homem e da mulher é indissolúvel: foi o próprio Deus que a estabeleceu: “Não separe, pois, o homem o que Deus uniu” (*Mt* 19, 6)» (*Catecismo*, 1614). Em virtude do sacramento, em que os esposos cristãos manifestam e participam do mistério da unidade e do amor fecundo entre Cristo e a Igreja (*Ef* 5, 32), a indissolubilidade adquire um novo sentido e mais profundo aumentando a solidez original do vínculo conjugal, de modo que «o matrimónio rato (isto é, celebrado entre baptizados) e consumado não pode ser dissolvido por nenhum poder humano, nem por nenhuma causa, além da morte» (*CDC*, 1141).

«O *divórcio* é uma ofensa grave à lei natural. Pretende romper o contrato livremente aceite pelos esposos de viverem um com o outro até à morte. O divórcio é uma injúria contra a aliança da salvação, de que o matrimónio sacramental é sinal» (*Catecismo*, 2384). «Pode acontecer que um dos cônjuges seja a vítima inocente do divórcio declarado pela lei civil; esse, então, não viola o preceito moral. Há uma grande diferença entre o cônjuge que sinceramente se esforçou por ser fiel ao sacramento do matrimónio e se vê injustamente abandonado, e aquele que, por uma falta grave da sua parte, destrói um matrimónio canonicamente válido» (*Catecismo*, 2386).

«No entanto, há situações em que a coabitação matrimonial se torna praticamente impossível pelas mais diversas razões. Em tais casos, a Igreja admite *a separação* física dos esposos e o fim da coabitação. Mas os esposos não deixam de ser marido e mulher perante Deus: não são livres de contrair nova união. Nesta situação difícil, a melhor solução seria, se possível, a reconciliação» (*Catecismo*, 1649). Se depois da separação «o divórcio civil for a única maneira possível de garantir certos direitos legítimos, tais como o cuidado dos filhos ou a defesa do património, pode ser tolerado sem constituir falta moral» (*Catecismo*, 2383).

Se depois do divórcio se contrai uma nova união, mesmo reconhecida pela lei civil, «o cônjuge casado outra vez encontra-se numa situação de adultério público e permanente» (*Catecismo*, 2384). Os divorciados novamente casados, embora continuem a pertencer à Igreja, não podem ser admitidos à Comunhão eucarística, porque o seu estado e condição de vida contradizem objectivamente essa união de amor indissolúvel entre Cristo e a Igreja significada e actualizada na Eucaristia. «A reconciliação pelo sacramento da penitência – que abriria o caminho ao sacramento eucarístico – pode ser concedida só àqueles que, arrependidos de ter violado o sinal da Aliança e da fidelidade a Cristo, estão sinceramente dispostos a uma forma de vida não mais em contradição com a indissolubilidade do matrimónio. Isto tem como consequência, concretamente, que quando o homem e a mulher, por motivos sérios – como, por exemplo, a educação dos filhos – não se podem separar, «assumem a obrigação de viver em plena continência, isto é, de abster-se dos actos próprios dos cônjuges»[\[10\]](#).

4. A paternidade responsável

«Pela sua própria natureza, a instituição matrimonial e o amor conjugal estão ordenados à procriação e à educação dos filhos, que constituem o ponto alto da sua missão e a sua

coroa. Os filhos são, sem dúvida, o mais excelente dom do matrimónio e contribuem muitíssimo para o bem dos próprios pais. O mesmo Deus que disse: "não é bom que o homem esteja só" (*Gn* 2, 18) e que "desde o princípio fez o homem varão e mulher" (*Mt* 19, 4), querendo comunicar-lhe uma participação especial na sua obra criadora, abençoou o homem e a mulher dizendo: "Sede fecundos e multiplicai-vos" (*Gn* 1, 28). Por isso, o culto autêntico do amor conjugal e toda a vida familiar que dele nasce, sem pôr de lado os outros fins do Matrimónio, tendem a que os esposos, com fortaleza de ânimo, estejam dispostos a colaborar com o amor do Criador e do Salvador, que, por meio deles, aumenta continuamente e enriquece a sua família» (*Catecismo*, 1652)[11]. Por isso, entre «os esposos que deste modo satisfazem à missão que Deus lhes confiou, devem ser especialmente lembrados aqueles que, de comum acordo e com prudência, aceitam com grandeza de ânimo educar uma prole numerosa»[12].

O estereótipo da família apresentada pela cultura actualmente dominante opõe-se à família numerosa, justificado por razões económicas, sociais, higiénicas, etc. Mas «o verdadeiro amor mútuo transcende a comunidade de marido e mulher e estende-se aos seus frutos naturais, os filhos. O egoísmo, pelo contrário, acaba por rebaixar esse amor à simples satisfação do instinto, e destrói a relação que une pais e filhos. Dificilmente haverá quem se sinta bom filho – verdadeiro filho – de seus pais, se puder vir a pensar que veio ao mundo contra a vontade deles, que não nasceu de um amor limpo, mas de uma imprevisão ou de um erro de cálculo (...). Vejo com clareza que os ataques às famílias numerosas provêm da falta de fé, são produto de um ambiente social incapaz de compreender a generosidade, um ambiente que tende a encobrir o egoísmo e certas práticas inconfessáveis com motivos aparentemente altruístas»[13].

Mesmo com uma atitude generosa face à paternidade, os esposos podem encontrar-se «em situações em que, pelo menos temporariamente, não lhes é possível aumentar o número de filhos»[14]. «Se existem motivos sérios para distanciar os nascimentos, que derivem ou das condições físicas ou psicológicas dos cônjuges, ou de circunstâncias exteriores, a Igreja ensina que então é lícito ter em conta os ritmos naturais imanentes às funções geradoras, para usar do matrimónio só nos períodos infecundos e, deste modo, regular a natalidade»[15].

É intrinsecamente má «toda a acção que, ou em previsão do acto conjugal, ou durante a sua realização, ou também durante o desenvolvimento das suas consequências naturais, se proponha, como fim ou como meio, tornar impossível a procriação»[16].

Mesmo que se procure atrasar uma nova concepção, o valor moral do acto conjugal realizado no período infecundo da mulher é diferente do efectuado com o recurso a um meio contraceptivo. «O acto conjugal, ao mesmo tempo que une profundamente os esposos, torna-os aptos para a geração de novas vidas, segundo leis inscritas no próprio ser do homem e da mulher. Salvaguardando estes dois aspectos essenciais, unitivo e procriador, o acto conjugal conserva integralmente o sentido de amor mútuo e verdadeiro e a sua ordenação para a altíssima vocação do homem para a paternidade»[17]. Mediante o recurso à contracepção exclui-se o significado procriativo do acto conjugal; o uso do matrimónio nos períodos infecundos da mulher respeita a inseparável conexão dos significados unitivos e procriativos da sexualidade humana. No primeiro caso, comete-se um acto positivo para impedir a procriação, eliminando do acto conjugal a sua potencialidade própria em ordem à procriação; no segundo, só se omite o uso do matrimónio nos períodos fecundos da mulher, o que por si não lesa nenhum outro acto conjugal da sua capacidade procriadora no momento da sua realização[18]. Assim, a paternidade responsável, tal como a proclama a Igreja, não admite nenhum modo a mentalidade contraceptiva; antes pelo contrário, responde a determinada situação provocada por circunstâncias pontuais, que em si não se desejam, mas suportam-se, e que podem contribuir, com a ajuda da oração, por unir mais os cônjuges e toda a família.

5. Matrimónio e família

«Segundo o desígnio de Deus, o matrimónio é o fundamento da mais ampla comunidade da família, pois que o próprio instituto do matrimónio e o amor conjugal se ordenam à procriação e educação da prole, na qual encontram a sua coroação»[19].

«Pois que o Criador de todas as coisas constituiu o matrimónio princípio e fundamento da sociedade humana», a família tornou-se a «célula primeira e vital da sociedade»[20]. Esta específica e exclusiva dimensão pública do matrimónio exige a sua defesa e a promoção perla autoridade civil[21]. As leis que não reconhecem as propriedades essenciais do matrimónio – o divórcio – ou as equiparam a outras formas de união não matrimoniais – uniões de facto ou uniões entre pessoas do mesmo sexo – são injustas: lesam gravemente o fundamento da própria sociedade que o Estado está obrigado a proteger e a fomentar[22].

Na Igreja, a família é chamada Igreja doméstica, porque a comunhão específica dos seus membros está chamada «a fazer a experiência de uma comunhão nova e original, que

confirma e aperfeiçoa a comunhão natural e humana»[\[23\]](#). «Na família, como numa igreja doméstica, devem os pais, pela palavra e pelo exemplo, ser para os filhos os primeiros arautos da fé e favorecer a vocação própria de cada um, especialmente a vocação sagrada»[\[24\]](#). «É aqui que se exerce, de modo privilegiado, o *sacerdócio baptismal* do pai de família, da mãe, dos filhos, de todos os membros da família, “na recepção dos sacramentos, na oração e acção de graças, no testemunho da santidade de vida, na abnegação e na caridade efectiva” (LG, 10). O lar é, assim, a primeira escola de vida cristã e “uma escola de enriquecimento humano” (GS, 52) (184). É aqui que se aprende a tenacidade e a alegria no trabalho, o amor fraterno, o perdão generoso e sempre renovado, e, sobretudo, o culto divino, pela oração e pelo oferecimento da própria vida» (*Catecismo*, 1657).

RAFAEL DÍAZ

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1601-1666, 2331-2400.
- Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 47-52.
- S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 11-16.

Leituras recomendadas

- S. Josemaria Escrivá, *Temas Actuais do Cristianismo*, 87-112.
- S. Josemaria Escrivá, «O Matrimónio, Vocação Cristã», *Cristo que Passa*, 22-30.
- J. Miras; J.I. Bañares, *Matrimónio y Familia*, Rialp, Madrid 2006.
- J. M. Ibañez Langlois, *Sexualidad, Amor, Santa Pureza*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2006

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[\[1\]](#) Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 48.

[\[2\]](#) S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 22-XI-1981, 11.

[\[3\]](#) Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 49.

[4] «De facto, mediante o Baptismo, o homem e a mulher estão definitivamente inseridos na Nova e Eterna Aliança, na Aliança nupcial de Cristo com a Igreja. E é em razão desta indestrutível inserção que a íntima comunidade de vida e de amor conjugal, fundada pelo Criador, é elevada e assumida pela caridade nupcial de Cristo, sustentada e enriquecida pela sua força redentora» S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 13).

[5] «Os casais têm graça de estado - a graça do sacramento - para viverem todas as virtudes humanas e cristãs da convivência: a compreensão, o bom humor, a paciência, o perdão, a delicadeza no convívio» (S. Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 108).

[6] «O autêntico amor conjugal é assumido no amor divino, e dirigido e enriquecido pela força redentora de Cristo e pela acção salvadora da Igreja, para que, assim, os esposos caminhem eficazmente para Deus e sejam ajudados e fortalecidos na sua missão sublime de pai e mãe» (Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 48).

[7] S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 56.

[8] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 23.

[9] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 48.

[10] S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 84. Cf. Bento XVI, Ex. ap. *Sacramentum Caritatis*, 22-II-2007, 29; Congregação para a Doutrina da Fé, *Carta sobre a recepção da Comunhão Eucarística por parte dos fiéis divorciados que voltaram a casar*, 14-09-1994; *Catecismo*, 1650.

[11] «No dever de transmitir e educar a vida humana - dever que deve ser considerado como a sua missão específica - eles são os cooperadores do amor de Deus criador e como que os seus intérpretes (...), os esposos cristãos, confiados na divina Providência e cultivando o espírito de sacrifício, dão glória ao Criador e caminham para a perfeição em Cristo quando se desempenham do seu dever de procriar com responsabilidade generosa, humana e cristã» (Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 50).

[12] *Idem*.

[13] S. Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 94. «Os esposos devem edificar a sua convivência sobre um carinho sincero e puro, e sobre a alegria de ter trazido ao mundo os filhos que Deus lhes tenha dado a possibilidade de ter, sabendo, se for necessário, renunciar a comodidades pessoais e tendo fé na Providência divina. Formar uma família numerosa, se tal for a vontade de Deus, é uma garantia de felicidade e de

eficácia, embora afirmem outra coisa os defensores de um triste hedonismo» (S. JOSEMARIA, *Cristo que Passa*, 25).

[14] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 51.

[15] Paulo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 26-VII-1968, 16

[16] *Ibidem*, 14.

[17] *Ibidem*, 12. O acto conjugal realizado com a exclusão de um dos significados é intrinsecamente desonesto: «Um acto conjugal imposto ao próprio cônjuge, sem consideração pelas suas condições e pelos seus desejos legítimos, não é um verdadeiro acto de amor e nega, por isso mesmo, uma exigência da recta ordem moral, nas relações entre os esposos; ou «um acto de amor recíproco, que prejudique a disponibilidade para transmitir a vida que Deus Criador de todas as coisas nele inseriu segundo leis particulares, está em contradição com o desígnio constitutivo do casamento e com a vontade do Autor da vida humana. Usar deste dom divino, destruindo o seu significado e a sua finalidade, ainda que só parcialmente, é estar em contradição com a natureza do homem, bem como com a da mulher e da sua relação mais íntima» (*Ibidem*, 13).

[18] Cf. S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 32; *Catecismo*, 2370. A supressão do significado procriativo implica a exclusão do significado unitivo do acto conjugal: «deriva daqui, não somente a recusa positiva de abertura à vida, mas também uma falsificação da verdade interior do amor conjugal, chamado a doar-se na totalidade pessoal» (Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 32).

[19] *Ibidem*, 14.

[20] *Ibidem*, 42.

[21] «A família é o elemento natural e fundamental da sociedade e tem direito à protecção da sociedade e do Estado» (ONU, *Declaração dos Direitos do Homem*, 10-XII-1948, artº 16.)

[22] Cf. Conselho Pontifício para a Família, *Família, matrimónio e uniões de facto*, Vaticano 2000; Congregação para a Doutrina da Fé, *Considerações acerca dos projectos de reconhecimento legal das uniões de facto entre pessoas homossexuais*, Vaticano 2003.

[23] S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 21.

[24] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 11.

Tema 27.

A liberdade, a lei e a consciência

Deus quis a liberdade para que o homem procure sem coacções o seu Criador e Redentor.



1. A liberdade dos Filhos de Deus

A liberdade humana tem várias dimensões. A *liberdade de coacção* é a que frui a pessoa humana que pode realizar externamente o que decidiu fazer, sem imposição ou impedimento de agentes exteriores; assim se fala de liberdade de expressão, de liberdade de reunião, etc. A *liberdade de escolha* ou *liberdade psicológica* significa a ausência de necessidade interna para escolher uma coisa ou outra; não que se refere já à possibilidade de fazer, mas à de decidir autonomamente, sem estar sujeito a algum determinismo interior.

Em sentido moral, a liberdade refere-se pelo contrário à capacidade de afirmar e amar o bem, que é o objecto da vontade livre, sem estar sujeito a paixões desordenadas e ao pecado.

Deus quis a liberdade humana para que o homem “procure sem coacções o seu Criador e, aderindo livremente a Ele, alcance a plena bem-aventurada perfeição. A liberdade do homem requer, com efeito, que actue segundo uma escolha consciente e livre, quer dizer, movido e induzido pessoalmente a partir de dentro e não sob a pressão de um cego impulso interior ou da mera coacção exterior. O homem logra essa dignidade quando, libertando-se totalmente da escravidão das paixões, tende ao seu fim com livre escolha do bem e procura meios adequados para isso com eficácia e esforço crescentes^[1].

A liberdade da coacção exterior, da necessidade interior e das paixões desordenadas, numa palavra, a liberdade humana plena possui um grande valor, torna possível o amor (a livre afirmação) do bem porque é bem e, portanto, o amor de Deus enquanto bem supremo, acto com o qual o homem imita o Amor divino e alcança o fim para o qual foi criado. Neste sentido se afirma que «a verdadeira liberdade é sinal eminente da imagem divina no homem»[2].

A Sagrada Escritura considera a liberdade humana sob a perspectiva da história da salvação. Por causa da primeira queda, a liberdade que o homem recebeu de Deus ficou submetida à escravidão do pecado, embora não se tenha corrompido completamente (cf. *Catecismo*, 1739-1740). Pela sua Cruz, anunciada e preparada pela economia do Antigo Testamento, «Cristo obteve a salvação para todos os homens. Resgatou-os do pecado que os retinha numa situação de escravatura» (*Catecismo*, 1741). Só colaborando com a graça que Deus dá por meio de Cristo, o homem pode gozar da plena liberdade em sentido moral: «foi para gozarmos desta liberdade que Cristo nos libertou» (*Gl* 5, 1; cf. *Catecismo*, 1742).

A possibilidade de que o homem pecasse não fez que Deus renunciasse a criá-lo livre. As autoridades humanas devem respeitar a liberdade e não pôr-lhe mais limites do que os exigidos pelas leis justas. Mas, ao mesmo tempo, convém não esquecer que não basta que as decisões sejam livres para que sejam boas, e que, só à luz do grandíssimo valor da livre afirmação do bem por parte do homem, se entende a exigência ética de respeitar também a sua liberdade falível.

2. A lei moral natural

O conceito de lei é análogo. A lei natural, a Nova Lei ou Lei de Cristo, as leis humanas políticas e eclesiásticas são leis morais num sentido muito diferente, embora todas elas tenham alguma coisa de comum.

Chama-se lei eterna ao plano da Sabedoria divina para conduzir toda a criação ao seu fim[3]; sobretudo, no que se refere ao género humano, se corresponde ao eterno desígnio salvífico de Deus, pelo qual nos escolheu em Cristo «para sermos santos e imaculados na sua presença», «escolhendo-nos de antemão para sermos seus filhos adoptivos por meio de Jesus Cristo» (*Ef* 1, 4-5).

Deus conduz cada criatura ao seu fim, de acordo com a sua natureza. Concretamente, «Deus provê de um modo diferente do usado com os seres que não são pessoas: não “de

fora”, através das leis da natureza física, mas “de dentro”, mediante a razão que, conhecendo pela luz natural a lei eterna de Deus, está, por isso mesmo, em condições de indicar ao homem a justa direcção do seu livre agir»[4].

A lei moral natural é a participação da lei eterna na criatura racional[5]. «Daí decorre que a lei natural é *a mesma lei eterna*, inscrita nos seres dotados de razão, que os inclina *para o acto e o fim que lhes convém*»[6]. É, portanto, uma lei divina (divino-natural). Consiste na mesma luz da razão que permite ao homem discernir o bem e o mal, e que tem força de lei enquanto voz e intérprete da mais alta razão de Deus, da qual o nosso espírito participa e à qual a nossa liberdade adere[7]. Chama-se-lhe *natural* porque consiste na luz da razão que todo o homem tem por natureza.

A lei moral natural é um primeiro passo na comunicação a todo o género humano do desígnio salvífico divino, cujo completo conhecimento só se torna possível pela Revelação. A lei natural “tem por raiz a aspiração e a submissão a Deus, fonte e juiz de todo o bem, assim como o sentido do próximo como igual a si mesmo” (*Catecismo*, 1955).

- *Propriedades*. A lei moral natural é *universal* porque se estende a toda a pessoa humana de todas as épocas (cf. *Catecismo*, 1956). «É *imutável* e permanente através das variações da história. Subsiste sob o fluxo das ideias e dos costumes e está na base do respectivo progresso. As regras que a traduzem permanecem substancialmente válidas» (*Catecismo*, 1958)[8]. É *obrigatória* dado que, para tender a Deus, o homem deve fazer livremente o bem e evitar o mal; e para tal deve poder distinguir o bem do mal, o qual acontece antes de mais nada graças à luz da razão natural[9]. A observância da lei moral natural pode ser por vezes difícil, mas nunca é impossível[10].

- *Conhecimento da lei natural*. Os preceitos da lei natural podem ser conhecidos por todos através da razão. No entanto, nem todos os seus preceitos são alcançados por todos de maneira clara e imediata (cf. *Catecismo*, 1960). O seu efectivo conhecimento pode estar condicionado pelas disposições pessoais de cada um, pelo ambiente social e cultural, pela educação recebida, etc. Dado que na situação actual as sequelas do pecado não foram totalmente eliminadas, a graça e a Revelação são necessárias ao homem para que as verdades morais possam ser conhecidas por «todos e sem dificuldade, com firme certeza e sem mistura de erro»[11].

3. A Lei Divino-Positiva

A Lei Antiga, revelada por Deus a Moisés, «é o primeiro estado da Lei revelada. As suas prescrições morais estão compendiadas nos Dez Mandamentos» (*Catecismo*, 1962), que expressam conclusões imediatas da lei moral natural. A completa economia do Antigo Testamento está sobretudo ordenada a preparar, anunciar e significar a vinda do Salvador[12].

A *Nova Lei* ou Lei Evangélica ou Lei de Cristo «é a graça do Espírito Santo dada mediante a fé em Cristo. Os preceitos externos, de que fala o Evangelho, dispõem para esta graça ou prolongam os seus efeitos na vida»[13].

O elemento principal da Lei de Cristo é a graça do Espírito Santo, que sara o homem no seu todo e se manifesta na fé que actua pelo amor[14]. É fundamentalmente uma lei interna, que dá a força interior para realizar o que ensina. Em segundo lugar é também uma lei escrita, que se encontra nos ensinamentos de Nosso Senhor (o Discurso das Bem-Aventuranças, etc.) e na catequese moral dos Apóstolos, e que podem resumir-se no mandamento do amor. Este segundo elemento não é de importância secundária, pois a graça do Espírito Santo, infundida no coração do crente, implica necessariamente “viver segundo o Espírito” e expressa-se através dos “frutos do Espírito”, aos quais se opõem as “obras da carne” (cf. *Gl* 5, 16-26).

A Igreja, com o seu Magistério, é intérprete autêntico da lei natural (cf. *Catecismo*, 2036). Esta missão não se circunscreve só aos fiéis, mas também – por mandato de Cristo: *euntes docete omnes gentes* (*Mt* 28, 19) – diz respeito a todos os homens. Daí a responsabilidade que incumbe aos cristãos no ensino da lei moral natural, já que pela fé e com a ajuda do Magistério, a conhecem facilmente e sem erro.

4. As leis civis

As leis civis são as disposições normativas emanadas das autoridades (geralmente, pelo órgão legislativo do Estado) com a finalidade de *promulgar, explicitar ou concretizar* as exigências da lei natural necessárias para tornar possível e regular adequadamente a vida dos cidadãos no âmbito da sociedade politicamente organizada[15]. Devem garantir principalmente a paz e a segurança, a liberdade, a justiça, a tutela dos direitos fundamentais da pessoa e da moralidade pública[16].

A virtude da justiça abarca a obrigação moral das leis civis justas. A gravidade desta obrigação depende da maior ou menor importância do conteúdo da lei para o bem comum da sociedade.

São injustas as leis que se opõem à lei moral natural e ao bem comum da sociedade.

Concretamente, são injustas as leis:

a) que proíbem fazer alguma coisa que para os cidadãos é moralmente obrigatório ou que mandam fazer alguma coisa que não se deve fazer sem cometer uma culpa moral

b) as que lesem positivamente ou privem da devida tutela bens que pertencem ao bem comum: a vida, a justiça, os direitos fundamentais da pessoa, o matrimónio ou a família, etc.;

c) as que não são promulgadas legitimamente;

d) as que não distribuem, de modo equitativo e proporcionado entre os cidadãos, as cargas e os benefícios.

As leis civis injustas não obrigam em consciência; pelo contrário, há obrigação moral de não cumprir as suas disposições, sobretudo se são injustas pelas razões indicadas em a) e b), de manifestar o próprio desacordo e de procurar mudá-las logo que seja possível ou, pelo menos, de reduzir os seus efeitos negativos. Às vezes, é necessário recorrer à objecção de consciência (cf. *Catecismo*, 2242-2243) [17].

5. As leis eclesiais e os mandamentos da Igreja

Para salvar os homens, Deus também quis que formassem uma sociedade[18]: a Igreja fundada por Jesus Cristo e dotada por Ele de todos os meios para cumprir o seu fim sobrenatural, que é a salvação das almas. Entre esses meios, está a potestade legislativa, que têm o Romano Pontífice para a Igreja universal, os Bispos diocesanos e as autoridades a eles equiparadas para as suas próprias circunscrições. A maior parte das leis, de âmbito universal, estão contidas no Código de Direito Canónico. Existe um Código para os fiéis de rito latino e outro para os de rito oriental.

As leis eclesiais originam uma verdadeira obrigação moral[19] que será grave ou leve conforme a gravidade da matéria.

Os principais mandamentos da Igreja são cinco: 1º assistir a Missa completa aos domingos e dias de preceito (cf. *Catecismo*, 2042); 2º Confessar os pecados mortais pelo menos uma vez ao ano, e em perigo de morte, e também é preciso comungar (cf. *Catecismo*,

2042); 3º comungar ao menos uma vez ao ano, pela Páscoa da Ressurreição (cf. *Catecismo*, 2042); 4º jejuar e abster-se de comer carne nos dias estabelecidos pela Igreja (cf. *Catecismo*, 2043); 5º ajudar a Igreja nas suas necessidades (cf. *Catecismo*, 2043).

6. A liberdade e a Lei

Existem modos de expor os assuntos morais que parecem supor que as exigências éticas contidas na lei moral são exteriores à liberdade. A liberdade e a lei parecem então realidades que se opõem e que se limitam reciprocamente: como se a liberdade começasse onde acaba a lei e vice-versa.

Na realidade, o comportamento livre não procede do instinto ou de alguma necessidade física ou biológica, mas regula cada pessoa conforme o conhecimento que tem do bem e do mal: livremente realiza o bem contido na lei moral e livremente evita o mal conhecido através da mesma lei.

A negação do bem conhecido através da lei moral não é liberdade, mas pecado. O que se opõe à lei moral é o pecado, não a liberdade. Certamente, a lei indica que é necessário corrigir os desejos de levar a cabo acções pecaminosas, que uma pessoa possua desejos de vingança, de violência, de roubar, etc. Mas tal indicação moral não se opõe à liberdade, que se dirige sempre à afirmação livre por parte das pessoas do que é bom, nem supõe tão pouco uma coacção da liberdade, que sempre conserva a triste possibilidade de pecar. «Actuar mal não é uma libertação, mas uma escravidão (...). Talvez declare que procedeu de acordo com as suas preferências, mas não conseguirá pronunciar o nome da verdadeira liberdade, porque se fez escravo daquilo por que se decidiu pelo pior, pela ausência de Deus, e aí não há liberdade»[20].

Questão diferente é que as leis e regulamentos *humanos*, por causa da generalidade e concisão dos termos em que se expressam ou possam, nalgum caso particular, não serem um fiel indicador do que uma pessoa determinada deve fazer. A pessoa bem formada sabe que nesses casos concretos há-de fazer o que sabe com certeza que é bom[21]. Mas não existe nenhum caso em que seja bom levar a cabo acções intrinsecamente más, proibidas pelos preceitos negativos da lei moral natural ou da lei divino positiva (adultério, homicídio deliberado, etc.)[22].

7. A consciência moral

«A consciência moral é um juízo da razão, pelo qual a pessoa humana reconhece a qualidade moral de um acto concreto que vai praticar, que está prestes a executar ou que já realizou» (*Catecismo*, 1778). A consciência formula «a obrigação moral à luz da lei natural: é a obrigação de fazer o que o homem, mediante o acto da sua consciência, *conhece*, como um bem que lhe é imposto *aqui e agora*»[23].

A consciência é «a norma próxima da moralidade pessoal»[24]; por isso, quando se actua contra ela comete-se um mal moral. Este papel de norma próxima pertence à consciência não porque ela seja suprema[25], mas porque tem para a pessoa carácter último iniludível: «o juízo de consciência afirma, por último, a conformidade de um certo comportamento concreto com a lei»[26]: quando a pessoa julga com segurança, depois de ter experimentado o problema com todos os meios à sua disposição, não existe instância ulterior, uma consciência da consciência, um juízo do juízo, porque de contrário se procederia até ao infinito.

Chama-se *consciência recta* ou *verdadeira* à que julga com verdade a qualidade moral de um acto, e *consciência errónea* à que não alcança a verdade, parecendo como boa uma acção que na realidade é má, ou vice-versa. A causa do erro de consciência é a ignorância, que pode ser *invencível* (ou inculpável), se domina até tal ponto a pessoa que não fica nenhuma possibilidade de reconhecê-la e afastá-la, ou *vencível* (e culpável) se se pudesse reconhecer e superar, mas permanece porque a pessoa não quer empregar os meios para a superar[27]. A consciência culpavelmente errónea não desculpa de pecado, e pode mesmo agravá-lo.

A consciência é *certa*, quando emite o juízo com a segurança moral de não se equivocar. Diz-se que é *provável*, quando julga com o convencimento de que existe certa probabilidade de errar, mas que é menor do que a probabilidade de acertar. Diz-se que é *duvidosa*, quando a responsabilidade de errar se supõe igual ou maior à de acertar. Finalmente, chama-se *perplexa*, quando não se atreve a julgar, porque pensa que é pecado tanto fazer um acto como omiti-lo.

Na prática, deve-se seguir só a *consciência certa e verdadeira* ou a *consciência certa invencivelmente errónea*[28]

8. A formação da consciência

As acções moralmente negativas levadas a cabo com ignorância invencível são nocivas para quem as comete e talvez também para outros, e podem contribuir para um maior obscurecimento da consciência. Daí a imperiosa necessidade de formar a consciência (cf. *Catecismo*, 1738).

Para formar uma consciência recta é preciso instruir a inteligência no conhecimento da verdade, para o qual o cristão conta com a ajuda do Magistério da Igreja, e educar a vontade e a afectividade mediante a prática das virtudes[29]. É uma tarefa que dura toda a vida (cf. *Catecismo*, 1784).

Para a formação da consciência são especialmente importantes a humildade, que se adquire vivendo a sinceridade diante de Deus, e a direcção espiritual[30].

ÁNGEL RODRÍGUEZ LUÑO

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1730-1742, 1776-1794 e 1950-1974.
- S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 28-64.

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilia «A liberdade, dom de Deus», em *Amigos de Deus*, 23-38.
- J. Ratzinger, «Conciencia y verdad», em *La Iglesia: una comunidad siempre en camino*, Ediciones Paulinas, Madrid 1992, pp. 95-115.
- E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000, pp. 269-289, 316-332, 348-363, 399-409 e 430-434.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 17. Cf. *Catecismo*, 1731.

[2] *Ibidem*.

[3] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 93, a.1, c; Concílio Vaticano II, Declaração *Dignitatis Humanae*, 3.

[4]S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 43.

[5]Cf. *ibidem*; S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

[6]Cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 44.

[7] Cf. *ibidem*.

[8] “A aplicação da lei natural varia muito; pode requerer uma reflexão adaptada à multiplicidade das condições de vida segundo os lugares, as épocas e as circunstâncias. Todavia, na diversidade de culturas, a lei natural permanece como regra a unir os homens entre si, impondo-lhes, para além das diferenças inevitáveis, princípios comuns” (*Catecismo*, 1957).

[9] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, n. 42.

[10] Cf. *ibidem*, 102.

[11] Pio XII, Enc. *Humani Generis*: DS 3876. Cf. *Catecismo*, 1960.

[12] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 15.

[13] S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 24. Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, Q.106, a. 1, c e ad 2.

[14] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 108, a. 1.

[15] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 95, a.2; *Catecismo*, 1959.

[16] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25-III-1995, 71.

[17] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 72-74.

[18] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 9.

[19] Cf. Concílio de Trento, *Cânones sobre o sacramento do Baptismo*, 8: DS 1621

[20] S. Josemaria, Homília «A liberdade, dom de Deus», em *Amigos de Deus*, 37

[21] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, i-ii, q. 96, a. 6 e II-II, q.120.

[22] Cfr- S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 76, 80, 81, 82.

[23] S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 59.

[24] *Ibidem.*, 60.

[25] Cf. *ibidem.*, 60.

[26] *Ibidem.*, 59.

[27] Cf. *ibidem*, 62: Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 16.

[28] A consciência certa invencivelmente errónea é regra moral não de modo absoluto: obriga só enquanto permanece o erro. E fá-lo não pelo que é em si mesma: o poder obrigatório da consciência advém da verdade, pelo que a consciência errónea pode obrigar só na medida que subjectiva e invencivelmente se considera verdadeira.

Em matérias muito importantes (homicídio deliberado, etc.) é muito difícil o erro de consciência inculpável.

[29] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 64.

[30] O exercício da direcção espiritual não deve orientar-se no sentido de fabricar criaturas carecidas de juízo próprio, que se limitam a executar materialmente o que outrem lhes disse; pelo contrário, a direcção espiritual deve tender a formar pessoas de critério. E o critério pressupõe maturidade, firmeza de convicções, conhecimento suficiente da doutrina, delicadeza de espírito, educação da vontade» (São Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 93).

TEMA 28.

A moralidade dos actos humanos

Agir é moralmente bom, quando as escolhas livres estão de acordo com o verdadeiro bem do homem.



1. Moralidade dos actos humanos

«Os actos humanos, quer dizer, livremente escolhidos em consequência dum juízo de consciência, são moralmente qualificáveis. São bons ou maus.» (*Catecismo*, 1749). «A actuação é moralmente boa quando as escolhas da liberdade estejam em conformidade com o verdadeiro bem do homem e expressam assim a ordenação voluntária para o seu fim último, quer dizer, o próprio Deus»^[1] «A moralidade dos actos humanos depende:

- do objecto escolhido;
- do fim que se tem em vista ou da intenção;
- das circunstâncias da acção.

O objecto, a intenção e as circunstâncias são as “fontes” ou elementos constitutivos da moralidade dos actos humanos» (*Catecismo*, 1750)

2. O objecto moral

O objecto moral «é o fim próximo de uma escolha deliberada que determina o acto de querer da pessoa que actua»^[2]. O valor dos actos humanos (quer sejam bons ou maus)

depende antes de mais da conformidade do objecto ou do acto querido com o bem da pessoa, conforme o juízo da recta razão[3]. O acto humano só é “ordenável” ao fim último, se é bom pelo seu objecto[4].

Há actos que são *intrinsecamente maus*, porque são maus «sempre e por si mesmos, isto é, pelo seu objecto, independentemente das ulteriores intenções de quem actua e das circunstâncias»[5].

O *proporcionalismo* e o *consequencialismo* são teorias erróneas sobre a noção e a formação do objecto moral de uma acção, segundo as quais é preciso determiná-lo na base da *proporção* entre os bens e os males que se perseguem, ou relativamente às *consequências* que podem advir[6].

3. A intenção

Na actuação humana «o fim em vista é o primeiro dado da intenção e designa a meta a atingir pela acção. A intenção é um movimento da vontade em direcção ao fim; diz respeito ao termo do agir» (*Catecismo*, 1752)[7]. Um acto que, pelo seu objecto é *ordenável* a Deus, «alcança, depois, a sua perfeição última e decisiva, quando a vontade o *ordena efectivamente* para Deus mediante a caridade»[8]. A intenção do sujeito que actua «é um elemento essencial na classificação moral da acção» (*Catecismo*, 1752).

A intenção «não se limita à direcção das nossas acções singulares, mas pode ordenar para um mesmo fim acções múltiplas: pode orientar toda a vida para o fim último» (*Catecismo*, 1752)[9]. “Uma mesma acção pode também ser inspirada por várias intenções (*Ibidem*).

«Uma intenção boa (por exemplo, ajudar o próximo) não torna bom nem justo um comportamento em si mesmo desordenado (como a mentira e a maledicência). O fim não justifica os meios» (*Catecismo*, 1753)[10]. «Pelo contrário, uma intenção má acrescentada (por exemplo, a vanglória) torna mau um acto que, em si, pode ser bom (como a esmola; cf. *Mt 6, 2-4*)» (*Catecismo*, 1753).

4. As circunstâncias

As *circunstâncias* «são elementos secundários de um acto moral. Contribuem para agravar ou atenuar a bondade ou a malícia moral dos actos humanos (por exemplo, o montante de um roubo). Podem também diminuir ou aumentar a responsabilidade do

agente (por exemplo, agir por medo da morte)[...] As circunstâncias não podem[...] tornar boa nem justa uma acção má em si mesma» (*Catecismo*, 1754).

«O acto *moralmente bom* pressupõe, em simultâneo, a bondade do objecto, da finalidade e das circunstâncias» (*Catecismo*, 1755)[11].

5. As acções indirectamente voluntárias

«Uma acção pode ser indirectamente voluntária quando resulta duma negligência relativa ao que se deveria ter conhecido ou feito» (*Catecismo*, 1736)[12].

«Um efeito pode ser tolerado, sem ter sido querido pelo agente, por exemplo, o esgotamento duma mãe à cabeceira do seu filho doente. O efeito mau não é imputável se não tiver sido querido nem como fim nem como meio do acto, como a morte sofrida quando se levava socorro a uma pessoa em perigo. Para que o efeito mau seja imputável, é necessário que seja previsível e que aquele que age tenha a possibilidade de o evitar como, por exemplo, no caso dum homicídio cometido por um condutor em estado de embriaguez» (*Catecismo*, 1737).

Também se diz que um efeito foi realizado com *vontade indirecta* quando não se desejava nem como fim nem como meio para outra coisa, mas se sabe que acompanha de modo necessário àquilo que se quer levar a cabo[13]. Isto tem importância na vida moral, porque acontece por vezes haver acções que têm dois efeitos, um bom e outro mau, e pode ser lícito levá-las a cabo para obter o efeito bom (querido directamente), ainda que não se possa evitar o mau (que, portanto, só se quer indirectamente). Por vezes trata-se de situações muito delicadas, nas quais é prudente pedir conselho a quem possa dá-lo.

Um acto é voluntário (e, portanto, imputável) *in causa* quando, apesar de não se escolher por si mesmo, é resultado frequentemente (*in multis*) de uma conduta directamente querida. Por exemplo, quem não guarda convenientemente a vista diante de imagens obscenas é responsável (porque o quis *in causa*) pela desordem (não directamente escolhida) da sua imaginação e quem luta por viver a presença de Deus quer *in causa* os actos de amor que leva a cabo, sem aparentemente propor-se a tal.

6. A responsabilidade

«A liberdade torna o homem *responsável* pelos seus actos na medida em que estes são voluntários» (*Catecismo*, 1734). O exercício da liberdade envolve sempre uma

responsabilidade diante de Deus: em qualquer acto livre de alguma maneira aceitamos ou rejeitamos a vontade de Deus. «O progresso na virtude, o conhecimento do bem, e a ascese aumentam o domínio da vontade sobre os próprios actos» (*Catecismo*, 1734)

«A *imputabilidade* e responsabilidade dum acto podem ser diminuídas, e até anuladas, pela ignorância, a inadvertência, a violência, o medo, os hábitos, as afeições desordenadas e outros factores psíquicos ou sociais» (*Catecismo*, 1735).

7. O mérito

«A palavra “mérito” designa, em geral, a *retribuição devida* por uma comunidade ou sociedade à acção de um dos seus membros, experimentada como um benefício ou um malefício, digna de recompensa ou de castigo. O mérito diz respeito à virtude da justiça, em conformidade com o princípio da igualdade que a rege» (*Catecismo*, 2006)[14].

O homem não tem, por si mesmo, mérito diante de Deus, pelas suas boas obras (cf. *Catecismo*, 2007). No entanto, «a adopção filial, tornando-nos, pela graça, participantes da natureza divina, pode conferir-nos, segundo a justiça gratuita de Deus, um *verdadeiro mérito*. Trata-se de um direito derivante da graça, o direito pleno do amor que nos faz «co-herdeiros» de Cristo e dignos de obter a «herança prometida da vida eterna» (*Catecismo*, 2009)[15].

«O mérito do homem perante Deus, na vida cristã, provém do facto de que Deus *dispôs livremente associar o homem à obra da sua graça*» (*Catecismo*, 2008)[16].

FRANCISCO DÍAZ

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 1749-1761
- S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 71-83

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, Homilia «O respeito cristão pela pessoa e à liberdade», em *Cristo que Passa*, 67-72

Notas

[1] S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 72. «A pergunta inicial do diálogo do jovem com Jesus: “Que hei-de fazer de bom para alcançar a vida eterna?” (*Mt* 19, 16) evidencia imediatamente o vínculo essencial entre o valor de um acto e o fim último do homem (...). A resposta de Jesus remetendo para os Mandamentos manifesta também que o caminho está marcado pelo respeito das leis divinas, as quais tutelam o bem humano. Só o acto conforme com o bem pode ser caminho que conduz à vida” (*ibidem*)

[2] *ibidem*, 78. Cf. *Catecismo*, 1751. Para saber qual é o objecto moral de um acto, “há que situar-se na perspectiva que actua. Com efeito, o objecto do acto do querer é um comportamento escolhido livremente. E enquanto está conforme com a ordem da razão, é causa da bondade da vontade (...). Assim, pois, não se pode tomar como objecto de determinado acto moral, um processo ou um evento de ordem física somente, que se avalia enquanto origina determinado estado de coisas no mundo externo”. Não se deve confundir o “objecto físico” com o “objecto moral” da acção (uma mesma acção física pode ser objecto de actos morais diversos; por exemplo, cortar com um bisturi pode ser uma operação cirúrgica, ou pode ser um homicídio).

[3] «A moralidade do acto humano depende primária e fundamentalmente do objecto razoavelmente escolhido pela vontade». *Ibidem*, 78.

[4] Cf. *Ibidem* 78 e 79

[5] *Ibidem*, 80; cf. *Catecismo* 1756. O Concílio Vaticano II assinala vários exemplos; *atentados à vida humana*, como os “homicídios de qualquer género, os genocídios, o aborto, a eutanásia e o próprio suicídio voluntários”; *atentados à integridade da pessoa humana*, como as “mutilações, as torturas corporais e mentais, incluídas as tentativas de coação psicológica”; *ofensas à dignidade humana* como “as condições infra humanas de vida, os encarceramentos arbitrários, as deportações, a escravidão, a prostituição, o tráfico de mulheres e de jovens; também as condições ignominiosas de trabalho nas quais os trabalhadores são tratados como meros instrumentos de lucro, não como pessoas livres e responsáveis”. “Todas estas coisas e outras semelhantes são certamente opróbrios que, ao corromper a civilização humana, desonram mais aos que os praticam do que os que padecem a injustiça e são totalmente contrários à honra devida ao Criador” (Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 27).

Paulo VI, referindo-se às práticas contraceptivas, ensinou que nunca é lícito “fazer objecto de um acto positivo da vontade o que é intrinsecamente desordenado e por isso mesmo indigno da pessoas humana, mesmo que com isso se quisesse salvaguardar ou promover o bem individual familiar ou social” (Paulo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 25-VII-1968, 14).

[6] Estas teorias não afirmam que “se pode fazer um mal para obter um bem”, mas afirmam que não se pode dizer que haja comportamentos que são sempre maus, porque isso depende em cada caso da “proporção” entre bens e males, ou das “consequências” (cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 75).

Por exemplo, um proporcionalista não sustentaria que “se pode cometer um fraude por um fim bom”, senão que examinaria se o que se faz é ou não um fraude (se o “objectivamente escolhido” é um fraude ou não) tendo em conta toas as circunstâncias, e a intenção. No fim poderia dizer que não é fraude o que na realidade é, e poderia justificar essa acção (ou qualquer outra).

[7] O objecto moral refere-se *ao que* a vontade quer a respeito do acto concreto (por exemplo: matar uma pessoa, dar uma esmola), enquanto que a intenção se refere *ao por que é que* o quer (por exemplo: para receber uma herança, para ficar bem diante doutros ou para ajudar um pobre).

[8] S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 78

[9] Por exemplo, um serviço que se presta a alguém tem por fim ajudar o próximo, mas ao mesmo tempo pode estar inspirado pelo amor de Deus, como fim último de todas as nossas acções, ou pode fazer-se por interesse próprio ou para satisfazer a vaidade (cf. *Catecismo*, 1752).

[10] «Acontece frequentemente que o homem actua com boa intenção, mas sem proveito espiritual porque lhe falta a boa vontade. Por exemplo, alguém, rouba para ajudar os pobres: neste caso, ainda que seja boa a intenção, falta rectidão da vontade por que as obras são más. Concluindo, a boa intenção não autoriza a fazer nenhuma obra má. “alguns dizem: façamos o mal para que venha o bem. Tais bens merecem a própria condenação” (*Rm* 3, 8)» (S. Tomás de Aquino, *In duo Praecepta Caritatis; Opuscula theologica* II, n. 1168)

[11] Quer dizer, para que um acto livre se ordene ao verdadeiro fim último, requer-se que:

a) seja, em si mesmo, ordenado ao fim: é a bondade objectiva, ou pelo objecto, do acto moral;

b) seja ordenável ao fim nas circunstâncias de lugar, etc., em que se realiza.

c) a vontade do sujeito efectivamente o ordene ao verdadeiro último fim: é a bondade subjectiva, ou pela *intenção*

[12] «Por exemplo, um acidente de trânsito, provocado por ignorância do código da estrada» (*Catecismo*, 1736). Ao ignorar – entende-se que voluntariamente, culpavelmente – normas elementares do código da estrada, pode-se dizer que de modo indirecto se aceitam as consequências de tal ignorância.

[13] Por exemplo, o que toma um comprimido para tratar uma constipação, sabendo que provocará sonolência, o que quer directamente é curar a constipação, e indirectamente o sono. Rigorosamente falando, os efeitos indirectos duma acção não se “querem”, mas toleram-se ou permitem-se, enquanto inevitavelmente unidos ao que se necessita fazer.

[14] A *culpa* é, em consequência, a responsabilidade que contraímos diante de Deus ao pecar, tornando-nos merecedores de castigo.

[15] Cf. Concílio de Trento: *DS* 1546

[16] Quando o cristão age bem «a acção paterna de Deus é primeira, pelo seu impulso, e o livre agir do homem é segundo, na sua colaboração; de modo que os méritos das obras devem ser atribuídos primeiro à graça de Deus e depois ao fiel» (*Ibidem*).

Tema 29.

A graça e as virtudes

A graça é a fonte da santificação; cura e eleva a natureza tornando-nos capazes de agir como filhos de Deus.



1. A graça

Deus chamou o homem a participar na vida da Santíssima Trindade. «Esta vocação para a vida eterna é *sobrenatural*» (*Catecismo*, 1998)[1]. Para nos conduzir a este fim último sobrenatural, concede-nos já nesta terra um início dessa participação que será plena no céu. Este dom é a graça santificante, que consiste num «começo da glória»[2]. Portanto, a graça santificante:

- «é dom gratuito que Deus nos faz da sua vida, infundida pelo Espírito Santo na nossa alma, para a curar do pecado e a santificar» (*Catecismo*, 1999);

- «é uma *participação na vida de Deus*» (*Catecismo*, 1997; cf. *2 Pe* 1, 4) que nos diviniza (cf. *Catecismo*, 1999);

- é, portanto, uma *nova vida*, sobrenatural; como um novo nascimento pelo qual somos constituídos filhos de Deus por adopção, participantes da filiação natural do Filho: «filhos no Filho»[3];

- introduz-nos, assim, na intimidade da vida trinitária. Como filhos adoptivos, podemos chamar «Pai» a Deus, em união com o Filho único (cf. *Catecismo*, 1997);

- É “graça de Cristo”, porque na situação presente – quer dizer, depois do pecado e da Redenção operada por Jesus Cristo – a graça chega-nos como participação da graça de Cristo (*Catecismo*, 1997): «Da sua plenitude todos recebemos graça sobre graça» (*Jo* 1, 16). A graça configura-nos com Cristo (cf. *Rm* 8, 29):

- é «graça do Espírito Santo», porque é infundida na alma pelo Espírito Santo[4].

- À graça santificante chama-se também *graça habitual* porque é uma disposição estável que aperfeiçoa a alma pela infusão das virtudes, para torná-la capaz de viver com Deus, de actuar por seu amor (cf. *Catecismo*, 2000)[5].

2. A justificação

A primeira obra da graça em nós é a *justificação* (cf. *Catecismo*, 1989). Chama-se justificação à passagem do estado de pecado ao estado da graça (ou “de justiça”, porque a graça nos faz “justos”)[6]. Esta tem lugar no Baptismo, e cada vez que Deus perdoa os pecados mortais e infunde a graça santificante (ordinariamente no sacramento da penitência)[7]. A justificação «é a obra mais excelente do amor de Deus» (*Catecismo*, 1994; cf. *Ef* 2, 4-5).

3. A santificação

Deus não nega a ninguém a sua graça, porque quer que todos os homens se salvem (*1 Tm* 2, 4); todos estão chamados à santidade (cf. *Mt* 5, 48)[8]. A graça «é, em nós, a nascente da obra de santificação» (*Catecismo*, 1999); sara e eleva a nossa natureza tornando-nos capazes de actuar como filhos de Deus[9], e de reproduzir à imagem de Cristo (cf. *Rm* 8, 29): quer dizer, de ser, cada um, *alter Christus*, outro Cristo. Esta semelhança com Cristo manifesta-se nas virtudes.

A santificação é o progresso em santidade; consiste na união cada vez mais íntima com Deus (cf. *Catecismo*, 2014), até chegar a ser não só outro Cristo mas *ipse Christus*, o próprio Cristo[10]; quer dizer, uma só coisa com Cristo, como membro seu (cf. *1 Cor* 12, 27). Para crescer em santidade é necessário cooperar livremente com a graça, e isto requer esforço, luta, por causa da desordem introduzida pelo pecado (o *fomes peccati*). «Não há santidade sem renúncia e combate espiritual» (*Catecismo*, 2015)[11].

Conseqüentemente, para vencer na luta ascética, antes de mais é preciso pedir a Deus a graça mediante a oração e a mortificação – «a oração dos sentidos»^[12] – e recebê-la nos sacramentos^[13].

A união com Cristo só será definitiva no Céu. É necessário pedir a Deus a graça da perseverança final: quer dizer, o dom de morrer na graça de Deus (cf. *Catecismo*, 2016 e 2849).

4. As virtudes teologais

Em geral, «a *virtude* é uma disposição habitual e firme para praticar o bem» (*Catecismo*, 1803)^[14]. «As *virtudes teologais* referem-se directamente a Deus e dispõem os cristãos para viverem em relação com a Santíssima Trindade» (*Catecismo*, 1812). «São infundidas por Deus na alma dos fiéis para os tornar capazes de proceder como filhos seus» (*Catecismo*, 1813)^[15]. As virtudes teologais são três: fé, esperança e caridade (cf. *1 Cor* 13, 13).

A fé «é a virtude teologal pela qual cremos em Deus e em tudo o que Ele nos disse e revelou, e que a santa Igreja nos propõe para acreditarmos» (*Catecismo*, 1814). Pela fé «o homem entrega-se completa e livremente a Deus»^[16], e esforça-se por conhecer e fazer a vontade de Deus (cf. *Rm* 1, 17)^[17].

- «O discípulo de Cristo, não somente deve guardar a fé e viver dela, como também professá-la, dar testemunho dela e propagá-la» (*Catecismo*, 1816; cf. *Mt* 10, 32-33).

«A *esperança* é a virtude teologal pela qual desejamos o Reino dos céus e a vida eterna como nossa felicidade, pondo toda a nossa confiança nas promessas de Cristo e apoiando-nos, não nas nossas forças, mas no socorro da graça do Espírito Santo» (*Catecismo* 1817)^[18].

«A *caridade* é a virtude teologal pela qual amamos a Deus sobre todas as coisas por Ele mesmo, e ao nosso próximo como a nós mesmos, por amor de Deus (*Catecismo*, 1822). Este é o *mandamento novo* de Jesus Cristo: «que vos ameis com eu vos amei» (*Jo* 15, 12)^[19].

5. As virtudes humanas

«As *virtudes humanas* são atitudes firmes, disposições estáveis, perfeições habituais da inteligência e da vontade, que regulam os nossos actos, ordenam as nossas paixões e guiam o nosso procedimento segundo a razão e a fé. Conferem facilidade, domínio e alegria para se

levar uma vida moralmente boa. O Homem virtuoso é aquele que livremente pratica o bem» (*Catecismo*, 1804). Estas adquirem-se mediante as forças humanas e são os frutos e germes de actos moralmente bons» (*Catecismo*, 1804)[20].

Entre as virtudes humanas há quatro chamadas *cardeais*, porque todas as outras se agrupam à volta delas. São a *prudência*, a *justiça*, a *fortaleza* e a *temperança* (cf. *Catecismo*, 1805).

- «A *prudência* é a virtude que dispõe a razão prática para discernir, em qualquer circunstância, o nosso verdadeiro bem e para escolher os justos meios de o atingir» (*Catecismo*, 1806). É a «norma recta da acção»[21].

- «A *justiça* é a virtude moral que consiste na constante e firme vontade de dar a Deus e ao próximo o que lhes é devido» (*Catecismo* 1807)[22].

- «A *fortaleza* é a virtude moral que, no meio das dificuldades, assegura a firmeza e a constância na prossecução do bem. Torna firme a decisão de resistir às tentações e de superar os obstáculos na vida moral. A virtude da fortaleza dá capacidade para vencer o medo, mesmo da morte, e enfrentar a provação e as perseguições. Dispõe a ir até à renúncia e ao sacrifício da própria vida, na defesa duma causa justa» (*Catecismo*, 1808)[23].

- «A *temperança* a virtude moral que modera a atracção dos prazeres e proporciona o equilíbrio no uso dos bens criados. Assegura o domínio da vontade sobre os instintos e mantém os desejos nos limites da honestidade»[...] A pessoa temperante orienta para o bem os apetites sensíveis, guarda uma sã discricção e não se deixa arrastar pelas paixões do coração. A temperança é muitas vezes louvada no Antigo Testamento: “Não te deixes levar pelas tuas más inclinações e refreia os teus apetites” (*Sir* 18, 30). No Novo Testamento, é chamada “moderação”, ou “sobriedade”» (*Catecismo*, 1809).

A respeito das virtudes morais, afirma-se que *in médio virtus*. Isto significa que a virtude moral consiste no meio entre um defeito e um excesso[24]. *In médio virtus* não é uma chamada à mediocridade. A virtude não é o termo médio entre dois ou mais vícios, mas a rectidão da vontade que, como num cume, se opõe a todos os abismos que são os vícios[25].

6. As virtudes e a graça. As virtudes cristãs

As feridas deixadas pelo pecado original na natureza humana dificultam a aquisição e o exercício das virtudes humanas (cf. *Catecismo*, 1811)[26]. Para adquiri-las e praticá-las, o cristão conta com a graça de Deus que sara a natureza humana.

Além disso, a graça, ao elevar a natureza humana a participar da natureza divina, eleva essas virtudes ao plano sobrenatural (cf. *Catecismo*, 1810), levando a pessoa humana a actuar segundo a recta razão iluminada pela fé: numa palavra, a imitar Cristo. Deste modo, as virtudes humanas tornam-se *virtudes cristãs*[27]

7. Os dons e os frutos do Espírito

«A vida moral dos cristãos é sustentada pelos dons do Espírito Santo. Estes são disposições permanentes que tornam o homem dócil aos impulsos do Espírito Santo» (*Catecismo*, 1830)[28]. Os sete dons do Espírito Santo são (cf. *Catecismo*, 1831):

1º - Sabedoria: para compreender e julgar com acerto acerca dos desígnios divinos.

2º - Entendimento: para penetrar na verdade sobre Deus.

3º - Conselho: para julgar e secundar nas acções singulares os desígnios divinos.

4º - Fortaleza: para acometer as dificuldades na vida cristã.

5º - Ciência: para conhecer a ordenação das coisas criadas por Deus.

6º - Piedade: para nos comportarmos como filhos de Deus e como irmãos dos nossos irmãos os homens, sendo outros Cristos.

7º - Temor de Deus: para repudiar tudo o que possa ofender a Deus, como um filho repudia, por amor, o que possa ofender o seu pai.

«Os *frutos* do Espírito Santo são perfeições que o Espírito Santo forma em nós, como primícias da glória eterna» (*Catecismo*, 1832). São actos que a acção do Espírito Santo produz habitualmente na alma. A tradição da Igreja enumera doze: «caridade, gozo, paz, paciência, longanimidade, bondade, benignidade, mansidão, fidelidade, modéstia, continência, castidade» (*Gl* 5, 22-23).

8. Influência das paixões na vida moral

Pela união substancial da alma e do corpo, a nossa vida espiritual – o conhecimento intelectual e o livre querer da vontade – encontra-se sob o influxo (para o bem ou para o mal) da sensibilidade. Este influxo manifesta-se nas *paixões* que são «emoções ou movimentos da sensibilidade, que inclinam a agir, ou a não agir, em vista do que se sentiu ou imaginou como bom ou como mau» (*Catecismo* 1763). As paixões são movimentos do *apetite sensível* (irascível e concupiscível). Podem chamar-se também, em sentido amplo, “sentimentos” ou “emoções”[29].

Por exemplo, são paixões o amor, a ira, o temor, etc. «A mais fundamental é o amor, provocado pela atracção do bem. O amor causa o desejo do bem ausente e a esperança de o alcançar. Este movimento tem o seu termo no prazer e na alegria do bem possuído. A apreensão pelo mal causa o ódio, a aversão e o receio do mal futuro; este movimento termina na tristeza pelo mal presente ou na cólera que a ele se opõe» (*Catecismo*, 1765).

As paixões influem muito na vida moral «Em si mesmas, as paixões não são nem boas nem más» (*Catecismo*, 1767). «São moralmente boas quando contribuem para uma acção boa, e más, no caso contrário» (*Catecismo* 1768)[30]. Pertence à perfeição humana que as paixões estejam reguladas pela razão e dominadas pela vontade[31]. Depois do pecado original, as paixões não se encontram submetidas ao império da razão, e com frequência inclinam a levar a cabo o que não é bom[32]. Para as encaminhar habitualmente para o bem necessita-se da ajuda da graça, que sara as feridas do pecado, e da luta ascética.

A vontade, se é boa, utiliza as paixões ordinariamente para o bem[33]. Pelo contrário, a má vontade que segue o egoísmo, sucumbe às paixões desordenadas ou usa-as para o mal (cf. *Catecismo*, 1768).

PAUL O'CALLAGHAN

Bibliografia básica

- Catecismo da Igreja Católica, 1762-1770, 1803-1832 e 1987-2005.

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilia «Virtudes humanas», em *Amigos de Deus*, 73-92.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] Esta vocação «depende inteiramente da iniciativa gratuita de Deus, porque só Ele pode revelar-Se e dar-Se a si mesmo. E ultrapassa as capacidades da inteligência e as forças da vontade humana, como de qualquer criatura (cf. *1 Cor 2*, 7-9» (*Catecismo*, 1998).

[2] S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2.

[3] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 22. Cf. *Rm* 8, 14-17; *Gl* 4, 5-6, 1 *Jo* 3, 1.

[4] Qualquer dom criado procede do Dom incriado, que é o Espírito Santo. «O amor de Deus derramou-se nos nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado» (*Rm* 5, 5; cf. *Gl* 4, 6).

[5] Deve-se distinguir entre *graça habitual* e *graças Actuais*, «que designam intervenções divinas que estão na origem da conversão ou no decorrer da obra da santificação» (cf. *Ibidem*).

[6] «A justificação envolve o perdão dos pecados, a santificação e a renovação interior» (Concílio de Trento: *DS* 1528).

[7] Nos adultos, esta passagem é fruto da moção de Deus (graça actual) e da liberdade do homem, «Sob a moção da graça, o homem volta-se para Deus e desvia-se do pecado, acolhendo assim o perdão e a justiça do Alto» (*Catecismo*, 1989).

[8] Deus quis recordar esta verdade com especial força e novidade, por meio dos ensinamentos de São Josemaria a partir do dia 2 de Outubro de 1928. A Igreja proclamou no Concílio Vaticano II (1962-65): «Todos os fiéis, de qualquer estado ou regime de vida, são chamados à plenitude da vida cristã e à perfeição da caridade» (Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 40).

[9] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, III, q. 2, a. 12, c.

[10] Cf. São Josemaria, *Cristo que Passa*, n. 104

[11] Mas a graça «não faz concorrência de modo nenhum, à nossa liberdade, quando esta corresponde ao sentido da verdade e do bem que Deus colocou no coração do homem» (*Catecismo*, 1742). Pelo contrário, «a graça corresponde às aspirações profundas da liberdade humana» (*Catecismo*, 2022).

[12] São Josemaria, *Cristo que Passa*, 9

[13] Para alcançar a graça de Deus contamos com a intercessão da nossa Mãe Maria Santíssima, Medianeira de todas as graças, e também com a de S. José, dos Anjos e dos Santos.

[14] Pelo contrário, os vícios são hábitos morais que se seguem às obras más e inclinam a repeti-las e a piorar.

[15] Tal como a alma humana opera através das suas potências (entendimento e vontade), o cristão em graça de Deus opera através das virtudes teologais, que são como as potências da “nova natureza” elevada pela graça.

[16] Concílio Vaticano II, Const. *Dei Verbum*, 5.

[17]A fé manifesta-se pelas obras: a fé viva «actua pela caridade» (*Gl* 5, 6), enquanto que «a fé sem obras está morta» (*Tg* 2, 26), mesmo que o dom da fé permaneça em quem não pecou directamente contra ela (cf. Concílio de Trento: *DS* 1545).

[18]Cf. *Heb* 10, 23; *Tt* 3, 6-7. «A virtude da esperança corresponde ao desejo de felicidade que Deus colocou no coração de todo o homem» (*Catecismo*, 1818), purifica-o e eleva-o; protege-o do desalento; dilata-lhe o coração na espera da bem-aventurança eterna; preserva-o do egoísmo e condu-lo à alegria (cf. *Ibidem*).

[19]A caridade é superior a todas as virtudes (cf. *1 Cor* 13, 13). «Se não tivesse caridade nada seria nada» (*1 Cor* 13, 3).

- «O exercício de todas as virtudes é animado e inspirado pela caridade» (*Catecismo*, 1827). É a *forma de todas as virtudes*: “informa-as” ou vivifica-as”, porque as orienta o amor de Deus; sem caridade, as outras virtudes estão *mortas*.

- A caridade purifica a nossa faculdade humana de amar e eleva-a à perfeição sobrenatural do amor divino (cf. *Catecismo*, 1827). Há uma ordem na caridade. A caridade manifesta-se também na correcção fraterna (cf. *Catecismo* 1829).

[20]O cristão desenvolve as virtudes com a ajuda da graça de Deus que, ao sarar a natureza humana, dá força para as praticar e ordena-as a um fim mais elevado.

[21]Conduz a julgar rectamente sobre o modo de agir: sem retrair da acção (cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 47, a. 2). «Não se confunde, nem com a timidez ou o medo, nem com a duplicidade ou dissimulação. É chamada “*auriga virtutum* – condutor das virtudes, ” porque guia as outras virtudes, indicando-lhes a regra e a medida. É a prudência que guia imediatamente o juízo da consciência. O homem prudente decide e ordena a sua conduta segundo este juízo. Graças a esta virtude, aplicamos sem erro os princípios morais aos casos particulares e ultrapassamos as dúvidas sobre o bem a fazer e o mal a evitar» (*Catecismo*, 1806).

[22]O homem não pode dar a Deus o que Lhe deve ou o justo em sentido estrito. Por isso, a justiça para com Deus chama-se mais propriamente “virtude da religião”, «dado que a Deus Lhe basta que cumpramos à medida das nossas possibilidades» (S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 1, ad 3).

[23]«No mundo tereis tribulação. Mas confiai: Eu venci o mundo» (*Jo* 16, 33).

[24]Por exemplo, a laboriosidade consiste em trabalhar tudo o que se deve, que é um meio entre um menos e um mais. Opõe-se à laboriosidade trabalhar menos do

devido, perder o tempo, etc. E também se opõe trabalhar sem medida, sem respeitar outras coisas que também se devem fazer (deveres de piedade, de caridade, etc.).

[25] O princípio *in médio virtus* é válido somente para as virtudes morais, as quais têm por objecto os meios para alcançar o fim, e nesses meios há sempre uma medida. Pelo contrário, não é válido no caso das virtudes teologais, porque estas virtudes (fé, esperança e caridade) têm directamente a Deus por objecto. Por isso, não é possível um excesso: “crer demasiado”, “esperar demasiado” em Deus” ou “amá-Lo em excesso”.

[26] A natureza humana está ferida pelo pecado. Por isso, tem inclinações que não são naturais como consequência do pecado. Do mesmo modo que não é natural coxear, devido à consequência de alguma doença, como não seria natural mesmo que toda a gente coxeasse, nem sequer são *naturais* as feridas que deixou o pecado original e os pecados pessoais na alma: a tendência para a soberba, a preguiça, a sensualidade, etc. Com a ajuda da graça e com esforço pessoal, estas feridas podem-se ir curando, de modo que o homem seja e se comporte como corresponde à sua natureza e condição de filho de Deus. Esta *saúde* consegue-se por meio das virtudes. De modo semelhante, a *doença* agrava-se com os vícios.

[27] Assim, há uma prudência que é virtude humana, bem como uma prudência que é sobrenatural, infundida por Deus na alma, juntamente com a graça. Para que uma virtude sobrenatural possa produzir fruto – actos bons – precisa da correspondente virtude humana. Por exemplo e no caso das outras virtudes cardeais: a virtude sobrenatural da justiça, exige a virtude humana da justiça; e o mesmo acontece com a fortaleza e a temperança. Dito doutra maneira, a perfeição cristã – a santidade – exige e compreende a perfeição humana.

[28] Para compreender melhor a função dos Dons do Espírito Santo na vida moral, pode-se acrescentar a seguinte explicação clássica: assim como a natureza humana tem algumas potências (inteligência e vontade) que permitem realizar as operações de entender e querer, assim a natureza elevada pela graça tem potências que lhe permitem realizar actos sobrenaturais. Estas potências são as virtudes teologais (fé, esperança e caridade). São como os remos de um barco, que permitem avançar em direcção ao fim sobrenatural. No entanto, este fim supera-nos de tal modo, que não bastam as virtudes teologais para o alcançar. Deus concede, juntamente com a graça, os dons do Espírito Santo, que são novas perfeições da alma que permitem que seja movida pelo mesmo Espírito Santo. São como a vela de um barco, que lhe permite avançar com o sopro do

vento. Os dons aperfeiçoam-nos em ordem a tornarmo-nos mais dóceis à acção do Espírito Santo, que se converte assim em motor da nossa actuação.

[29] É preciso ter em conta que também se fala de “sentimentos” ou “emoções” supersensíveis ou espirituais que não são propriamente “paixões” porque não estão sujeitos aos movimentos do apetite sensível.

[30] Por exemplo, há uma ira boa, que se indigna perante o mal, e também há uma ira má descontrolada ou que move ao mal (como acontece na vingança); há temor bom e há temor mau, que paralisa para fazer o bem; etc.

[31] Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II, q. 24, aa. 1 e 3.

[32] Em certas ocasiões podem dominar de tal modo a pessoa, que a responsabilidade moral se reduz ao mínimo.

[33] «A perfeição moral consiste em que o homem não seja movido para o bem só pela vontade, mas também pelo seu apetite sensível, segundo esta palavra do Salmo: “O meu coração e a minha carne exultam no Deus vivo” (Sl 84, 3)» (*Catecismo*, 1770). «As paixões são más se o amor for mau, boas se for bom» (Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, 14, 7)

TEMA 30.

A pessoa e a sociedade

Para a pessoa humana a vida social não é uma coisa acessória, mas deriva da sociabilidade: a pessoa cresce e realiza a sua vocação somente em união com os outros.



1. A sociabilidade humana

Deus não criou o homem como ser solitário, mas como “um ser social” (cf. *Gn* 1, 27; 2, 18. 20. 23). Para a pessoa humana, a vida social não é alguma coisa acessória, mas deriva duma importante dimensão inerente à sua natureza: a sociabilidade. O ser humano só pode crescer e realizar a sua vocação em união com os outros[1].

Esta natural sociabilidade torna-se patente à luz da fé, já que existe uma certa semelhança entre a vida íntima da Santíssima Trindade e a comunhão (comum união, participação) que se deve instaurar entre os homens; e todos foram igualmente redimidos por Cristo e estão chamados ao único e mesmo fim[2]. A Revelação mostra que o relacionamento humano deve estar aberto a toda a humanidade, sem excluir ninguém; e deve caracterizar-se por plena gratuidade, já que no próximo, mais do que um igual, se vê a imagem viva de Deus, por quem é necessário estar disposto a dar-se até ao extremo[3].

O homem «está chamado a existir “para” os outros, a converter-se num dom»[4], mesmo que não se limite a isto: está chamado a existir não só “com” os outros ou “junto” dos outros, mas “para” os outros, o que implica servir, amar. A liberdade humana «degrada-

se quando o homem, deixando-se arrastar para uma vida de demasiadas facilidades, se encerra como numa solidão doirada»[5].

No entanto, a dimensão natural e o fortalecimento sobrenatural da sociabilidade não significa que as relações sociais se possam deixar à pura espontaneidade: muitas qualidades naturais do ser humano (por exemplo, a linguagem) requerem formação e prática para a sua correcta execução. Assim sucede com a sociabilidade: é preciso um esforço pessoal e colectivo para a desenvolver[6].

A sociabilidade não se limita aos aspectos políticos e mercantis; ainda são mais importantes as relações baseadas nos aspectos profundamente humanos: também no que diz respeito ao âmbito social se deve pôr em primeiro plano o elemento espiritual[7]. Donde se conclui que a real possibilidade de edificar uma sociedade digna das pessoas se encontra no crescimento interior do homem. A história da humanidade não se move por um determinismo interpessoal, mas pela interacção de diferentes gerações de pessoas, cujos actos livres constroem a ordem social[8]. Tudo isto evidencia a necessidade de conferir um relevo particular à autodeterminação, etc. E tudo isto, tanto como regra de conduta pessoal como de esquema organizativo da sociedade.

A sociedade está ligada a outra característica humana: a igualdade radical e as diferenças acidentais das pessoas. Todos os homens possuem a mesma natureza e a mesma origem, foram redimidos por Cristo e chamados a participar na mesma bem-aventurança divina: «Todos gozam, portanto, de igual dignidade» (*Catecismo*, 1934). Com esta igualdade existem também diferenças, que devem ser avaliadas positivamente se não são iníquas «Estas diferenças fazem parte do plano de Deus que quer que cada um receba de outrem aquilo de que precisa e que os que dispõem de “talentos” particulares comuniquem os seus benefícios aos que deles precisam» (*Catecismo*, 1937).

2. A sociedade

A sociabilidade humana exerce-se através do estabelecimento de diversas associações dirigidas a alcançar diferentes finalidades: uma «sociedade é um conjunto de pessoas ligadas de modo orgânico por um princípio de unidade que ultrapassa cada uma delas» (*Catecismo*, 1880).

Os objectivos humanos são múltiplos, bem como os tipos de nexos: amor, etnia, idioma, território, cultura, etc. Por isso, existe um amplo mosaico de instituições ou associações, que

podem ser constituídas por poucas pessoas como a família, ou por um número sempre maior à medida que passa das diversas associações às cidades, estados e à comunidade internacional.

Algumas sociedades, como a família e a sociedade civil, correspondem mais imediatamente à natureza do homem e são-lhe necessárias, embora também possuam elementos culturais que desenvolvem a natureza humana. Outras são de livre iniciativa e correspondem ao que se poderia qualificar de “socialização” da tendência natural da pessoa que, como tal, se há-de favorecer (cf. *Catecismo*, 1882; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 151).

O estreito nexos que existe entre as pessoas e a vida social explica o enorme influxo da sociedade no desenvolvimento da pessoa e a deterioração humana que acontece quando uma sociedade é defeituosamente organizada: o comportamento das pessoas depende, de algum modo, da organização social, que é um produto cultural acerca da pessoa. Sem reduzir o ser humano a um elemento anónimo da sociedade[9], convém recordar que o desenvolvimento pleno da pessoa e o progresso social se influenciam mutuamente[10]: entre a dimensão pessoal e a dimensão social do homem não existe oposição mas complementaridade, mais ainda, são duas dimensões em íntima conexão que se reforçam reciprocamente.

Neste sentido, por causa dos pecados dos homens, geram-se na sociedade estruturas injustas ou *estruturas de pecado*[11]. Estas estruturas opõem-se à recta ordem da sociedade, tornam mais difícil a prática da virtude e mais fáceis os pecados pessoais contra a justiça, a caridade, a castidade, etc. Podem ser costumes imorais generalizados (como a corrupção política e económica) ou leis injustas (como as que permitem o aborto), etc.[12]. As *estruturas de pecado* devem ser eliminadas e substituídas por estruturas justas.

Um meio de capital importância para desmontar as estruturas injustas e cristianizar as relações profissionais e toda a sociedade, é o empenho por viver com coerência as normas de moral profissional; tal empenho é além disso condição necessária para santificar o trabalho profissional.

3. A autoridade[13]

«Toda a comunidade humana necessita de uma autoridade que a governe. Esta tem o seu fundamento na natureza humana. Ela é necessária para a unidade da comunidade civil.

O seu papel consiste em assegurar, quanto possível, o bem comum da sociedade» (*Catecismo*, 1898).

Como a sociedade é uma qualidade própria da natureza humana, deve-se concluir que toda e qualquer autoridade legítima emanam de Deus, como Autor da natureza (cf. *Rm* 13, 1; *Catecismo*, 1899). Mas «a determinação do regime e a designação dos governantes hão-de deixar-se à livre vontade dos cidadãos»[14]. A legitimidade moral da autoridade não procede de si mesma: é instrumento de Deus (*Rm* 13, 4) em ordem ao bem comum[15].

«Se a autoridade pública pode, às vezes, renunciar a reprimir algo que, se proibido, provocaria um dano maior[cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II. q. 96, a. 2], ela não poderá nunca aceitar como direito dos indivíduos - ainda que estes sejam a maioria dos membros da sociedade -, a ofensa infligida a outras pessoas através do menosprezo de um direito tão fundamental como o da vida»[16].

Quanto aos sistemas políticos, «a Igreja encara com simpatia o sistema da democracia, enquanto assegura a participação dos cidadãos nas opções políticas e garante aos governados a possibilidade de escolher e controlar os próprios governantes[17]. A ordenação democrática do Estado é parte do bem comum. Mas «o valor da democracia vive ou morre nos valores que ela encarna e promove: fundamentais e imprescindíveis são certamente a dignidade de toda a pessoa humana, o respeito dos seus direitos intangíveis e inalienáveis»[18]. «Uma democracia sem valores converte-se facilmente num totalitarismo aberto ou dissimulado»[19].

4. O bem comum

Por bem comum entende-se «o conjunto das condições sociais que permitem, tanto aos grupos como a cada um dos seus membros, atingir sua própria perfeição»[20]. O bem comum não só é de ordem natural mas também espiritual (ambas interrelacionadas), e compreende “*três elementos essenciais*” (*Catecismo*, 1906):

- respeitar a pessoa e a sua liberdade[21];
- procurar o bem estar social e o desenvolvimento integral[22];
- promover «a paz, quer dizer, a permanência e a segurança duma ordem justa» (*Catecismo* 1909)[23].

Tendo presente a natureza do homem, o bem de cada um está necessariamente relacionado com o bem comum e este, por sua vez, deve estar orientado para o progresso das pessoas (cf. *Catecismo*, 1905 e 1912)[24].

O âmbito do bem comum não abrange só a cidade e o país, existe também um «*bem comum universal*. E este requer uma organização da comunidade das nações» (*Catecismo*, 1911).

5. Sociedade e dimensão transcendente da pessoa

A sociabilidade concerne todas as características da pessoa e, portanto, a sua dimensão transcendente. A profunda verdade sobre o homem, donde deriva a sua dignidade, consiste em ser imagem e semelhança de Deus e estar chamado à comunhão com Ele[25]; por isso «a dimensão teológica torna-se necessária para interpretar e resolver os problemas actuais da convivência humana»[26].

- Isto explica a fatuidade das propostas sociais que esquecem a dimensão transcendente. De facto, o ateísmo, nas suas diferentes manifestações, é um dos fenómenos mais graves do nosso tempo e as suas consequências são deletérias para a vida social[27]. Isto é particularmente evidente no momento actual: à medida que se perdem as raízes religiosas de uma comunidade, as relações entre os seus componentes tornam-se mais tensas e violentas, porque se debilita e inclusive se perde a força moral para actuar bem[28].

Se se quer que a ordem social tenha uma base estável, é necessário um fundamento absoluto que não esteja à mercê das opiniões versáteis ou dos jogos do poder, e só Deus é fundamento absoluto[29]. Deve-se, portanto, evitar a separação, mais ainda, a contraposição entre as dimensões religiosa e social da pessoa humana[30]. É necessário harmonizar estes dois âmbitos da verdade do homem, que se implicam e promovem mutuamente: a busca incondicional de Deus (cf. *Catecismo*, 358 e 1721; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 109) e a solicitação pelo próximo e pelo mundo, que sai reforçada pela dimensão teocêntrica[31].

Como consequência, é indispensável o crescimento espiritual para favorecer o desenvolvimento da sociedade: a renovação social nutre-se na contemplação. Efectivamente, o encontro com Deus na oração introduz na história uma força misteriosa que modifica os corações, move-os à conversão e é a energia necessária para transformar as estruturas sociais.

Empenhar-se na mudança social, sem um empenho sério na mudança pessoal, é uma miragem para a humanidade que acaba em desilusão e, muitas vezes, numa forte degradação vital. Uma «nova ordem social» realista e, portanto, sempre aperfeiçoável requer, actualmente, acrescentar às competências técnicas e científicas necessárias[32], a formação moral e a vida espiritual; daqui virá a renovação das instituições e das estruturas[33]. Além disso, sem esquecer que o empenho por edificar uma ordem social justa enobrece a pessoa que o realiza.

6. Participação dos católicos na vida pública

Participar na promoção do bem comum, cada um conforme o lugar que ocupa e o papel que desempenha, «é um dever inerente à dignidade da pessoa humana» (*Catecismo*, 1913). «Ninguém se deve conformar com uma ética individualista»[34]. Por isso, «os cidadãos devem, tanto quando possível, tomar parte activa na *vida pública*» (*Catecismo*, 1915)[35].

O direito e o dever de participar na vida social deriva do princípio de subsidiariedade: «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 acção com a das outras componentes sociais, tendo em vista o bem comum»[36].

Esta participação realiza-se, antes de mais, por meio do cumprimento responsável dos próprios deveres familiares e profissionais (cf. *Catecismo*, 1914) e das obrigações de justiça legal (como, por exemplo, o pagamento de impostos)[37]. Também se realiza mediante a prática das virtudes, especialmente da solidariedade.

Tendo em conta a independência das pessoas e dos grupos humanos, a participação na vida pública deve fazer-se com espírito de solidariedade, entendido como empenho em prol dos outros[38]. A solidariedade deve ser o critério para organizar a sociedade, não como simples desejo moralizante, mas também como explícita e legítima exigência do ser humano; em boa medida, a paz do mundo depende dela (cf. *Catecismo*, 1939 e 1941)[39]. Embora a solidariedade diga respeito a todos os homens, motivos de urgência tornam a solidariedade mais necessária quanto mais difíceis forem as situações das pessoas: trata-se do amor preferencial pelos necessitados (cf. *Catecismo*, 1932, 2443-2449); *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 183-184).

Enquanto cidadãos, os fiéis têm os mesmos deveres e direitos dos que se encontram em idêntica situação; como católicos, têm responsabilidade crescida (cf. *Tit* 3, 1-2; *Pe* 2, 13-15)[40]. Por isso, «os fiéis leigos não podem absolutamente abdicar da participação na política»[41]. Esta participação é particularmente necessária para lograr «que as exigências da doutrina e da vida cristã impregnem as realidade sociais, políticas e económicas» (*Catecismo*, 899).

Como frequentemente as leis civis não se ajustam ao ensino da Igreja, os católicos devem fazer o possível, colaborando com outros cidadãos de boa vontade, para rectificar essas leis, sempre no âmbito dos meios legítimos e com caridade[42]. Seja como for, devem ajustar a sua conduta à doutrina católica, mesmo que tal lhes possa acarretar inconvenientes, tendo em conta que *se deve obedecer antes a Deus do que aos homens* (cf. *Act* 5, 29).

Em conclusão, os católicos devem exercer os seus direitos civis e cumprir os seus deveres; isto diz respeito especialmente aos fiéis leigos, que estão chamados a santificar o mundo a partir do interior deste, com iniciativa e responsabilidade, sem esperar que a Hierarquia resolva os problemas com as autoridades civis ou lhes proponha as soluções que devem adoptar[43].

ENRIQUE COLOM

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica* : 1877-1917; 1939-1942: 2234-2249.
- *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*: 34-43; 149-151; 164-170; 541-574.

Leituras recomendadas:

- São Josemaria, homilia «Cristo Rei», em *Cristo que Passa*: 179-187.
- Congregação para a Doutrina da Fé: *Nota Doutrinal sobre algumas questões relativas ao compromisso dos católicos na vida pública*, 24-XI-2002.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] Cf. Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 24-25; Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Libertatis Conscientia*, 32; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 110.

[2] «Estarmos em comunhão com Jesus Cristo envolve-nos no seu ser “para todos”, fazendo disso o nosso modo de ser. Ele compromete-nos a ser para os outros, mas só na comunhão com Ele é que se torna possível sermos verdadeiramente para os outros, para a comunidade» (Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 28, 30-XI-2007).

[3] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 40, 30-XII-1987.

[4] S. João Paulo II, Carta Ap. *Mulieris DiGnitatem*, 7, 15-VIII-1988.

[5] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 31.

[6] «A sociabilidade humana não desemboca automaticamente na comunhão das pessoas, no dom de si. Por causa da soberba e do egoísmo, o homem descobre em si gérmenes de insociabilidade, de fechamento individualista e de opressão do outro (*Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 150).

[7] Cf. Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 24 a).

[8] «A sociedade historicamente existente promana do entrelace das liberdades de todas as pessoas que nela interagem, contribuindo, mediante as suas opções, para edificá-la ou para empobrecê-la» (*Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 163).

[9] «O princípio, e sujeito e o fim de todas as instituições sociais é e deve ser a pessoa humana» (Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 25). Cf. PIO XII, *Radiomensagem de Natal*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 12; João XXIII, Enc. *Mater et magistra*: AAS (1961) 453; *Catecismo*, 1881; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 106).

[10] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 38; *Catecismo*, 1888; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 62, 82 e 124.

[11] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socilais*, 36.

[12] «A Igreja, quando fala de *situações* de pecado ou denuncia como *pecados sociais* certas situações ou certos comportamentos colectivos (...), sabe e proclama que tais casos de *pecado socia* são o fruto, a acumulação e a concentração de muitos *pecados pessoais*. Trata-se dos pecados pessoalíssimos de quem gera ou favorece a iniquidade ou a desfruta; de quem, podendo fazer alguma coisa para evitar, ou eliminar, ou pelo menos limitar certos males sociais, deixa de o fazer por preguiça, por medo e temerosa convivência, por cumplicidade disfarçada ou por indiferença; de quem procura escusas na pretensa impossibilidade de mudar o mundo; e, ainda, de quem

pretende esquivar-se ao cansaço e ao sacrifício» (S. João Paulo II, Ex. ap. *Reconciliatio et poenitentia*, 16, 2-XII-1984).

[13] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 36; S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 38, 1-V-1981; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 570. Trata-se, geralmente, de um processo, não de uma mudança instantânea, a qual envolve que os fiéis muitas vezes terão que conviver com essas estruturas e sofrer as suas consequências, sem deixar-se corromper e sem perder o empenho por mudá-las. Convém meditar as palavras de Nosso Senhor: «Não te peço que os tirs do mundo mas que os preserves do mal» (*Jo* 17, 15).

[14] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 74, Cf. *Catecismo*, 1901.

[15] «A autoridade só é exercida legitimamente na medida em que procurar o bem comum do respectivo grupo e em que, para o atingir, empregar meios moralmente lícitos. No caso de os dirigentes promulgarem leis injustas ou tomarem medidas contrárias à ordem moral, tais disposições não podem obrigar as consciências» (*Catecismo*, 1903).

[16] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 71, 25-III-1995.

[17] S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 46.

[18] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 70. O Papa refere-se em particular ao direito de cada ser humano inocente à vida, ao que se opõem as leis do aborto.

[19] S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 46.

[20] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 26. Cf. *Catecismo*, 1906

[21] «Em nome do bem comum, os poderes públicos são obrigados a respeitar os direitos fundamentais e inalienáveis da pessoa humana. A sociedade humana deve empenhar-se em permitir, a cada um dos seus membros, realizar a própria vocação. De modo particular, o bem comum reside nas condições do exercício das liberdades naturais, indispensáveis à realização da vocação humana» (*Catecismo*, 1907).

[22] A autoridade, respeitando o princípio de subsidiariedade e provendo a iniciativa privada, deve procurar que cada um disponha do necessário para levar uma vida digna: alimento, vestuário, saúde, trabalho, educação e cultura, informação adequada, etc. (cf. *Catecismo*, 1908 e 2211).

[23] A paz não é só ausência de guerra. A paz não pode alcançar-se sem a salvaguarda da dignidade das pessoas e dos povos: cf. *Catecismo*, 2304. A paz é a «tranquilidade da ordem» (Santo Agostinho, *De Civitate Dei*, 19, 13). É obra da justiça

(cf. *Is* 32, 17). A autonomia deve procurar, por meios lícitos, «a *segurança* da sociedade e dos seus membros. O bem comum está na base do direito à legítima defesa, pessoal e colectiva» (*Catecismo*, 1909).

[24] «A ordem social e o seu progresso devem subordinar-se ao bem das pessoas (...) e não ao contrário» (Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 26).

[25] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 19.

[26] S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 55. Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 11 e 41.

[27] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 21. 24. S. João Paulo II, depois de falar do erro das ideologias, acrescentava: «Se se questiona ulteriormente onde nasce aquela errada concepção da natureza da pessoa e da subjectividade da sociedade, é necessário responder que a sua causa primeira é o ateísmo. É na resposta ao apelo de Deus, contido no ser das coisas, que o homem toma consciência da sua dignidade (...). A negação de Deus priva a pessoa do seu fundamento e conseqüentemente induz a reorganizar a ordem social, prescindido da dignidade e responsabilidade da pessoa» (S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 13).

[28] O homem pode construir a sociedade e «organizar a terra sem Deus, mas, ao fim e ao cabo, sem Deus não pode organizá-la senão contra o homem. O humanismo exclusivo é um humanismo inumano» (Paulo VI, Enc. *Populorum Progressio*, 42, 26-III-1967). Cf. João XXII, Enc. *Mater et Magistra*: AAS 53 (1961) 452-453; Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 21; Bento XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 42, 25-XII-2005.

[29] Cf. Leão XIII, Enc. *Diuturnum illud: acta Leonis XIII*, 2 (1882), 227 e 278; Pio XII *Caritate Christi*: AAS 24 (1932) 183-184.

[30] Alguns «vêm o cristianismo como um conjunto de práticas ou actos de piedade, sem perceberem a sua relação com as situações da vida corrente, com a urgência de atender as necessidades dos outros e de se esforçar por remediar as injustiças. (...). Outros, pelo contrário, têm tendência para imaginar que, para poderem ser humanos, precisam de pôr em surdina alguns aspectos centrais do dogma cristão e actuam como se a vida de oração, a intimidade habitual com Deus, constituísse uma fuga das suas responsabilidades e um abandono do mundo. Esquecem-se de que Jesus, precisamente, nos deu a conhecer até que extremos se deve ir no caminho do amor e do serviço. Só se procurarmos compreender o arcano do amor de Deus, deste amor que

chega até à morte, seremos capazes de nos entregar totalmente aos outros, sem nos deixarmos vencer pelas dificuldades ou pela indiferença» São Josemaria, *Cristo que Passa*, 98).

[31] Existe uma profunda «interacção entre o amor a Deus e o amor ao próximo (...). Se na minha vida falta totalmente o contacto com Deus, posso ver no outro sempre e apenas o outro e não consigo reconhecer nele a imagem divina. Mas, se na minha vida negligencio completamente a atenção ao outro, importando-me apenas com ser “piedoso” e cumprir os meus “deveres religiosos”, então definha também a relação com Deus» (Bento XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 18. Cf. S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 35-36, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 40).

[32] «Todo o trabalho profissional exige uma formação prévia, e depois um esforço constante para melhorar esta preparação e adaptá-la às novas circunstâncias que surjam. Esta exigência constitui um dever particularíssimo para os que aspiram a ocupar postos directivos na sociedade, visto que são chamados a um serviço também muito importante, do qual depende o bem-estar de todos» (São Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 90).

[33] «Só se contribui para um mundo melhor, fazendo o bem agora e pessoalmente, com paixão e em todo o lado onde for possível» (Bento XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 31 b).

[34] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 30.

[35] «Um homem ou uma sociedade que não reaja diante das tribulações ou das injustiças e se não esforce por as aliviar, não é um homem ou uma sociedade à medida do amor do Coração de Cristo. Os cristãos – conservando sempre a mais ampla liberdade quando se trata de estudar e de pôr em prática as diversas soluções, segundo um pluralismo bem natural – terão de convergir no mesmo anseio de servir a humanidade. Se não, o seu cristianismo não será a Palavra e a Vida de Jesus: será um disfarce, um embuste feito a Deus e aos homens» (São Josemaria, *Cristo que Passa*, 167).

[36] S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 48. Cf. *Catecismo*, 1883; *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 186 e 187.

[37] A justiça legal é a virtude que indica à pessoa dar o que o cidadão deve equitativamente à comunidade (cf. *Catecismo*, 2411).

[38] «Trata-se antes de tudo da interdependência apreendida como *sistema determinante* de relações no mundo contemporâneo, com as suas componentes – económica, cultural, política e religiosa – e assumida como *categoria moral*. Quando a interdependência é reconhecida assim, a resposta correlativa, como atitude moral e social e como “virtude”, é a *solidariedade*» (S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 38).

[39] Cf. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 193-195.

[40] Cf. Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 75.

[41] S. João Paulo II, Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 42, 30-XII-1988.

[42] Por exemplo: «Quando não fosse possível esconjurar ou abrogar completamente uma lei abortista, um deputado, cuja absoluta oposição pessoal ao aborto fosse clara e conhecida de todos, poderia lícitamente oferecer o próprio apoio a propostas que visassem *limitar os danos* de uma tal lei e diminuir os seus efeitos negativos no âmbito da cultura e da moralidade pública» (S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 73).

[43] Corresponde aos leigos, «pelas suas livres iniciativas e sem esperar passivamente ordens e directrizes, imbuir de espírito cristão a mentalidade e os costumes, as leis e as estruturas da sua comunidade de vida» (Paulo VI, Enc. *Populorum Progressio*, 81); cf. Concílio Vaticano II: Const. *Lumen Gentium*, 31; Const. *Gaudium et Spes*, 43; S. João Paulo II, Ex. Ap. *Christifideles Laici*, 15; *Catecismo*, 2442).

TEMA 31.

O pecado pessoal

O pecado é uma palavra, um acto ou um desejo contrários à lei eterna. É uma ofensa a Deus, que lesa a natureza do homem e atenta contra a solidariedade humana.



1. O pecado pessoal: ofensa a Deus, desobediência à lei divina

O pecado pessoal é um “acto, palavra ou desejo contrário à lei eterna”^[1]. Isto significa que o pecado é um acto humano, dado que requer o concurso da liberdade^[2], e expressa-se em actos externos, palavras ou actos internos. Além disso, este acto humano é mau, isto é, opõe-se à lei eterna de Deus, que é a primeira e suprema regra moral, fundamento das outras. De modo mais geral, pode dizer-se que o pecado é qualquer acto humano oposto à norma moral, isto é, à recta razão iluminada pela fé.

Trata-se, portanto, de uma toma de posição negativa a respeito de Deus e, por contraste, um amor desordenado a nós mesmos. Por isso, também se diz que o pecado é essencialmente *aversio a Deo et conversio ad creaturas*. A *aversio* não representa necessariamente um ódio explícito ou aversão, mas o afastamento de Deus, conseqüente à anteposição de um bem aparente ou finito ao bem supremo do homem (*conversio*). Santo Agostinho descreve-o como “o amor de si próprio que chega até ao desprezo de Deus”^[3]. “Por esta exaltação orgulhosa de si mesmo, o pecado é diametralmente oposto à obediência de Jesus que realiza a salvação (cf. *Fil 2, 6-9*) (*Catecismo*, 1850).

O pecado é o único mal em sentido plano. Os restantes males (por exemplo, uma doença) em si não afastam de Deus, ainda que certamente são privação de algum bem.

2. Pecado mortal e pecado venial

Os pecados podem dividir-se em mortais ou graves e veniais ou leves (cf. Jo 5, 16-17), conforme o homem perca totalmente a graça de Deus ou não[4]. O pecado mortal e o pecado venial podem comparar-se entre si como a morte e a doença da alma.

“ É o pecado mortal que tem como objecto uma matéria grave e que, além disso, é cometido com pleno conhecimento e deliberado consentimento”[5]. “Com toda a tradição da Igreja, chamamos pecado mortal a este acto pelo qual um homem, com liberdade e advertência, rejeita Deus, a sua lei, a aliança de amor que Deus lhe propõe, preferindo voltar-se para si mesmo, para qualquer realidade criada e finita, para algo contrário ao querer divino (conversio ad creaturam). Isto pode acontecer de modo directo e formal, como nos pecados de idolatria, apostasia e ateísmo; ou de modo equivalente, como em todas as desobediências aos mandamentos de Deus em matéria grave” Com toda a tradição da Igreja, chamamos pecado mortal a este acto pelo qual um homem, com liberdade e advertência, rejeita Deus, a sua lei, a aliança de amor que Deus lhe propõe, preferindo voltar-se para si mesmo, para qualquer realidade criada e finita, para algo contrário ao querer divino (conversio ad creaturam). Isto pode acontecer de modo directo e formal, como nos pecados de idolatria, apostasia e ateísmo; ou de modo equivalente, como em todas as desobediências aos mandamentos de Deus em matéria grave[6].

- Matéria grave: significa que o acto é por si mesmo incompatível com a caridade e, portanto, também com as exigências iniludíveis das virtudes morais ou teologais.

- Pleno conhecimento (ou advertência) do entendimento: isto é, conhece-se que a acção é pecaminosa, quer dizer, contrária à lei de Deus.

- Deliberado (ou perfeito) consentimento da vontade: indica que se quer abertamente essa acção, que se sabe contrária à lei de Deus. Isto não significa que para que haja pecado mortal seja necessário querer ofender directamente a Deus: basta que se queira realizar algo gravemente contrário à sua divina vontade[7].

As três condições têm de se cumprir simultaneamente[8]. Se falta alguma das três o pecado pode ser venial. Isto dá-se, por exemplo, quando a matéria não é grave, ainda que haja plena advertência e perfeito consentimento; ou então, quando não há plena advertência

ou perfeito consentimento, ainda que se trate de matéria grave. Logicamente, se não há advertência nem consentimento, faltam os requisitos para que se possa falar de que uma acção é pecaminosa, pois seria um acto impropriamente humano.

2.1 - Efeitos do pecado mortal

O pecado mortal “tem como consequência a perda da caridade e a privação da graça santificante, quer dizer, do estado de graça. Se não for resgatado pelo arrependimento e pelo perdão de Deus, causa a exclusão do Reino de Cristo e a morte eterna do inferno” (*Catecismo*, 1861)[9]. Quando se cometeu pecado mortal, e enquanto se permaneça fora do “estado de graça”, sem a recuperar pela confissão sacramental, não se pode receber a Comunhão, pois não se pode querer ao mesmo tempo estar unido e afastado de Cristo: cometer-se-ia um sacrilégio[10].

Ao perder a união vital com Cristo pelo pecado mortal perde-se também a união com o seu Corpo místico, a Igreja. Não se deixa de pertencer à Igreja, mas está-se como membro doente, sem saúde, que produz um mal a todo o corpo. Também se ocasiona dano à sociedade humana, porque se deixa de ser luz e fermento, ainda que isto possa passar inadvertido.

Pelo pecado mortal perdem-se os méritos adquiridos – ainda que poderão recuperar-se ao receber o sacramento da Penitência – e fica-se incapacitado de adquirir outros novos; o homem fica sujeito à escravidão do demónio; diminui o desejo natural de fazer o bem e provoca-se desordem das potências e dos afectos.

2.2 - Efeitos do pecado venial

«O pecado venial enfraquece a caridade; traduz um afecto desordenado aos bens criados; impede o progresso da alma no exercício das virtudes e na prática do bem moral; e merece penas temporais. O pecado venial deliberado e não seguido de arrependimento, dispõe, a pouco a pouco, para cometer o pecado mortal. Não entanto, o pecado venial não quebra a Aliança com Deus. E é humanamente com a graça de Deus reparável. “Não priva da graça santificante, da amizade com Deus, da caridade, nem, portanto, da bem-aventurança eterna” (S. João Paulo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia* (2-XII-1984), 17)» (*Catecismo*, 1863).

Deus perdoa-nos os pecados veniais na Confissão e também, fora deste Sacramento, quando realizamos um acto de contrição e fazemos penitência, doendo-nos por não ter correspondido ao infinito amor que nos tem.

O pecado venial deliberado, ainda que não afaste totalmente de Deus, é uma tristíssima falta que esfria a amizade com Ele. Há que ter “horror ao pecado venial deliberado”. Para uma pessoa que queira amar de verdade Deus não faz sentido consentir em pequenas traições porque não são pecado mortal^[11]: isso conduz à tibieza^[12].

2.3 - A opção fundamental

A doutrina da opção fundamental^[13], que repele a distinção tradicional entre os pecados mortais e os veniais, afirma que a perda da graça santificante pelo pecado mortal, com tudo o que isso supõe, compromete de tal modo a pessoa que somente pode ser fruto de um acto de oposição radical e total a Deus, quer dizer, um acto de opção fundamental contra Ele^[14]. Assim entendido, segundo os defensores desta opinião errónea, seria quase impossível incorrer em pecado mortal no devir das nossas escolhas quotidianas; ou no seu caso recuperar o estado de graça mediante uma penitência sincera; pois a liberdade, dizem, não seria apta para determinar, na sua capacidade ordinária de escolha, de um modo singular e decisivo, o sinal da vida moral da pessoa. Assim, dizem estes autores, ao tratar-se de excepções pontuais a uma vida globalmente recta, poder-se-iam justificar faltas de unidade e coerência de vida cristã; desgraçadamente ao mesmo tempo se tirar-se-ia importância à capacidade de decisão e compromisso da pessoa no uso do seu arbítrio.

Muito relacionado com a anterior doutrina está a proposta de uma tripartição do pecado, em veniais, graves e mortais. Os últimos suporiam uma resolução consciente e irrevogável de ofender a Deus, e seriam os únicos que afastariam de Deus e fechariam as portas à vida eterna. Desta forma, a maioria dos pecados que, pela sua matéria, tradicionalmente foram considerados como mortais não seriam mais que graves, já que não se cometeriam com uma intenção positiva de repelir Deus.

A Igreja assinalou em numerosas ocasiões os erros que estão subjacentes a estas correntes de pensamento. Encontramo-nos diante uma doutrina sobre a liberdade onde esta fica muito debilitada, pois esquece que em realidade quem decide é a pessoa, que pode decidir modificar as suas intenções mais profundas e que, de facto, pode modificar os seus propósitos, as suas aspirações, os seus objectivos e o seu completo projecto vital, através de

determinados actos particulares e quotidianos[15]. Por outro lado, “fica sempre firme o princípio de que a distinção essencial e decisiva está entre o pecado que destrói a caridade e o pecado que não mata a vida sobrenatural; entre a vida e a morte não existe uma via intermédia”[16].

2.4 - Outras divisões

a) Pode-se distinguir entre o pecado actual, que é o próprio acto de pecar, e o *habitual*, que é a mancha deixada na alma pelo pecado actual, reato de pena e de culpa e, no pecado mortal, privação da graça.

b) O pecado pessoal distingue-se por sua vez do original, com o qual todos nascemos e contraímos pela desobediência de Adão. O pecado original é inerente a cada um, mesmo que não tenha sido cometido pessoalmente. Poder-se-ia comparar a uma doença herdada, que se cura pelo Baptismo – pelo menos, por desejo implícito de o receber –, ainda que permaneça uma debilidade que inclina a cometer novos pecados pessoais. O pecado pessoal, portanto comete-se, enquanto o pecado original se contrai.

c) Os pecados externos são os que se cometem com uma acção que pode ser observada do exterior (homicídio, roubo, difamação, etc.). Os pecados internos, pelo contrário, permanecem no interior do homem, isto é, na sua vontade, sem se manifestarem em actos externos (ira, inveja, avareza não exteriorizados, etc.). Qualquer pecado, externo ou interno, tem a sua origem num acto interno da vontade: é este o acto propriamente moral. Os actos puramente interiores podem ser pecado e grave.

d) Fala-se de pecados carnis ou espirituais, conforme se tenda desordenadamente a um bem sensível (ou a uma realidade que se apresenta sob a aparência de bem; por exemplo, a luxúria) ou espiritual (a soberba). Por si mesmos, os segundos são mais graves; não obstante, os pecados carnis são geralmente mais veementes, precisamente porque o objecto que atrai (uma realidade sensível) é mais imediata.

e) Pecados de comissão e de omissão: qualquer pecado comporta a realização de um acto voluntário desordenado. Se este se traduz numa acção, denomina-se pecado de comissão; se, pelo contrário, o acto voluntário se traduz em omitir algo devido, chama-se de omissão.

3. A proliferação do pecado

“O pecado cria uma facilidade para o pecado, gera o vício pela repetição de actos. Daqui resultam inclinações desviadas que obscurecem a consciência e corrompem a avaliação do bem e do mal. Assim, o pecado tende a reproduzir-se e a reforçar-se, mas não pode destruir o sentido moral até à sua raiz” (*Catecismo*, 1865).

Chamamos *capitais* aos pecados pessoais que especialmente induzem a outros, pois são como a cabeça dos outros pecados. São a soberba – princípio de qualquer pecado *ex parte aversionis* (cf. *Sir* 10, 12-13) -, avareza – princípio *ex parte conversionis* -, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça (cf. *Catecismo*, 1866).

A perda do sentido do pecado é fruto do voluntário obscurecimento da consciência que leva o homem, pela sua soberba, a negar que os pecados pessoais sejam tais e inclusive a negar que exista o pecado^[17].

Às vezes não cometemos directamente o mal, mas de algum modo colaboramos, com maior ou menor responsabilidade e culpa moral, numa acção iníqua de outra pessoa “O pecado é um acto pessoal. Mas, além disso, nós temos responsabilidade nos pecados cometidos por outros, quando neles cooperamos: tomando parte neles, directa e voluntariamente; ordenando-os, aconselhando-os, aplaudindo-os ou aprovando-os; não os denunciando ou não os impedindo, quando a isso obrigados; protegendo os que praticam o mal” (*Catecismo*, 1868).

Os pecados pessoais dão lugar também a situações sociais contrárias à bondade divina que se conhecem como estruturas de pecado^[18]. Estas não são mais que a expressão e efeito dos pecados de cada pessoa (cf. *Catecismo*, 1869)^[19].

4. As tentações

No contexto das causas do pecado, temos de falar da tentação, que é a incitação ao Mal. “A causa do pecado está no coração do homem” (*Catecismo*, 1873), mas este pode estar atraído pela presença de bens aparentes. A atracção da tentação nunca poderá ser tão forte que obrigue a pecar: “Não vos surpreendeu nenhuma tentação que tivesse ultrapassado a medida humana. Deus é fiel e não permitirá que sejais tentados acima das vossas forças, mas, com a tentação, vos dará os meios de sair dela e a força para a suportar” (1 Cor 10, 13). Se não se procuram, e se se aproveitam como ocasião de esforço moral, podem ter um significado positivo para a vida cristã.

As causas das tentações podem reduzir-se a três (cf. *1 Jo* 2, 16):

- O “ mundo”: não como criação de Deus, porque neste sentido é bom, mas enquanto que pela desordem do pecado solicita a conversio ad creaturas, com um ambiente materialista e pagão[20].

- O demónio: que instiga ao pecado, mas que não tem poder para nos fazer pecar. As tentações do diabo afastam-se com oração[21].

- A “carne” ou concupiscência: desordem das forças da alma como resultado dos pecados (também chamada fomes peccati). Esta tentação vence-se com a mortificação e a penitência, e com a decisão de não dialogar e de ser sinceros na direcção espiritual, sem encobrir a tentação com “arrazoadas sem-razões”[22].

Diante da tentação, há que lutar por evitar o consentimento, dado que supõe a adesão da vontade à complacência, ainda não deliberada, conseqüente à representação involuntária do mal que se dá na sugestão.

Para combater as tentações é preciso ser muito sincero com Deus, consigo mesmo e na direcção espiritual. De contrário corre-se o risco de provocar a deformação da consciência. A sinceridade é um grande meio para evitar os pecados e alcançar a verdadeira humildade: Deus Pai vem ao encontro de quem se confessa pecador, revelando aquilo que a soberba queria ocultar como pecado.

Além disso, tem de se fugir das ocasiões de pecado, isto é, daquelas circunstâncias que se apresentam mais ou menos voluntariamente e supõem uma tentação. Há que evitar sempre as ocasiões livres, e quando se trata de ocasiões próximas (quer dizer, se há perigo sério de cair na tentação) e necessárias (que não se podem evitar), deve-se fazer todo o possível para afastar o perigo ou, dito de outro modo, empregar os meios para que tais ocasiões passem de próximas a remotas. Também, na medida do possível, haverá que evitar as ocasiões remotas, contínuas e livres, que acontecem na vida espiritual e predispõem ao pecado grave.

PAU AGULLES SIMÓ

Bibliografia básica

- Catecismo da Igreja Católica, 1846-1876
- S. João Paulo II, Ex. Ap. Reconciliatio et paenitentia, 2-XII-1984, 14-18.
- S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 65-70

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilia "A luta interior", em *Cristo que Passa*, 73-82
- E. Colom, A. Rodríguez Luño, *Elegidos en Cristo para ser santos*, Palabra, Madrid 2000, cap. XI.
- A. Fernández, *Teología Moral*, vol. I, Aldecoa, Burgos 1995, pp. 747-834

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Santo Agostinho, *Contra Faustum manichorum*, 22, 27: PL. 42, 418. Cf. *Catecismo*, 1849

[2] Classicamente definiu-se o pecado como uma desobediência *voluntária* à lei de Deus: se não fosse voluntária, não seria pecado, dado que não se trataria sequer de um próprio e verdadeiro *acto humano*.

[3] Santo Agostinho, *De civitate Dei*, 14, 28.

[4] Cf. S. João Paulo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 2-XII-1984, 17.

[5] *Ibidem*. Cf. *Catecismo*, 1857-1860.

[6] S. João Paulo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17.

[7] Comete-se um pecado mortal quando o homem "sabendo-o e querendo-o, escolhe, seja pelo motivo que for, algo gravemente desordenado. Com efeito, nesta escolha está já incluído um desprezo do preceito divino, um rechaço do amor de Deus pela humanidade e por toda a criação: o homem afasta-se de Deus e perde a caridade" (*Ibidem.*)

[8] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, 70.

[9] Apesar da consideração do acto em si, convém assinalar que o juízo sobre as pessoas devemos confiá-lo só à justiça e à misericórdia de Deus (cf. *Catecismo*, 1861).

[10] Só quem tenha motivo verdadeiramente grave e não lhe seja possível confessar-se, pode celebrar os sacramentos e receber a sagrada comunhão, depois de fazer um acto de contrição perfeito, que inclui o propósito de se confessar quanto antes (cf. *Catecismo*, 1452 e 1457).

[11] Cf. São Josemaria, *Amigos de Deus*, 243; *Sulco*, 139.

[12] Cf. São Josemaria, *Caminho*, 325-331.

[13] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 65-70.

[14] Cf. *Ibidem*, 69

[15] Cf. João Pauli II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 17; *Veritatis Splendor*, 70.

[16] Ibidem, 17.

[17] Cf. Ibidem, 18

[18] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, 36 e ss.

[19] Cf. S. João Paulo II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, 16.

[20] Para combater estas tentações é preciso ir contra a corrente, sempre que for preciso, com fortaleza, em vez de se deixar arrastar por costumes mundanos (cf. São Josemaria. *Caminho*, 376).

[21] Por exemplo, a oração a S. Miguel Arcanjo, vencedor de Satanás (cf. Ap 12, 7 e 20, 2). A igreja sempre recomendou também alguns sacramentais, como a água benta, para combater as tentações do demónio. “De nenhuma coisa fogem mais os demónios, para não voltar, que da água benta”, dizia Santa Teresa de Ávila (citado em São Josemaria, *Caminho*, 572).

[22] Cf. São Josemaria, *Caminho*, 134 e 727.

TEMA 32.

O Decálogo. O primeiro mandamento

Jesus Cristo ensinou que para se salvar é necessário cumprir os mandamentos, os quais expressam a substância da lei moral natural. O primeiro mandamento é duplo: o amor a Deus e o amor ao próximo por amor de Deus.



1. Os Dez Mandamentos ou Decálogo

Nosso Senhor Jesus Cristo ensinou que para se salvar é necessário cumprir os mandamentos. Quanto um jovem Lhe pergunta: «Mestre, que hei-de fazer de bom, para alcançar a vida eterna?» (*Mt 19, 16*). Ele responde: «Se queres entrar na vida eterna, cumpre os mandamentos» (*Mt 19, 17*). A seguir, cita alguns preceitos relacionados com o amor ao próximo: «Não matarás, não cometerás adultério, não roubarás, não levantarás falso testemunho, honra teu pai e tua mãe» (*Mt 19, 18-19*). Estes preceitos, juntamente com os referentes ao amor a Deus que o Senhor menciona noutras ocasiões, formam os dez mandamentos da Lei divina (cf. *Ex 20, 1-17; Catecismo, 2052*). «Os três primeiros referem-se mais ao amor de Deus; os outros sete, ao amor do próximo» (*Catecismo, 2067*).

Os dez mandamentos expressam a substância da lei moral natural (cf. *Catecismo, 1955*). É uma lei inscrita no coração dos homens, cujo conhecimento se obscureceu como consequência do pecado original e dos sucessivos pecados pessoais. Deus quis revelar algumas «verdades religiosas e morais que, de si, não são inacessíveis à razão» (*Catecismo, 38*) para que todos a possam conhecer de modo completo e certo (cf. *Catecismo, 37-38*).

Revelou-se primeiro no Antigo Testamento e depois, plenamente, através de Jesus Cristo (cf. *Catecismo*, 2053-2054). A Igreja guarda a Revelação e ensina-a a todos os homens (cf. *Catecismo*, 2071).

Alguns mandamentos estabelecem o que se deve fazer (p. ex., santificar os domingos e festas de guarda); outros assinalam o que nunca é lícito realizar (p. ex.; matar um inocente). Estes últimos indicam alguns actos que são intrinsecamente maus em função do seu próprio objecto moral, independentemente dos motivos ou intenções posteriores de quem os realiza e das circunstâncias que os acompanham[1].

«Jesus mostra que os mandamentos não devem ser entendidos como um limite mínimo a não ultrapassar, mas antes, como uma estrada aberta para um caminho moral e espiritual de perfeição, cuja alma é o amor (cf. *Cl* 3, 14)»[2]. Por exemplo, o mandamento «não matarás» contém em si não só a obrigação de respeitar a vida do próximo, mas também a de promover e fomentar o seu desenvolvimento e enriquecimento como pessoas. Não se trata de proibições que limitem a liberdade; mas de luzes que mostram o caminho do bem e da felicidade, libertando o homem do erro moral.

2. O primeiro mandamento

O primeiro mandamento é duplo: o amor a Deus e o amor ao próximo por amor de Deus. «Mestre, qual é o maior mandamento da Lei?» Jesus disse-lhe: “*Amarás ao Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua mente. Este é o maior e o primeiro mandamento. O segundo é semelhante: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a Lei e os Profetas*”» (*Mt* 22, 36-40).

Este amor chama-se caridade. Com este termo também se designa a virtude teologal cujo acto é o amor a Deus e aos outros por Deus. A caridade é um dom que o Espírito Santo infunde naqueles que são filhos adoptivos de Deus (cf. *Rm* 5, 5). A caridade há-de crescer ao longo da vida nesta terra por acção do Espírito Santo e com a nossa cooperação: crescer em santidade é crescer na caridade. A santidade não é outra coisa senão a plenitude da filiação divina e da caridade. Esta pode diminuir pelo pecado venial e mesmo perder-se pelo pecado mortal. A caridade tem uma ordem: Deus, os outros (por amor de Deus) e nós mesmos (por amor de Deus).

O amor de Deus

Amar a Deus como filhos significa:

a) Escolhê-Lo como o fim último de tudo o que fazemos. Actuar em tudo por amor e para a sua glória: «Quer comais, quer bebais, quer façais qualquer outra coisa, fazei tudo para glória de Deus» (1 Cor 10, 31). «Deo omnis gloria. - Para Deus toda a glória» [3]. Não deve haver um fim mais elevado do que este. Nenhum amor se pode colocar acima do amor de Deus: «Quem amar o pai ou a mãe mais do que a mim, não é digno de mim. Quem amar o filho ou filha mais do que a mim, não é digno de mim» (Mt 10, 37). «Não há amor, senão o Amor!» [4]. Não pode existir um verdadeiro amor que exclua ou postergue o amor de Deus.

b) Cumprir a vontade de Deus com obras: «Nem todo o que me diz: ‘Senhor, Senhor’ entrará no Reino do Céu, mas sim aquele que faz a vontade de meu Pai que está no Céu» (Mt 7, 21). A vontade de Deus é que sejamos santos (cf. 1 Ts 4, 3), que sigamos Cristo (cf. Mt 17, 5), cumprindo os seus mandamentos (cf. Jo 14, 21). «Queres deveras ser santo? – Cumpre o pequeno dever de cada momento faz o que deves e está no que fazes» [5]. Cumpri-la também quando exige sacrifício: «Não se faça a minha vontade, mas a tua» (Lc 22, 42).

c) Corresponder ao seu amor por nós. Ele amou-nos primeiro, criou-nos livres e fez-nos seus filhos (cf. 1 Jo 4, 19). O pecado é rejeitar o amor de Deus (cf. Catecismo, 2094); todavia Ele perdoa sempre, entrega-se continuamente a cada um de nós. «É nisto que está o amor: não fomos nós que amámos a Deus, mas foi Ele mesmo que nos amou e enviou o seu Filho como vítima de expiação pelos nossos pecados» (1 Jo 4, 10; cf. Jo 3, 16). Ele «amou-me e a si mesmo entregou-se por mim» (Gl 2, 20). «Para corresponder a tanto amor, é preciso que haja da nossa parte uma entrega total do corpo e da alma» [6]. Não se trata de um sentimento, mas de uma determinação da vontade que pode estar ou não acompanhada de afectos.

O amor a Deus leva-nos a procurar o diálogo pessoal com Ele. Esse diálogo é oração que por sua vez é amor. Pode revestir diversas formas [7]:

a) «A adoração é a primeira atitude do homem que se reconhece criatura diante do seu Criador (Catecismo, 2628). É a atitude mais fundamental da religião (cf. Catecismo, 2095). «Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a Ele prestarás culto» (Mt 4, 10). A adoração a Deus liberta-nos das diversas formas de idolatria que conduzem à escravidão. «Que a tua oração seja sempre um sincero e real acto de adoração a Deus» [8].

b) A acção de graças (cf. Catecismo, 2638), porque tudo o que temos e somos, d’Ele o recebemos para Lhe dar glória: «Que tens tu que não tenhas recebido? E, se o recebeste, porque te glorias, como se não o tivesses recebido?» (1 Cor 4, 7).

c) A *petição*, a qual tem dois modos: o pedido de perdão pelo que nos separa de Deus (o pecado) e o pedido de ajuda para nós mesmos e para os outros, bem como para toda a Igreja e a humanidade inteira. Estas duas formas de petição manifestam-se no Pai Nosso: «...o pão nosso de cada dia nos dai hoje; perdoai-nos as nossas ofensas...». A petição do cristão está cheia de segurança, porque «foi na esperança que fomos salvos» (*Rm* 8, 24) e porque é um rogo filial, por meio de Cristo: «se pedirdes alguma coisa ao Pai em meu nome, Ele vo-la dará» (*Jo* 16, 23; cf. *1 Jo* 5, 14-15).

O amor manifesta-se também com o sacrifício, inseparável da oração: «a oração valoriza-se com o sacrifício»^[9]. O sacrifício é o oferecimento a Deus de um bem sensível, em sua homenagem, como expressão da entrega interior da própria vontade, quer dizer, da obediência a Cristo. Cristo redimiu-nos pelo Sacrifício da Cruz, que manifesta a sua perfeita obediência até à morte (cf. *Fl* 2, 8). Os cristãos como membros de Cristo, podem co-redimir com Ele, unindo os nossos sacrifícios aos seus na Santa Missa (cf. *Catecismo*, 2100).

A oração e o sacrifício constituem o culto a Deus. Chama-se *culto de latria* ou adoração, para o distinguir do culto aos anjos e aos santos, que é de *dulia* ou veneração, e do culto com que se honra Nossa Senhora, chamado *hiperdulia* (cf. *Catecismo*, 971). O acto de culto por excelência é a Santa Missa, prenúncio da liturgia celeste. O amor de Deus deve manifestar-se na dignidade do culto: observância das prescrições da Igreja, «urbanidade da piedade»^[10], cuidado e limpeza dos objectos. «Aquela mulher que, em casa de Simão o leproso, em Betânia, unge com rico perfume a cabeça do Mestre, recorda-nos o dever de sermos magnânimos no culto de Deus. – Todo o luxo, majestade e beleza me parecem pouco»^[11].

3. A fé e a esperança em Deus

Fé, esperança e caridade são as três virtudes “teologais” (virtudes que se dirigem a Deus). A maior é a caridade (cf. *1 Cor* 13, 13), que dá “forma” e “vida” sobrenatural à fé e à esperança (de modo semelhante como a alma dá vida ao corpo). Mas a caridade pressupõe nesta vida a fé, porque só pode amar a Deus quem O conhece; e pressupõe também a esperança, porque só pode amar a Deus quem coloca o seu desejo de felicidade na união com Ele.

A fé é um dom de Deus, luz na inteligência que nos permite conhecer a verdade que Deus nos revelou e anuir com ela. Implica duas coisas: crer no que Deus revelou (o mistério da

Santíssima Trindade e todos os artigos do Credo) e crer no próprio Deus que se revelou (confiar n'Ele). Não há nem pode haver oposição entre fé e razão.

A formação doutrinal é importante para alcançar uma fé firme e para fortalecer o amor a Deus e aos outros por Deus: para a santidade e o apostolado. A *vida de fé* é uma vida apoiada na fé e coerente com ela.

A esperança é também um dom de Deus que impulsiona a desejar a união com Ele, na qual se encontra a nossa felicidade, confiando que Ele nos dará a capacidade e os meios para a alcançar (cf. *Catecismo*, 2090).

Nós, os cristãos, devemos estar sempre «alegres na esperança» (*Rm* 12, 12), porque se somos fiéis aguarda-nos a felicidade do Céu: a visão de Deus face a face (*1 Cor* 13, 12), a *visão beatífica*. «Se somos filhos de Deus, somos também herdeiros: herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo, pressupondo que com Ele sofreremos, para também com Ele sermos glorificados» (*Rm* 8, 17). A vida cristã nesta terra é um caminho de felicidade, porque, pela graça, já aqui possuímos uma antecipação dessa união com a Santíssima Trindade, todavia é uma felicidade com dor, com cruz. A esperança torna-nos conscientes de que vale a pena! «Vale a pena arriscar a vida inteira! Trabalhar e sofrer, por Amor, para levar avante os desígnios de Deus, para co-redimir»[\[12\]](#).

Os pecados contra o primeiro mandamento são pecados contra as virtudes teologais:

a) *Contra a fé*: o ateísmo, o agnosticismo, o indiferentismo religioso, a heresia, a apostasia, o cisma, etc. (cf. *Catecismo*, 2089). É também contrário ao primeiro mandamento pôr em perigo a própria fé, quer seja pela leitura de livros contrários à fé ou à moral, sem motivo proporcionado e sem a preparação suficiente; ou devido à omissão dos meios que a defendam.

b) *Contra a esperança*: o desespero da própria salvação (cf. *Catecismo*, 2091) e, no extremo oposto, a presunção de que a misericórdia divina perdoará os pecados sem conversão nem contrição, ou sem necessidade do sacramento da Penitência (cf. *Catecismo*, 2092). É igualmente contrário a esta virtude colocar a esperança de felicidade em alguma coisa fora de Deus.

c) *Contra a caridade*: qualquer pecado é contrário à caridade. No entanto, opõem-se directamente à caridade a rejeição de Deus bem como a tibieza: não O querer amar com todo o coração. Contrários ao culto a Deus são o sacrilégio, a simonia, certas práticas de superstição, a feitiçaria, etc., e o satanismo (cf. *Catecismo*, 2111-2128).

4. Amor aos outros por amor a Deus

O amor a Deus deve compreender o amor àqueles que Deus ama. «Se alguém disser: “Eu amo a Deus”, mas tiver ódio ao seu irmão, esse é um mentiroso; pois aquele que não ama o seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê. E nós recebemos dele este mandamento: quem ama a Deus, ame também o seu irmão» (1 Jo 4, 19-21). Não se pode amar a Deus sem amar todos os homens, criados por Ele à sua imagem e semelhança, e chamados para serem seus filhos pela graça sobrenatural (cf. *Catecismo*, 2069).

«Com os filhos de Deus, temos de comportar-nos como filhos de Deus»[\[13\]](#):

Comportar-se como filho de Deus, como outro Cristo: «Dou-vos um novo mandamento: que vos ameis uns aos outros; que vos ameis uns aos outros assim como Eu vos amei. Por isto é que todos conhecerão que sois meus discípulos: se vos amardes uns aos outros» (Jo 13, 34-35). O Espírito Santo foi enviado aos nossos corações para que possamos amar como filhos de Deus, com o amor de Cristo (cf. *Rm* 5, 5). «Dar a vida pelos outros. Só assim se vive a vida de Jesus e nos fazemos uma só coisa com Ele»[\[14\]](#).

Ver nos outros filhos de Deus, o próprio Cristo: «Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim mesmo o fizestes» (*Mt* 25, 40). Querer para eles o seu verdadeiro bem, o que Deus quer: que sejam santos e, por conseguinte, felizes. A primeira manifestação de caridade é o apostolado, bem como a preocupação pelas suas necessidades materiais. Compreender – sentir como próprias – as dificuldades espirituais e materiais dos outros. Saber perdoar. Ter misericórdia (cf. *Mt* 5, 7). «O amor é paciente, o amor é prestável, não é invejoso, não é arrogante nem orgulhoso, nada faz de inconveniente, não procura o seu próprio interesse, não se irrita nem guarda ressentimento. Não se alegra com a injustiça» (1 Co 13, 4-5). A correcção fraterna (cf. *Mt* 18, 15).

5. O amor a si mesmo por amor de Deus

O preceito da caridade menciona também o amor a si próprio: «Amarás a teu próximo como a ti mesmo» (*Mt* 22, 39). Há um amor recto de si mesmo: o amor de si por amor a Deus. Este amor conduz-nos a procurar para si próprio o que Deus quer: a santidade, logo a felicidade (com sacrifício nesta terra, com a cruz). Há também um desordenado amor de si próprio, o egoísmo, que é o amor de si próprio em si mesmo, não por amor de Deus.

Significa colocar a própria vontade em lugar da de Deus e o próprio interesse acima do serviço aos outros.

O amor recto a si próprio não tem lugar sem luta contra o egoísmo. Comporta abnegação, entrega de si próprio a Deus e aos outros. «Se alguém quiser vir comigo, renuncie a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Quem quiser salvar a sua vida, perde-la-á; mas, quem perder a sua vida por minha causa, há-de encontrá-la» (Mt 16, 24-25). O homem «não se pode encontrar plenamente a não ser no sincero dom de si mesmo»^[15].

JAVIER LÓPEZ

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2064-2132.

Leituras recomendadas

- Bento XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 1-18, 25-XII-2005.
- Bento XVI, Enc. *Spe Salvi*, 30-XI-2007.
- S. Josemaria, Homilias «Vida de Fé», «A Esperança do cristão», «Com a força do amor», em *Amigos de Deus*, 190-237.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

^[1] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 80, 6-VIII-1993.

^[2] *Ibidem*, 15.

^[3] S. Josemaria, *Caminho*, 780.

^[4] *Ibidem*, 417.

^[5] *Ibidem*, 815; cf. *Ibidem* 933.

^[6] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 87.

^[7] Cf. S. Josemaria, *Caminho*, 91.

^[8] S. Josemaria, *Forja*, 263.

^[9] S. Josemaria, *Caminho*, 81.

^[10] *Ibidem*, 541.

[11] *Ibidem*, 527; cf. *Mt* 26, 6-13.

[12] S. Josemaria, *Forja*, 26.

[13] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 36.

[14] S. Josemaria, *Via Sacra*, XIV Estação. Cf. Bento XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 25-XII-2005, 12-15.

[15] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 24.

TEMA 33.

O segundo e o terceiro mandamentos do Decálogo

O segundo mandamento da Lei de Deus prescreve respeitar o nome do Senhor, enquanto o terceiro manda santificar os dias de festa.



1. O segundo mandamento

O segundo mandamento da Lei de Deus é: *Não invocar o santo nome de Deus em vão.* Este mandamento «*manda respeitar o nome do Senhor*» (*Catecismo*, 2142) e manda honrar o nome de Deus. Não se há-de pronunciar «senão para o bendizer, louvar e glorificar» (*Catecismo*, 2143).

1.1. O nome de Deus

«O nome exprime a essência, a identidade da pessoa e o sentido da sua vida. Deus tem um nome. Não é uma força anónima» (*Catecismo*, 203). No entanto, Deus não pode ser abarcado pelos conceitos humanos, nem existe nenhuma ideia capaz de O representar, nem nome que possa expressar a essência divina. Deus é “Santo”, o que significa que é absolutamente superior, que está acima de todas as criaturas, que é transcendente.

Apesar de tudo, para que O possamos invocar e dirigirmo-nos pessoalmente a Ele, no Antigo Testamento «revelou-se progressivamente e sob diversos nomes ao seu povo» (*Catecismo*, 204). O nome que manifestou a Moisés indica que Deus é Ser por essência.

«Deus disse a Moisés: “Eu sou Aquele que sou”. Ele disse: “Assim dirás aos filhos de Israel: *Eu sou* enviou-me a vós!” (...) “Este é o meu nome para sempre”» (*Ex* 3, 13-15; cf. *Catecismo*, 213). Por respeito pela santidade de Deus, o povo de Israel não pronunciava este nome, que substituía pelo título de “Senhor” (*Adonai*, em hebreu; *Kyrios*, em grego) (cf. *Catecismo*, 209). Outros nomes de Deus no Antigo Testamento são: *Élohim*, termo que é o plural majestático de plenitude ou de grandeza; *El-Saddai*, que significa poderoso, onnipotente.

No Novo Testamento, Deus dá a conhecer o mistério da sua vida trinitária, um só Deus em três Pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo. Jesus ensina-nos a chamar a Deus “Pai” (*Mt* 6.9): *Abbá* que é o modo familiar de dizer Pai em hebreu (cf. *Rm* 8, 15). Deus é Pai de Jesus e nosso Pai, embora de modo diverso, porque Ele é o Filho Unigénito e nós filhos adoptivos. Mas somos verdadeiramente filhos (cf. *1 Jo* 3, 1), irmãos de Jesus Cristo (*Rm* 8, 29), porque o Espírito Santo foi enviado aos nossos corações e participamos da natureza divina (cf. *Gl* 4, 6; *2 Pe* 1, 4). Somos filhos de Deus em Cristo. Como consequência, podemos dirigir-nos a Deus chamando-Lhe com verdade “Pai”, como aconselha S. Josemaria: «Deus é um Pai cheio de ternura, de amor infinito. Chama-Lhe Pai muitas vezes durante o dia e diz-Lhe – a sós, na intimidade do teu coração – que O amas, que O adoras, que sentes o orgulho e a força de seres seu filho»^[1].

1.2. Honrar o nome de Deus

No Pai Nosso rezamos: «Santificado seja o Vosso nome». O termo “santificar” deve entender-se aqui no sentido de reconhecer o nome de Deus «como santo, tratar de um modo santo» (*Catecismo*, 2807). É o que fazemos quando adoramos, louvamos ou damos graças a Deus. Mas as palavras «santificado seja o Vosso nome» são também uma das petições do Pai Nosso: ao pronuncia-las pedimos que o seu nome seja santificado através de nós, quer dizer, que Lhe demos glória com a nossa vida e que os outros O glorifiquem (cf. *Mt* 5, 16). «Depende inseparavelmente da nossa *vida* e da nossa *oração* que o seu nome seja santificado entre as nações» (*Catecismo*, 2814).

O respeito pelo nome de Deus reclama igualmente o respeito pelo nome de Nossa Senhora, a Virgem Santa Maria, dos Santos e das realidades santas nas quais Deus está presente de um ou de outro modo, sobretudo na Sagrada Eucaristia, verdadeira Presença de Jesus, Segunda Pessoa da Santíssima Trindade, entre os homens.

O segundo mandamento proíbe qualquer uso inconveniente do nome de Deus (cf. *Catecismo*, 2146), particularmente a *blasfêmia* que «consiste em proferir contra Deus – interior ou exteriormente – palavras de ódio, de censura, de desafio (...). É também blasfematório recorrer ao nome de Deus para justificar práticas criminosas, reduzir povos à escravidão, torturar ou condenar à morte (...). A blasfêmia é, em si mesma, pecado grave» (*Catecismo*, 2148).

Proíbe-se também o *juramento falso* (cf. *Catecismo*, 2150). Jurar é colocar Deus como testemunha do que se afirma (por exemplo, para dar a garantia de uma promessa ou de um testemunho, para provar a inocência de uma pessoa injustamente acusada ou exposta a suspeita, ou para acabar com pleitos e controvérsias, etc.). Há circunstâncias em que é lícito o juramento, se é feito com verdade e justiça, e se é necessário, como pode acontecer num julgamento ou ao assumir um cargo (cf. *Catecismo*, 2154). Noutros casos, o Senhor ensina-nos a não jurar: «Seja este o vosso modo de falar: Sim, sim; não, não» (*Mt* 5, 37; cf. *Tg* 5, 12; *Catecismo*, 2153).

1.3. O nome do cristão

«O homem é a única criatura sobre a terra a ser querida por Deus por si mesma»^[2]. Não é “algo”, mas “alguém”, uma pessoa. «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» (*Catecismo*, 356). No Baptismo, ao ser feito filho de Deus, recebe um nome que representa a sua singularidade irrepetível perante Deus e os outros (cf. *Catecismo*, 2156, 2158). Baptizar também se diz “cristianizar”: cristão, seguidor de Cristo, é nome próprio de todos os baptizados, que receberam a chamada a identificarem-se com o Senhor: «Foi em Antioquia que, pela primeira vez, os discípulos começaram a ser tratados pelo nome de «cristãos» (*Act* 11, 26).

Deus chama cada um pelo seu nome (cf. *1 Sm* 3, 4-10; *Is* 43, 1; *Jo* 10, 3; *Act* 9, 4). Ama cada um pessoalmente. Diz S. Paulo, Jesus «amou-me e a si mesmo se entregou por mim» (*Gl* 2, 20). Espera de cada um uma resposta de amor: «amarás o Senhor, teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu entendimento e com todas as tuas forças» (*Mc* 12, 30). Ninguém pode substituir-nos nessa resposta de amor a Deus. S. Josemaria incita a meditar «com calma aquela divina advertência, que enche a alma de inquietação e, ao mesmo tempo, Lhe traz sabores de favo de mel: *redemi te, et vocavi te*

nomine tuo: meus es tu (Is 43, 1) Redimi-te e chamei-te pelo teu nome: és meu! Não roubemos a Deus o que é Seu. Um Deus que nos amou até ao ponto de morrer por nós, que nos escolheu desde toda a eternidade, antes da criação do mundo, para sermos santos na sua presença» (cf. Ef 1, 4)[3].

2. O terceiro mandamento do Decálogo

O terceiro mandamento do Decálogo é *Santificar os Domingos e Festas de Guarda*. Manda honrar Deus com obras de culto nos domingos e outros dias de festa.

2.1. O domingo, Dia do Senhor

A Bíblia narra a obra da Criação realizada em seis “dias”. Ao concluir «Deus, vendo toda a sua obra, considerou-a muito boa (...). Deus abençoou o sétimo dia e santificou-o, visto ter sido nesse dia que Ele repousou de toda a obra da criação» (Gn 1, 31.2, 3). No Antigo Testamento, Deus estabeleceu que o sétimo dia da semana fosse santo, um dia separado e diferente dos outros. O homem, que está chamado a participar do poder criador de Deus aperfeiçoando o mundo através do seu trabalho, deve também deixar de trabalhar no sétimo dia para o dedicar ao culto divino e ao descanso.

Antes da vinda de Cristo, o sétimo dia era o sábado. No Novo Testamento é o domingo, o *Dies Domini*, dia do Senhor, porque é o dia da Ressurreição do Senhor. O sábado representava o fim da Criação; o domingo representa o início da “Nova Criação” que teve lugar com a Ressurreição de Jesus Cristo (cf. *Catecismo*, 2174).

2.2. A participação na Santa Missa ao domingo

Visto que o Sacrifício da Eucaristia é a «meta para a qual se encaminha a acção da Igreja e a fonte de onde promana toda a sua força»[4], o domingo santifica-se principalmente com a participação na Santa Missa. A Igreja concretiza o terceiro mandamento do Decálogo com o preceito seguinte: «No domingo e nos outros dias festivos de preceito, os fiéis têm obrigação de participar na missa» (CDC, cân. 1247; *Catecismo*, 2180). Além do domingo, os principais dias de preceito são os seguintes: Natal, Santa Maria Mãe de Deus, Corpo e Sangue de Cristo, Assunção da Virgem Santa Maria, Imaculada Conceição da Virgem Santa Maria, Todos os Santos (CDC, cân. 1246; *Catecismo*, 2177). «Cumpre o preceito de

participar na missa quem a ela assiste onde quer que se celebre em rito católico, quer no próprio dia festivo quer na tarde do antecedente (CDC, cân. 1248)» (*Catecismo*, 2180).

«Os fiéis têm obrigação de participar na Eucaristia nos dias de preceito, a menos que estejam justificados, por motivo sério (por exemplo, doença, obrigação de cuidar de crianças de peito) ou dispensados pelo seu pastor (cf. CDC, cân. 1245). Os que deliberadamente faltam a esta obrigação cometem um pecado grave» (*Catecismo*, 2181).

2.3. O domingo, dia de descanso

«Tal como Deus “repousou no sétimo dia, depois de todo o trabalho que realizara” (*Gn* 2, 2), assim a vida humana é ritmada pelo trabalho e pelo repouso. A instituição do Dia do Senhor contribui para que todos gozem do tempo de descanso e lazer suficiente, que lhes permita cultivar a vida familiar, cultural, social e religiosa» (*Catecismo*, 2184). Nos domingos e festas de preceito, os fiéis têm a obrigação de se abster «daqueles trabalhos e negócios que impeçam o culto a prestar a Deus, a alegria própria do dia do Senhor ou o devido repouso do espírito e do corpo» (CDC, cân. 1247). Trata-se de uma obrigação grave, tal como é o preceito de santificar as festas. No entanto, o descanso dominical pode não se respeitar se houver um dever superior de justiça ou de caridade.

«No respeito pela liberdade religiosa e pelo bem comum de todos, os cristãos devem esforçar-se pelo reconhecimento dos domingos e dias santos da Igreja como dias feriados legais. Devem dar a todos o exemplo público de oração, respeito e alegria, e defender as suas tradições como uma contribuição preciosa para a vida espiritual da sociedade humana» (*Catecismo*, 2188). «Todo o cristão deve evitar impor a outrem, sem necessidade, o que possa impedi-lo de guardar o Dia do Senhor» (*Catecismo*, 2187).

2.4. O culto público e o direito civil à liberdade religiosa

Actualmente, encontra-se bastante espalhada nalguns países a ideia “laicista” que considera a religião um assunto privado que não deve ter manifestações públicas e sociais. Antes pelo contrário, a doutrina cristã ensina que o «homem deve poder professar livremente a religião, tanto em privado como em público»^[5]. Com efeito, a lei moral natural, inscrita no coração do homem, prescreve que deve «prestar a Deus um culto exterior, visível, público e regular»^[6] (cf. *Catecismo*, 2176). É certo que o culto a Deus é sobretudo um acto interior, mas há-de poder manifestar-se exteriormente, porque ao

espírito humano «é-lhe necessário servir-se das coisas materiais, como signos, mediante os quais seja estimulado a realizar essas acções espirituais que o unem a Deus» [7].

Não só se deve poder professar a religião externamente, como também socialmente, quer dizer, com outros, porque «a própria natureza social do homem exige que (...) professe a sua religião de modo comunitário» [8]. A dimensão social do homem reclama que o culto possa ter expressões sociais. «É injúria à pessoa humana (...) negar o livre exercício da religião na sociedade, desde que se conserve a devida ordem pública (...). O poder civil, cujo fim próprio é cuidar do bem comum temporal, deve reconhecer e favorecer a vida religiosa dos cidadãos» [9].

O direito social e civil à liberdade em matéria religiosa significa que a sociedade e o Estado não podem impedir que cada um actue neste campo segundo o ditame da sua consciência, tanto em privado como em público, sempre que se respeitem os justos limites que derivam das exigências do bem comum, tal com o é a ordem e a moralidade pública [10] (cf. *Catecismo*, 2109). Cada pessoa está obrigada em consciência a procurar a verdadeira religião e a aderir a ela; nesta procura, pode receber a ajuda de outros – mais ainda, os fiéis cristãos têm o dever de prestar essa ajuda com o seu apostolado –, mas ninguém pode ser coagido nem impedido. A adesão à fé deve ser sempre livre, bem como a sua prática (cf. *Catecismo*, 2104-2106).

«Esta é a tua tarefa de cidadão cristão: contribuir para que o amor e a liberdade de Cristo presidam a todas as manifestações da vida moderna: a cultura e a economia, o trabalho e o descanso, a vida de família e a convivência social» [11].

JAVIER LÓPEZ

Bibliografia básica

- Segundo mandamento: *Catecismo da Igreja Católica*, 203-213; 2142-2195.
- Terceiro mandamento: *Catecismo da Igreja Católica*, 2168-2188; S. João Paulo II, Carta Ap. *Dies Domini*, 31-V-1998.
- Bento XVI-Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, A Esfera dos Livros, Lisboa 2007, pp. 189-193 (cap. V, 2).

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, Homilia «A intimidade com Deus», em *Amigos de Deus*, 142-153.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, 150.

[2] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 24.

[3] S. Josemaria, *Amigos de Deus*, 312.

[4] Concílio Vaticano II II, Const. *Sacrosanctum Concilium*, 10

[5] Concílio Vaticano II II, Decl. *Dignitatis Humanae*, 15; *Catecismo*, 2137.

[6] S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 2-2. q. 122. a. 4.

[7] S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 81, a. 7, c.

[8] Concílio Vaticano II II, Decl. *Dignitatis Humanae*, 3.

[9] *Ibidem*.

[10] *Ibidem*, 7.

[11] S. Josemaria, *Sulco*, 302.

TEMA 34.

O quarto mandamento do Decálogo: honrar pai e mãe

O quarto mandamento dirige-se expressamente aos filhos nas suas relações com os seus pais. No entanto, refere-se também a outras relações de parentesco, educativas, de trabalho, etc.



1. Diferença entre os três primeiros mandamentos do Decálogo e os sete seguintes

Os três primeiros mandamentos falam do amor de Deus, Sumo Bem e Fim Último da pessoa criada e de todas as criaturas do universo, infinitamente digno de ser amado. Os sete restantes têm como objecto o bem do próximo (e o bem pessoal), que deve ser amado por amor de Deus, que é o seu Criador.

No Novo testamento, o preceito supremo de amar a Deus e o segundo, semelhante ao primeiro, de amar o próximo por amor de Deus, compendiam todos os mandamentos do Decálogo (cf. *Mt 22, 36-40; Catecismo, 2196*).

2. Significado e extensão do quarto mandamento

O quarto mandamento dirige-se expressamente aos filhos nas suas relações com os seus pais. Refere-se também às relações de parentesco com outros membros do agregado familiar. Finalmente, estende-se aos deveres dos alunos relativamente aos professores, dos subordinados em relação com os seus chefes, dos cidadãos para com a sua pátria, etc. Este

mandamento implica e subentende também os deveres dos pais e de todos os que exercem autoridade sobre outros (cf. *Catecismo*, 2199).

a) *A família*. O quarto mandamento refere-se em primeiro lugar às relações entre pais e filhos no seio da família. «Ao criar o homem e a mulher, Deus instituiu a família humana e dotou-a da sua constituição fundamental» (*Catecismo*, 2203). «Um homem e uma mulher, unidos em matrimónio, formam com os seus filhos uma família» (*Catecismo*, 2202). «A família cristã é uma comunhão de pessoas, vestígio e imagem da comunhão do Pai e do Filho, no Espírito Santo» (*Catecismo*, 2205).

b) *Família e sociedade*. «A família é a célula originária da vida social. É ela a sociedade natural em que o homem e a mulher são chamados ao dom de si no amor e no dom da vida. A autoridade, a estabilidade e a vida de relações no seio da família constituem os fundamentos da liberdade, da segurança, da fraternidade no seio da sociedade. (...) A vida da família é iniciação à vida em sociedade» (*Catecismo*, 2207). «A família deve viver de modo que os seus membros aprendam a preocupar-se e a encarregar-se dos jovens e dos velhos, das pessoas doentes ou incapacitadas e dos pobres» (*Catecismo*, 2208). «O quarto mandamento esclarece as outras relações na sociedade» (*Catecismo*, 2212)[1].

A sociedade tem o grave dever de apoiar e fortalecer o matrimónio e a família, reconhecendo a sua autêntica natureza, favorecendo a sua prosperidade e assegurando a moralidade pública (cf. *Catecismo*, 2210)[2]. No ambiente familiar, a Sagrada Família é modelo para qualquer família: modelo de amor e de serviço, de obediência e de autoridade.

3. Deveres dos filhos para com os pais

Os filhos não-de respeitar e honrar os pais, procurar dar-lhes alegrias, rezar por eles e corresponder lealmente ao seu sacrifício: para um bom cristão, estes deveres são um dulcíssimo preceito.

A paternidade divina é a fonte da paternidade humana cf. *Ef* 3, 14); é o fundamento da honra devida aos pais (cf. *Catecismo*, 2214). «O respeito pelos pais (*pietade filial*) é feito de *reconhecimento* àqueles que, pelo dom da vida, pelo seu amor e seu trabalho, puseram os filhos no mundo e lhes permitiram crescer em estatura, sabedoria e graça. “Honra o teu pai de todo o teu coração e não esqueças as dores da tua mãe. Lembra-te de que foram eles que te geraram. Como lhes retribuirás o que por ti fizeram?” (*Sir* 7, 27-28)» (*Catecismo*, 2215).

O respeito filial manifesta-se na docilidade e obediência. «Filhos, obedecei em tudo aos vossos pais, pois isto é agradável ao Senhor» (Cl 3, 20). Enquanto estão sujeitos aos seus pais, os filhos devem obedecer-lhes no que disponham para o seu bem e o da família. Esta obrigação cessa com a emancipação dos filhos, mas não cessa nunca o respeito que devem aos seus pais (cf. *Catecismo*, 2216-2217).

«O quarto mandamento lembra aos filhos adultos as suas *responsabilidades para com os pais*. Tanto quanto lhes for possível, devem prestar-lhes ajuda material e moral, nos anos da velhice e no tempo da doença, da solidão ou do desânimo» (*Catecismo*, 2218).

Se os pais mandarem alguma coisa oposta à Lei de Deus, os filhos estão obrigados a antepor a vontade de Deus aos desejos dos pais, tendo presente que «é necessário obedecer antes a Deus que aos homens» (Act 5, 29). Deus é mais Pai do que os nossos pais: d'Ele procede toda a paternidade (cf. *Ef* 3, 15).

4. Deveres dos pais

Os pais hão-de receber com agradecimento, como uma grande bênção e manifestação de confiança, os filhos que Deus lhes enviar. Além de cuidarem das suas necessidades materiais, têm a grave responsabilidade de lhes dar uma recta educação humana e cristã. O papel dos pais na formação dos filhos tem tanto peso que, quando falta, dificilmente se poderá suprir[3]. O direito e o dever da educação são, para os pais, primordiais e inalienáveis[4].

Os pais têm a responsabilidade de criar um lar, onde se viva o amor, o perdão, o respeito, a fidelidade e o serviço desinteressado. O lar é o lugar apropriado para a educação nas virtudes. Hão-de ensiná-los – com o exemplo e com a palavra – e viver uma simples, sincera e alegre vida de piedade; transmitir-lhes, inalterada e completa, a doutrina católica; formá-los na luta generosa por acomodar a sua conduta às exigências da Lei de Deus e da vocação pessoal à santidade. «Pais, não exaspereis os vossos filhos, mas criai-os com a educação e correcção que vêm do Senhor» (*Ef* 6, 4). Desta responsabilidade não se devem desentender, deixando a educação dos seus filhos nas mãos de outras pessoas ou instituições, mesmo que possam – e em certas ocasiões devem – contar com a ajuda de quem lhes mereça confiança (cf. *Catecismo*, 2222-2226).

Os pais hão-de saber corrigir, porque «qual é o filho a quem o pai não corrige?» (*Heb 12, 7*), mas tendo presente o conselho do Apóstolo: «Pais, não irriteis os vossos filhos, para que não caiam em desânimo» (*Cl 3, 21*).

a) Os pais hão-de ter um grande respeito e amor à liberdade dos filhos, ensinando-os a usá-la bem, com responsabilidade[5]. É fundamental o exemplo da própria conduta.

b) Na relação com os filhos devem saber unir o carinho e a fortaleza, a vigilância e a paciência. É importante que os pais se tornem “amigos” dos seus filhos, ganhando e assegurando a sua confiança.

c) Para levar a bom termo a tarefa da educação dos filhos, à frente dos meios humanos – por importantes e imprescindíveis que sejam – hão-de empregar os *meios sobrenaturais*.

«Como primeiros responsáveis pela educação dos seus filhos, os pais têm o direito de *escolher para eles uma escola* que corresponda às suas próprias convicções. É um direito fundamental. Tanto quanto possível, os pais têm o dever de escolher as escolas que melhor os apoiem na sua tarefa de educadores cristãos (cf. Concílio Vaticano II, Decl. *Gravissimum Educationis*, 6). Os poderes públicos têm o dever de garantir este direito dos pais e de assegurar as condições reais do seu exercício» (*Catecismo*, 2229).

«São importantes, mas não absolutos, os laços familiares. Quanto mais a criança cresce para a maturidade e autonomia humanas e espirituais, tanto mais a sua vocação individual, que vem de Deus, se afirma com nitidez e força. Os pais devem respeitar este chamamento e apoiar a resposta dos filhos para o seguir. Hão-de convencer-se de que a primeira vocação do cristão é *seguir Jesus* (cf. *Mt 16, 25*): “Quem ama o pai ou a mãe mais do que a Mim, não é digno de Mim; e quem ama o filho ou a filha mais do que a Mim, não é digno de Mim” (*Mt 10, 37*)» (*Catecismo*, 2232)[6]. A vocação divina de um filho para realizar uma peculiar missão apostólica, supõe uma dávida de Deus para a família. Os pais hão-de aprender a respeitar o mistério do chamamento, embora possa acontecer que não o entendam. A abertura às possibilidades que abre a transcendência e o respeito pela liberdade fortalecem-se na oração. Assim, evita-se a excessiva protecção ou o controlo indevido dos filhos: um modo possessivo de actuar que não ajuda o crescimento humano e espiritual.

5. Deveres com os que governam a Igreja

Os cristãos devem possuir «um verdadeiro *espírito filial em relação à Igreja*» (*Catecismo*, 2040). Este espírito há-de manifestar-se com quem governa a Igreja.

Os fiéis «devem abraçar prontamente, com obediência cristã, todas as coisas que os sagrados pastores, representantes de Cristo, determinarem na sua qualidade de mestres e guias na Igreja, a exemplo de Cristo, o qual com a Sua obediência, levada até à morte, abriu para todos o feliz caminho da liberdade dos filhos de Deus. Nem deixem de encomendar ao Senhor nas suas orações os seus prelados, já que eles olham pelas nossas almas, como devendo dar contas delas, a fim de que o façam com alegria e não gemendo (cf. *Heb 13, 17*)»[\[7\]](#).

Antes de mais, este espírito filial mostra-se na adesão fiel e união ao Papa, cabeça visível da Igreja e Vigário de Cristo na Terra, e aos bispos em comunhão com a Santa Sé.

«O teu maior amor, a tua maior estima, a tua mais profunda veneração, a tua obediência mais rendida, o teu maior afecto há-de ser também para o Vice-Cristo na terra, para o Papa.

Os católicos têm de pensar que, depois de Deus e da nossa Mãe a Virgem Santíssima, na hierarquia do amor e da autoridade, vem o Santo Padre»[\[8\]](#).

6. Deveres para com a autoridade civil

«O quarto mandamento da Lei de Deus manda que honremos também todos aqueles que, para nosso bem, receberam de Deus alguma autoridade na sociedade. E esclarece os deveres dos que exercem essa autoridade, bem como os daqueles que dela beneficiam» (*Catecismo*, 2234)[\[9\]](#). Entre estes últimos destacam-se:

- a) respeitar as leis justas e cumprir os legítimos mandatos da autoridade (cf. *1 Pe 2, 13*);
- b) exercer os direitos e cumprir os deveres de cidadania;
- c) intervir responsabilmente na vida *social e política*.

«A determinação dos regimes políticos, tal como a designação dos seus dirigentes, devem ser deixados à livre vontade dos cidadãos»[\[10\]](#). A responsabilidade pelo bem comum exige moralmente o exercício do direito ao voto (cf. *Catecismo*, 2240). Não é lícito apoiar quem propõe programas de organização social contrários à doutrina cristã, logo, contrários ao bem comum e à verdadeira dignidade do homem.

«O cidadão é obrigado, em consciência, a não seguir as prescrições das autoridades civis, quando tais prescrições forem contrárias às exigências de ordem moral, aos direitos fundamentais das pessoas ou aos ensinamentos do Evangelho. A *recusa de obediência* às autoridades civis, quando as suas exigências forem contrárias às da recta consciência, tem a sua justificação na distinção entre o serviço de Deus e o serviço da comunidade política.

“Dai a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt 22, 21). “Deve obedecer-se antes a Deus que aos homens” (Act 5, 29)» (Catecismo, 2242).

7. Deveres das autoridades civis

O exercício da autoridade há-de facilitar o exercício da liberdade e da responsabilidade de todos. Os governantes devem velar para que não se favoreça o interesse individual de alguns em detrimento do bem comum^[11].

«Os *poderes políticos* são obrigados a respeitar os direitos fundamentais da pessoa humana. Administrarão a justiça como humanidade, respeitando o direito de cada qual, nomeadamente das famílias e dos deserdados. Os direitos políticos inerentes à cidadania (...) não podem ser suspensos pelos poderes públicos sem motivo legítimo e proporcionado» (Catecismo, 2237).

ANTONIO PORRAS

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2196-2257.
- Conselho Pontifício Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Ed. Principia, Lisboa 2005, n. 209-214; 221-254; 377-383; 393-411.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

^[1] Cf. Conselho Pontifício Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Ed. Principia, Lisboa 2005, nn. 209-214; 221-251.

^[2] Cf. *Ibidem*, 252-254.

^[3] Cf. Concílio Vaticano II, Decl. *Gravissimum Educationis*, 3.

^[4] Cf. S. João Paulo II, Ex. ap. *Familiaris Consortio*, 22-XI-81, 36; *Catecismo*, 2221 e *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, 239.

^[5] E, «ao tornarem-se adultos, os filhos têm o dever e o direito de escolher a sua profissão e o seu estado de vida» (Catecismo, 2230).

[6] «E, ao consolar-nos com a alegria de encontrar Jesus - três dias de ausência! - disputando com os Mestres de Israel (*Lc II, 46*), ficará bem gravada, na tua alma e na minha, a obrigação de deixarmos os de nossa casa, para servir o Pai Celestial» (S. Josemaria, *Santo Rosário*, 5º mistério gozoso).

[7] Concílio Vaticano II, Const. *Lumen Gentium*, 37.

[8] S. Josemaria, *Forja*, 135.

[9] Cf. Conselho Pontifício Justiça e Paz, *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*, Ed. Principia, Lisboa 2005, nn.377-383; 393-398; 410-411.

[10] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 74. Cf. *Catecismo*, 1901.

[11] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Centesimus annus*, 1-V-91, 25. Cf. *Catecismo*, 2236.

TEMA 35.

O quinto mandamento do Decálogo

A vida humana é sagrada, porque é fruto da acção criadora de Deus e permanece continuamente numa especial relação com o Criador.



1. «Não matarás»

«A vida humana é sagrada porque, desde a sua origem, postula a acção criadora de Deus e mantém-se para sempre numa relação especial com o Criador, seu único fim. Só Deus é senhor da vida, desde o seu começo até ao seu termo: ninguém, em circunstância alguma, pode reivindicar o direito de dar a morte directamente a um ser humano inocente» (*Catecismo*, 2258).

O homem é alguém muito singular: é a única criatura deste mundo que Deus ama por si mesma^[1]. Foi destinado a conhecer e a amar a Deus eternamente, a sua vida é sagrada. Foi criado à imagem e semelhança de Deus (cf. *Gn* 1, 26-27), e é este o fundamento último da dignidade humana e do mandamento «não matarás».

O livro de Génesis apresenta o abuso contra a vida humana como consequência do pecado original. Yahvé manifesta-se sempre como protector da vida: mesmo da de Caim após de ter morto o seu irmão Abel, sangue do seu sangue, imagem de todo o homicídio. Ninguém deve fazer justiça pela sua própria mão, e ninguém pode advogar o direito de dispor da vida do próximo (cf. *Gn* 4, 13-15).

Este mandamento refere-se aos seres humanos. É legítimo servir-se dos animais para obter alimento, vestuário, etc. Deus colocou-os na terra para que estivessem ao serviço do homem. A conveniência de matá-los ou maltratá-los provém da desordem que pode implicar nas paixões humanas, ou de um dever de justiça (se são propriedade de outro) (cf. *Catecismo*, 2417). Além disso, não se deve esquecer que o homem não é “dono” da Criação, mas administrador, portanto tem a obrigação de respeitar e cuidar da natureza, da qual necessita para a sua própria existência e desenvolvimento (cf. *Catecismo*, 2418).

2. Plenitude deste mandamento

O mandamento de salvaguardar a vida do homem «tem a sua dimensão mais profunda na exigência de *veneração e amor* por toda a pessoa e sua vida»[2].

A misericórdia e o perdão são próprios de Deus; e na vida dos filhos de Deus também deve estar presente a misericórdia, que nos faz compadecer-nos da miséria alheia:

«Bem-aventurados os misericordiosos porque alcançarão misericórdia» (*Mt* 5, 7)[3].

É igualmente necessário *aprender a perdoar* as ofensas (cf. *Mt* 5, 22). Ao receber uma ofensa, há que evitar encolerizar-se, nem permitir que a ira invada o coração. Mais ainda no *Pai Nosso* – a oração que Jesus nos deixou como oração dominical –, o Senhor liga o seu perdão – o perdão acerca das ofensas que cometemos – ao nosso perdão sobre os que nos ofenderam (cf. *Mt* 6, 9-13; *Lc* 11, 2-4). Nesta luta, ajudar-nos-á contemplar a Paixão de Nosso Senhor, que nos perdoou e redimiu com amor e paciência as nossas injustiças; considerar que ninguém deve ser para um cristão um *estranho* ou *inimigo* (cf. *Mt* 5, 44-45); pensar no juízo após a nossa morte, em que seremos julgados pelo amor dedicado ao próximo; recordar que um cristão deve vencer o mal com o bem (cf. *Rm* 12, 21); e considerar as injúrias como ocasião para a própria purificação.

3. O respeito pela vida humana

O quinto preceito manda *não matar*. Condena também golpear, ferir ou provocar qualquer dano injusto a si mesmo e ao próximo no corpo, quer seja por si mesmo ou através de outros; bem como ofendê-lo com palavras injuriosas ou desejar-lhe o mal. Neste mandamento proíbe-se igualmente ocasionar a morte a si próprio (suicídio).

3.1. O homicídio voluntário

«O quinto mandamento proíbe, como gravemente pecaminoso, o *homicídio directo e voluntário*. O assassino e quantos voluntariamente colaboram no assassinato cometem um pecado que brada ao céu» (cf. *Gn 4, 19*)» (*Catecismo*, 2268)[4].

A encíclica *Evangelium Vitae* formulou de forma definitiva e infalível a seguinte norma negativa: «com a autoridade que Cristo conferiu a Pedro e aos seus Sucessores, em comunhão com os Bispos da Igreja Católica, *confirmo que a morte directa e voluntária de um ser humano inocente é sempre gravemente imoral*. Esta doutrina, fundada naquela lei não-escrita que todo o homem, pela luz da razão, encontra no próprio coração (cf. *Rm 2, 14-15*), é confirmada pela Sagrada Escritura, transmitida pela Tradição da Igreja e ensinada pelo Magistério ordinário e universal»[5]. Assim, o homicídio que é sem excepção gravemente imoral é aquele que corresponde a uma *escolha deliberada* e se dirige a uma *pessoa inocente*. Por conseguinte, a legítima defesa e a pena de morte não se incluem nesta formulação absoluta, pois são objecto de tratamento específico[6].

Colocar a vida nas mãos do homem implica um poder de disposição, que acarreta saber administrá-lo como uma colaboração com Deus. Isto exige atitude de amor e de serviço, e não de domínio arbitrário: trata-se de um *domínio* não absoluto, mas *ministerial*, reflexo concreto do domínio único e infinito de Deus[7].

3.2. O aborto

«A vida humana deve ser respeitada e protegida, de modo absoluto, a partir do momento da concepção» (*Catecismo*, 2270). Não é admissível nenhuma discriminação, nem sequer a fundada nas diferentes fases do desenvolvimento da vida. Em situações conflituosas, é determinante a pertença natural à espécie biológica humana. Com isto não se impõe à investigação biomédica limites diferentes dos que a dignidade humana estabelece para qualquer outro campo da actividade do homem.

«O *aborto directo*, isto é, *querido como fim ou como meio*, constitui sempre uma *desordem moral grave* enquanto morte deliberada de um ser humano inocente»[8]. A expressão *como fim ou como meio* compreende as duas modalidades da voluntariedade directa: neste caso, o que actua quer conscientemente matar, e por isso realiza tal acção.

«Nenhuma circunstância, nenhum fim, nenhuma lei no mundo poderá jamais tornar lícito um acto que é intrinsecamente ilícito, porque contrário à Lei de Deus, inscrita no coração de cada homem, reconhecível pela própria razão, e proclamada pela Igreja»[9]. O respeito pela vida deve ser reconhecido como o limite que nenhuma actividade individual ou estatal pode ultrapassar. O direito inalienável da pessoa humana inocente à vida é *elemento constitutivo da sociedade civil e da sua legislação* e, como tal, deve ser reconhecido e respeitado tanto por parte da sociedade como da autoridade política (cf. *Catecismo*, 2273)[10].

Assim, podemos afirmar que «a autoridade é exigência da ordem moral e promana de Deus, caso os governantes legislarem ou prescreverem algo contra essa ordem e, portanto, contra a vontade de Deus, essas leis e essas prescrições não podem obrigar a consciência dos cidadãos», mais ainda, «a própria autoridade deixa de existir, degenerando em abuso do poder»[11]. Tanto assim é que «leis deste tipo não só não criam obrigação alguma para a consciência, como, ao contrário, geram uma *grave e precisa obrigação de opor-se a elas através da objecção de consciência*»[12].

«Uma vez que deve ser tratado como pessoa desde a concepção, o embrião terá de ser defendido na sua integridade, tratado e curado, na medida do possível, como qualquer outro ser humano» (*Catecismo*, 2274).

3.3. A eutanásia

«Por *eutanásia*, em sentido verdadeiro e próprio, deve-se entender uma acção ou uma omissão que, por sua natureza e nas intenções, provoca a morte com o objectivo de eliminar o sofrimento (...). *A eutanásia é uma violação grave da Lei de Deus*, enquanto morte deliberada moralmente inaceitável de uma pessoa humana (...). A eutanásia comporta, segundo as circunstâncias, a malícia própria do suicídio ou do homicídio»[13]. Trata-se de uma das consequências, gravemente contrárias à dignidade humana, a que pode conduzir o hedonismo e a perda do sentido cristão da dor.

«A cessação de tratamentos médicos onerosos, perigosos, extraordinários ou desproporcionados aos resultados esperados, pode ser legítima. É a rejeição do “encarniçamento terapêutico”. Não que assim se pretenda dar a morte; simplesmente se aceita o facto de a não poder impedir» (*Catecismo*, 2278)[14].

Pelo contrário, «mesmo que a morte seja considerada iminente, os cuidados habitualmente devidos a uma pessoa doente não podem ser legitimamente interrompidos» (*Catecismo*, 2279)[15]. A alimentação e a hidratação artificiais são, em princípio, cuidados ordinários devidos a qualquer doente[16].

3.4. O suicídio

«Nós somos administradores e não proprietários da vida que Deus nos confiou; não podemos dispor dela» (*Catecismo*, 2280). «O suicídio contraria a inclinação natural do ser humano para conservar e perpetuar a sua vida. É gravemente contrário ao justo amor de si mesmo. Ofende igualmente o amor do próximo, porque quebra injustamente os laços de solidariedade com as sociedades familiar, nacional e humana, em relação às quais temos obrigações a cumprir. O suicídio é contrário ao amor do Deus vivo» (*Catecismo*, 2281)[17].

Preferir a própria morte para salvar a vida de outro não é suicídio, antes pelo contrário, pode constituir um acto de extrema caridade.

3.5. A legítima defesa

A proibição de causar a morte não suprime o direito de impedir que um injusto agressor provoque dano[18]. A legítima defesa pode ser mesmo um dever grave para quem é responsável pela vida de outro ou do bem comum (cf. *Catecismo*, 2265).

3.6. A pena de morte

Defender o bem comum da sociedade exige que se coloque o agressor em situação de não poder provocar danos. Por isso, a autoridade legítima pode infligir penas proporcionais à gravidade dos delitos. As penas têm como fim compensar a desordem introduzida pela falta, preservar a ordem pública, a segurança das pessoas e a emenda do culpado (cf. *Catecismo*, 2266). «Para bem conseguir todos estes fins, a medida e a qualidade da pena hão-de ser atentamente ponderadas e decididas, não se devendo chegar à medida extrema da execução do réu senão em casos de absoluta necessidade, ou seja, quando a defesa da sociedade não fosse possível de outro modo. Mas, hoje, graças à organização cada vez mais adequada da instituição penal, esses casos são já muito raros, senão mesmo praticamente inexistentes»[19].

4. O respeito pela dignidade das pessoas

4.1. O respeito pela alma do próximo: o escândalo

Os cristãos estão obrigados a procurar a vida e a saúde sobrenatural da alma do próximo, além da do corpo.

O escândalo é o contrário: «é a atitude ou comportamento que leva outrem a fazer o mal. O escandaloso transforma-se em tentador do seu próximo (...). O escândalo constitui uma falta grave se, por acção ou omissão, levar deliberadamente outra pessoa a cometer uma falta grave» (*Catecismo*, 2284). Pode-se causar escândalo por comentários injustos, pela promoção de espectáculos, livros e revistas imorais, por seguir modas contrárias ao pudor, etc.

«O escândalo reveste-se duma gravidade particular conforme a autoridade dos que o causam ou a fraqueza dos que dele são vítimas» (*Catecismo*, 2285): «se alguém escandalizar um destes pequeninos que crêem em mim, seria preferível que lhe suspendessem do pescoço a mó de um moinho e o lançassem nas profundezas do mar» (*Mt* 18, 6)[20].

4.2. O respeito pela saúde do corpo

O respeito pelo próprio corpo é uma exigência da caridade, pois o corpo é templo do Espírito Santo (cf. *1 Cor* 6, 19; 3, 16 seg.; *2 Cor* 6, 16), e somos responsáveis – no que de nós depende – por procurar a saúde corporal, que é um meio para servir a Deus e os homens. Mas a vida corporal não é um valor absoluto: a moral cristã opõe-se à concepção neopagã que promove o culto do corpo, e que pode conduzir à perversão das relações humanas (cf. *Catecismo*, 2289).

«A virtude da temperança leva a *evitar toda a espécie de excessos*, o abuso da comida, da bebida, do tabaco e dos medicamentos. Aqueles que, em estado de embriaguez ou por gosto imoderado da velocidade, põem em risco a segurança dos outros e a sua própria, nas estradas, no mar ou no ar, tornam-se gravemente culpados» (*Catecismo*, 2290).

O *uso de estupefacientes* é uma falta grave pelos danos que causa à saúde e pela fuga à responsabilidade pelos actos praticados sob a sua influência. A produção clandestina e o tráfico de drogas são práticas imorais (cf. *Catecismo*, 2291).

A *investigação científica* não pode legitimar actos que em si mesmos são contrários à dignidade das pessoas e à lei moral. Nenhum ser humano pode ser tratado como meio para

o progresso da ciência (cf. *Catecismo*, 2295). Atentam contra este princípio as práticas como a procriação artificial substitutiva ou o uso de embriões com fins experimentais.

4.3. O transplante de órgãos

A doação de órgãos para transplante é legítima e pode ser um acto de caridade, se a doação é plenamente livre e gratuita[21], e se respeita a ordem da justiça e da caridade.

«Uma pessoa só pode doar alguma coisa de que se possa privar sem perigo sério ou dano para a sua própria vida ou identidade pessoal, e por uma razão justa e proporcionada. É óbvio que os órgãos vitais só podem ser doados depois da morte»[22].

É preciso que o doador ou os seus representantes tenham dado de forma consciente o seu consentimento (cfr. *Catecismo*, 2296). Esta doação, «embora seja legítima em si mesma, pode chegar a ser ilícita, se viola os direitos e sentimentos de terceiros aos quais compete a tutela do cadáver: os parentes próximos em primeiro lugar, mas poderia mesmo tratar-se de outras pessoas em virtude de direitos públicos ou privados[23].

4.4. O respeito pela liberdade física e a integridade corporal

Os sequestros e a posse de reféns são moralmente ilícitos: é tratar as pessoas apenas como meios para obter diversos fins, privando-os injustamente da liberdade. Também gravemente contrários à justiça e à caridade, o terrorismo e a tortura.

«A não ser por indicações médicas de ordem estritamente terapêutica, as *amputações, mutilações ou esterilizações* directamente voluntárias de pessoas inocentes, são contrárias à lei moral» (*Catecismo*, 2297). Portanto, não são contrárias à lei moral aquelas que derivam da acção terapêutica necessária para o bem do corpo considerado na sua totalidade, e que não se querem nem como fim nem como meio, mas que se sofrem e toleram.

4.5. O respeito pelos mortos

«Os corpos dos defuntos devem ser tratados com respeito e caridade, na fé e esperança da ressurreição. Enterrar os mortos é uma obra de misericórdia corporal (cf. *Tb* 1, 16-18) que honra os filhos de Deus, templos do Espírito Santo» (*Catecismo*, 2300). «A Igreja recomenda vivamente que se conserve o piedoso costume de sepultar os corpos dos

defuntos; mas não proíbe a cremação, a não ser que tenha sido preferida por razões contrárias à doutrina cristã» (CDC, cân. 1176).

5. A defesa da paz

«Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus» (Mt 5, 8). Característica do espírito de filiação divina é serem semeadores de paz e alegria[24]. «A paz não é possível na terra sem a salvaguarda dos bens das pessoas, a livre comunicação entre os seres humanos, o respeito pela dignidade das pessoas e dos povos e a prática assídua da fraternidade (...). É “obra da justiça” (Is 32, 17) e efeito da caridade» (Catecismo, 2304).

«Por causa dos males e injustiças que toda a guerra traz consigo, a Igreja exorta instantaneamente a todos para que orem e actuem para que a Bondade divina nos livre da antiga escravidão da guerra (cf. Concílio do Vaticano II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 81, 4)» (Catecismo, 2307).

Existe a «legítima defesa pela força das armas». Mas «a gravidade dum tal decisão submete-a a condições rigorosas de legitimidade moral» (Catecismo, 2309)[25].

«As injustiças, as excessivas desigualdades de ordem económica ou social, a inveja, a desconfiança e o orgulho que grassam entre os homens e as nações, são uma constante ameaça à paz e provocam as guerras. Tudo o que se fizer para superar estas desordens contribui para edificar a paz e evitar a guerra» (Catecismo, 2317).

«Ama a tua pátria: o patriotismo é uma virtude cristã. Mas, se o patriotismo se converte num nacionalismo que leva a encarar outros povos, outras nações, com desinteresse, com desprezo – sem caridade cristã nem justiça –, é um pecado»[26].

PAU AGULLES SIMÓ

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2258-2330.
- S. João Paulo II, *Enc. Evangelium Vitae*, 25-III-95, cap. III.

Leituras recomendadas

- L. Ciccone, *La vita umana*, Ares, Milano 2000. L. Melina, *Corso di Bioetica. Il Vangelo della Vita*, Piemme, Casale Monferrato 1996.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] João XXIII, Enc. *Pacem in Terris*, 11-IV-63, 51.

[2] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25-III-95, 41.

[3] «As obras de misericórdia são as acções caridosas pelas quais vamos em ajuda do nosso próximo, nas suas necessidades corporais e espirituais» (*Catecismo*, 2447).

[4] Também «proíbe fazer seja o que for com a intenção de provocar *indirectamente* a morte duma pessoa. A lei moral proíbe expor alguém, sem razão grave, a um perigo mortal, assim como negar assistência a uma pessoa em perigo» (*Catecismo*, 2269).

[5] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25-III-95, 57.

[6] Cf. *Ibidem*, 55-56.

[7] Cf. *Ibidem*, 52.

[8] *Ibidem*, 62.

[9] *Ibidem*, 62. É tal a gravidade do crime do aborto, que a Igreja sanciona este delito com a pena canónica de excomunhão *latae sententiae* (cf. *Catecismo*, 2272).

[10] Estes «direitos do homem não dependem nem dos indivíduos singularmente, nem dos pais e tampouco representam uma concessão da sociedade e do Estado. Eles pertencem à natureza humana e são inerentes à pessoa por força do acto criador do qual ela se origina (...). No momento em que uma lei positiva priva uma categoria de seres humanos da protecção que a legislação civil deveria conceder-lhes, o Estado nega a igualdade de todos perante a lei. Quando o Estado não põe a sua força ao serviço dos direitos de cada um dos cidadãos, e, particularmente, de quem é mais fraco, são ameaçados os próprios fundamentos de um Estado de direito». (Congregação para a Doutrina da Fé, Instr. *Donum Vitae*, 22-II-87, 3).

[11] João XXIII, Enc. *Pacem in Terris*, 11-IV-63, 51.

[12] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 25-III-95, 73.

[13] *Ibidem*, 65

[14] «As decisões devem ser tomadas pelo paciente, se para isso tiver competência e capacidade; de contrário, por quem para tal tenha direitos legais, respeitando sempre a vontade razoável e os interesses legítimos do paciente» (*Catecismo*, 2278).

[15] «O uso dos analgésicos para aliviar os sofrimentos do moribundo, mesmo correndo-se o risco de abreviar os seus dias, pode ser moralmente conforme com a dignidade humana, se a morte não for querida, nem como fim nem como meio, mas somente prevista e tolerada como inevitável. Os cuidados paliativos constituem uma forma excepcional da caridade desinteressada; a esse título, devem ser encorajados» (*Catecismo*, 2279).

[16] Cf. S. João Paulo II, Discurso aos participantes no Congresso Internacional sobre “o tratamento de sostegno vitale e o estado vegetativo. Progressos científicos e dilemas éticos”, 20-III-2004, n. 4; cf. Também Conselho Pontifício da Pastoral para os Doentes Sanitários, *Carta dos Agentes da Saúde*, n. 120; Congregação para a Doutrina da Fé, *Respostas a algumas perguntas da Conferência Episcopal dos Estados Unidos da América sobre a alimentação e hidratação artificiais*, 1-VIII-2007.

[17] No entanto «não se deve desesperar da salvação eterna das pessoas que se suicidaram. Deus pode, por caminhos que só Ele conhece, oferecer-lhes a ocasião de um arrependimento salutar. A Igreja ora pelas pessoas que atentaram contra a própria vida» (*Catecismo*, 2283).

[18] «O amor para consigo mesmo permanece um princípio fundamental de moralidade. E, portanto, legítimo fazer respeitar o seu próprio direito à vida. Quem defende a sua vida não é réu de homicídio, mesmo que se veja constringido a desferir sobre o agressor um golpe mortal» (*Catecismo*, 2264; cf. S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 55): neste caso, o homicídio do agressor não constitui objecto directo da vontade do que se defende, mas que o objecto moral consiste em remover uma ameaça iminente contra a própria vida.

[19] S. João Paulo II, Enc. *Evangelium Vitae*, 56; cf. *Catecismo*, 2267.

[20] «Tornam-se culpados de escândalo os que estabelecem leis ou estruturas sociais conducentes à degradação dos costumes e à corrupção da vida religiosa, ou a “condições sociais que, voluntária ou involuntariamente, tornam difícil e praticamente impossível uma conduta cristã conforme aos mandamentos” (Pio XII. *Mensagem radiofónica*, 1 de Junho de 1941)» (*Catecismo*, 2286).

[21] Cf. S. João Paulo II, *Discurso*, 22-VI-1991, 3; *Catecismo*, 2301.

[22] *Ibidem*, 4.

[23] PIO XII, Discurso à Associação Italiana de doadores de córnea, 14-V-1956.

[24] Cf. S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 124.

[25] «É necessário, ao mesmo tempo:

- que o prejuízo causado pelo agressor à nação ou comunidade de nações seja duradouro, grave e certo;

- que todos os outros meios de lhe pôr fim se tenham revelado impraticáveis ou ineficazes;

- que estejam reunidas condições sérias de êxito;

- que o emprego das armas não traga consigo males e desordens mais graves do que o mal a eliminar. O poder dos meios modernos de destruição tem um peso gravíssimo na apreciação desta condição.

- Estes são os elementos tradicionalmente apontados na doutrina da chamada “guerra justa”.

- A apreciação destas condições de legitimidade moral pertence ao juízo prudencial daqueles que têm o encargo do bem comum» (*Catecismo*, 2309). Além disso, «é-se moralmente obrigado a resistir às ordens para praticar um genocídio» (*Catecismo*, 2313).

- «A corrida aos armamentos não garante a paz. Longe de eliminar as causas da guerra, corre o risco de as agravar. O dispêndio de fabulosas riquezas na preparação de armas sempre novas impede que se auxiliem as populações indigentes, e trava o desenvolvimento dos povos» (*Catecismo*, 2315). «A corrida aos armamentos é um terrível flagelo para a humanidade e prejudica os pobres dum modo intolerável» (Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 81). As autoridades têm o direito e o dever de regulamentar a produção e o comércio de armas (cf. *Catecismo*, 2316).

[26] S. Josemaria, *Sulco*, 315. Cf. S. Josemaria, *Forja*, 879; *Caminho*, 525.

TEMA 36.

O sexto mandamento do Decálogo

Deus é amor, e o seu amor é fecundo. Deus quis que a pessoa humana participasse desta fecundidade, associando a geração a um acto específico de amor entre o homem e a mulher.



1. Criou-os homem e mulher

A ordem de Deus ao homem e à mulher para «crescer e multiplicar-se», há-de ler-se na perspectiva da criação «à imagem e semelhança» da Trindade (cf. *Gn 1*). Isto faz com que a geração humana, no contexto mais vasto da sexualidade, não seja algo «puramente biológico», mas diga «respeito à pessoa humana como tal, no que ela tem de mais íntimo» (*Catecismo*, 2361); logo, é essencialmente diferente da própria vida animal.

«Deus é amor» (*1 Jo 4, 8*) e o seu amor é fecundo. Nesta fecundidade, quis Deus que a pessoa humana participasse, associando à geração de cada nova pessoa um acto específico de amor entre um homem e uma mulher^[1]. Por isso, «o sexo não é uma realidade vergonhosa; é uma dádiva divina que se orienta limpidamente para a vida, para o amor, para a fecundidade»^[2].

Sendo o homem um indivíduo composto de corpo e alma, o acto amoroso generativo exige a participação de todas as dimensões da pessoa: a corporeidade, os afectos, o espírito^[3].

O pecado original quebrou a harmonia do homem consigo mesmo e com os outros. Esta fractura teve particular repercussão na capacidade da pessoa viver racionalmente a sexualidade. Por um lado, obscurecendo na inteligência onexo inseparável que existe entre as dimensões afectivas e generativas da união conjugal; por outro lado, dificultando o domínio que a vontade exerce sobre os dinamismos afectivos e corporais da sexualidade.

A necessidade de purificação e maturidade que a sexualidade exige nestas condições não significa de modo algum a sua rejeição, ou uma consideração negativa deste dom que o homem e a mulher receberam de Deus. Significa, isso sim, a necessidade de que «o amor – o *eros* – possa amadurecer até à sua verdadeira grandeza»[4]. Nesta tarefa joga um papel fundamental a virtude da castidade.

2. A vocação para a castidade

O Catecismo da Doutrina Católica fala de vocação para a castidade, porque esta virtude é condição e parte essencial da vocação para o amor, para o dom de si, ao qual Deus chama cada pessoa. A castidade torna possível o amor na corporeidade e através dela[5]. De algum modo, pode-se dizer que a castidade é a virtude que possibilita e conduz a pessoa humana na arte de viver bem, na benevolência e na paz interior com os outros homens e mulheres e consigo mesmo; visto que a sexualidade humana atravessa todas as potências, do mais físico e material ao mais espiritual, colorindo as diversas faculdades no masculino e feminino.

A virtude da castidade não é simplesmente um remédio contra a desordem que o pecado origina na esfera sexual, mas uma afirmação gozosa, porque permite amar a Deus e, através d'Ele, os outros homens, com todo o coração, com toda a alma, com toda a mente e com todas as forças (cf. *Mc* 12, 30)[6].

«A virtude da castidade gira na órbita da virtude cardinal da *temperança*» (*Catecismo*, 2341) e «significa a integração conseguida da sexualidade na pessoa, e daí a unidade interior do homem no seu ser corporal e espiritual» (*Catecismo*, 2337).

É muito importante na formação das pessoas, sobretudo dos jovens, falar da castidade, explicando a profunda e estreita relação entre a capacidade de amar, a sexualidade e a procriação. Se não for assim, pode parecer que se trata duma virtude negativa, já que boa parte da luta por viver a castidade caracteriza-se pela tentativa de dominar as paixões, que nalgumas circunstâncias se orientam para bens particulares que não são ordenáveis racionalmente em função do bem da pessoa considerada como um todo[7].

No estado actual, o homem não pode viver a lei moral, e por conseguinte a castidade, sem a ajuda da graça. Isto não significa a impossibilidade da virtude humana ser incapaz de conseguir um certo controlo das paixões nesta área, mas sim a constatação da magnitude da ferida produzida pelo pecado, a qual exige o auxílio divino para a perfeita reintegração da pessoa[8].

3. A educação da castidade

A castidade exige o domínio da concupiscência, que é parte integrante do domínio de si. Este domínio é uma tarefa que dura a vida inteira e supõe esforço reiterado que pode ser especialmente intenso nalgumas épocas. A castidade deve crescer sempre, com a graça de Deus e a luta ascética (cf. *Catecismo*, 2342)[9].

«A caridade é a forma de todas as virtudes. Sob a sua influência, a castidade aparece como uma escola de doação da pessoa. O domínio de si ordena-se para o dom de si» (*Catecismo*, 2346).

A educação da castidade é muito mais do que alguns denominam “educação sexual”, que se ocupa fundamentalmente de proporcionar informação sobre os aspectos fisiológicos da reprodução humana e os métodos contraceptivos. A verdadeira educação da castidade não se limita a informar sobre aspectos biológicos, mas ajuda a reflectir sobre os valores pessoais e morais que entram em jogo em tudo o que se relaciona com o nascimento da vida humana e a maturidade pessoal. Por outro lado, fomenta grandes ideais de amor a Deus e aos outros através do exercício das virtudes da generosidade, do dom de si, do pudor que protege a intimidade, etc., os quais ajudam a pessoa a superar o egoísmo e a tentação de se fechar sobre si mesma.

Neste empenho, os pais têm grande responsabilidade, visto que são os primeiros e principais mestres na formação da castidade dos seus filhos[10].

Meios importantes na luta por viver esta virtude:

- a) a oração: pedir a Deus a virtude da santa pureza[11] e a frequência dos sacramentos são os remédios para a nossa debilidade;
- b) trabalho intenso, evitar o ócio;
- c) moderação na comida e na bebida;
- d) cuidado dos pormenores de pudor e modéstia no vestuário, etc.;

e) rejeitar as leituras de livros, revistas e jornais inconvenientes; e evitar os espectáculos imorais;

f) muita sinceridade na direcção espiritual;

g) esquecer-se de si próprio;

h) ter uma grande devoção a Maria Santíssima, *Mater pulchrae dilectionis* (Mãe do Amor formoso).

A castidade é uma virtude eminentemente pessoal que «implica também um *esforço cultural*» (*Catecismo*, 2344), visto que o «progresso da pessoa humana e o desenvolvimento da própria sociedade estão em mútua dependência»[12]. O respeito pelos direitos da pessoa reclama o respeito pela castidade, particularmente o direito a «receber uma informação e educação que respeitem as dimensões morais e espirituais da vida humana» (*Catecismo*, 2344)[13].

As manifestações concretas como se configura e cresce esta virtude são diferentes dependendo da vocação recebida. «As pessoas casadas são chamadas a viver a castidade conjugal; as outras praticam a castidade na continência» (*Catecismo*, 2349).

4. A castidade no matrimónio

A união sexual «ordena-se para o amor conjugal do homem e da mulher» (*Catecismo*, 2360): quer dizer, quando se «realiza de maneira verdadeiramente humana, somente se é parte integral do amor com o qual homem e mulher se empenham totalmente um para com o outro até à morte»[14].

A grandeza do acto pelo qual o homem e a mulher cooperam livremente com a acção criadora de Deus exige estritas condições morais, justamente devido à importância antropológica que possui: a capacidade de gerar uma nova vida humana chamada à eternidade. É este o motivo pelo qual o homem não deve separar voluntariamente as dimensões unitiva e procriativa do referido acto, como é o caso da contracepção[15].

Os esposos castos saberão descobrir os momentos mais adequados para viver a união corporal, de modo que reflecta sempre, em cada acto, o que o dom de si significa[16].

Diferentemente da dimensão procriadora, que se pode actualizar de modo verdadeiramente humano somente através do acto conjugal, a dimensão afectiva e unitiva própria desse acto pode e deve manifestar-se de muitos outros modos. Isto explica que, se devido a determinadas condições de saúde ou de outro tipo, os esposos não podem realizar a

união conjugal, ou decidem que é preferível abster-se temporariamente (ou definitivamente em situações especialmente graves) do acto próprio do matrimónio, podem e devem continuar a actualizar esse dom de si, que faz crescer o amor verdadeiramente pessoal, do qual a união dos corpos é manifestação.

5. A castidade e o celibato

Deus chama alguns a que vivam a sua vocação de amor de modo particular no celibato apostólico[17]. O modo de viver a vocação cristã no celibato apostólico exige a continência[18]. Esta exclusão do uso da capacidade generativa não significa de nenhum modo a exclusão do amor e da afectividade[19]. Pelo contrário, a doação que se faz livremente a Deus de uma possível vida conjugal, capacita a pessoa para amar e dar-se ao serviço muitos outros homens e mulheres, ajudando-os a encontrar Deus, que é a razão do celibato[20].

Este modo de vida há-de ser considerado e vivido sempre como um dom, pois ninguém se pode arrogar da capacidade de ser fiel ao Senhor neste caminho sem o auxílio da graça.

6. Pecados contra a castidade

A castidade opõe-se à luxúria que «é um desejo desordenado ou um gozo desregrado de prazer venéreo. O prazer sexual é moralmente desordenado quando procurado por si mesmo, isolado das finalidades da procriação e da união» (*Catecismo* 2351).

Dado que a sexualidade ocupa uma dimensão central na vida humana, os pecados contra a castidade são sempre graves devido à sua matéria e, portanto, fazem perder a herança do Reino de Deus (cf. *Ef* 5, 5). No entanto, podem ser leves, quando falta advertência plena ou perfeito consentimento.

O vício da luxúria tem muitas e graves consequências: a cegueira da mente que obscurece o nosso fim e o nosso bem; a debilitação da vontade, que se torna quase incapaz de qualquer esforço, conduzindo à passividade, à apatia no trabalho, nas tarefas, etc., o apego aos bens terrenos que faz esquecer os eternos e, finalmente, pode-se chegar ao ódio a Deus, que aparece ao luxurioso como o maior obstáculo para satisfazer a sua sensualidade.

A masturbação é a «excitação voluntária dos órgãos genitais, para daí retirar um prazer venéreo» (*Catecismo*, 2352). «Tanto o Magistério da Igreja, de acordo com a tradição constante, como o sentido moral dos fiéis, têm afirmado sem nenhuma dúvida que a

masturbação é um acto intrínseca e gravemente desordenado»[21]. Pela sua própria natureza, a masturbação contradiz o sentido cristão da sexualidade que está ao serviço do amor. Ao ser um exercício solitário e egoísta da sexualidade, privado da verdade do amor, deixa insatisfação e conduz ao vazio e ao desgosto.

«A *fornicação* é a união carnal fora do matrimónio entre um homem e uma mulher livres. É gravemente contrária à dignidade das pessoas e da sexualidade humana, naturalmente ordenada para o bem dos esposos, assim como para a geração e educação dos filhos» (*Catecismo*, 2353)[22].

O adultério «designa a infidelidade conjugal. Quando dois parceiros, dos quais pelo menos um é casado, estabelecem entre si uma relação sexual, mesmo efémera, cometem adultério» (*Catecismo* 2380)[23].

Do igual modo, são contrárias à castidade as conversas, os olhares, as manifestações de afecto para com outra pessoa, mesmo entre noivos, realizadas com desejo libidinoso, ou que constituem ocasião próxima de pecado caso se procurem ou não se rejeitem[24].

A *pornografia* – exibição do corpo humano como simples objecto de concupiscência – e a *prostituição* – transformação do próprio corpo em objecto de transacção financeira e de desfrute carnal – são faltas graves de desordem sexual, que, além de atentarem contra a dignidade das pessoas que as praticam, constituem uma chaga social (cf. *Catecismo*, 2355).

«A *violação* designa a entrada na intimidade sexual duma pessoa à força, com violência. É um atentado contra a justiça e a caridade. A violação ofende profundamente o direito de cada um ao respeito, à liberdade e à integridade física e moral. Causa um prejuízo grave, que pode marcar a vítima para toda a vida. É sempre um acto intrinsecamente mau. É mais grave ainda, se cometido por parentes próximos (incesto) ou por educadores contra crianças que lhes estão confiadas» (*Catecismo*, 2356).

«Os actos de homossexualidade são intrinsecamente desordenados» como tem declarado a Tradição da Igreja[25]. Esta nítida valorização moral das acções não devem prejudicar minimamente as pessoas que apresentem tendências homossexuais[26], já que não poucas vezes a sua situação representa uma difícil prova[27]. Estas pessoas são também «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*, 2359).

PABLO REQUENA

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2331-2400.
- Bento XVI, Enc. *Deus Caritas est*, 25-XII-2005, 1-18.
- S. João Paulo II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 22-XI-1981.

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, Homilia «Porque verão a Deus», em *Amigos de Deus*, 175-189; «O matrimónio, vocação cristã», em *Cristo que Passa*, 22-30.
- Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Persona Humana*, 29-XII-1975. Congregação para a Educação Católica, *Orientações educativas sobre o amor humano*, 1-XI-1983.
- Conselho Pontifício para a Família, *Sexualidade Humana: Verdade e Significado*, 8-XII-1995.
- Conselho Pontifício para a Família, *Lexicon de términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas* (2003). (Tem especial interesse para os pais e educadores a entrada «Educación sexual» de Aquilino Polaino-Lorente).

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] Cada um dos dois sexos é, com igual dignidade, embora de modo diferente, imagem do poder e da ternura de Deus. *A união do homem e da mulher* no matrimónio é um modo de imitar na carne a generosidade e a fecundidade do Criador: “O homem deixará o seu pai e a sua mãe para se unir à sua mulher; e os dois serão uma só carne” (*Gn 2, 24*). Desta união procedem todas as gerações humanas (cf. *Gn 4, 1-2.25-26; 5, 1*)» (*Catecismo*, 2335).

[2] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 24.

[3] Se o homem aspira a ser somente espírito e quer rejeitar a carne como uma herança apenas animal, então espírito e corpo perdem a sua dignidade. E se ele, por outro lado, renega o espírito e conseqüentemente considera a matéria, o corpo, como realidade exclusiva, perde igualmente a sua grandeza» (Bento XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, 5).

[4] Certamente «o *eros* quer elevar-nos “em êxtase” para o Divino, conduzir-nos para além de nós próprios, mas por isso mesmo requer um caminho de ascese, renúncias, purificações e saneamentos» (*Ibidem*)

[5] 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, assim, a capacidade e a responsabilidade do amor e da comunhão» (S. João Paulo II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 22-XI-1981, 11).

[6] A castidade é a afirmação gozosa de quem sabe viver o dom de si, livre de toda a escravidão egoísta» (Conselho Pontifício para a Família, *Sexualidade humana: verdade e significado*, 8-XII-1995, 17). «A pureza é consequência do amor com que entregámos ao Senhor a alma e o corpo, as potências e os sentidos. Não é uma negação; é uma alegre afirmação». (S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 5).

[7] «A castidade implica uma *aprendizagem do domínio de si*, que é uma pedagogia da liberdade humana. A alternativa é clara: ou o homem comanda as suas paixões e alcança a paz, ou se deixa dominar por elas e torna-se infeliz (cf. *Sir* 1, 22.). “A dignidade do homem exige que ele proceda segundo uma opção consciente e livre, isto é, movido e determinado por uma convicção pessoal e não sob a pressão de um cego impulso interior ou da mera coacção externa. O homem atinge esta dignidade quando, libertando-se de toda a escravidão das paixões, prossegue o seu fim na livre escolha do bem e se procura de modo eficaz e com diligente iniciativa os meios adequados” (*Gaudium et Spes*, 17)» (*Catecismo*, 2339).

[8] «A castidade é uma virtude moral. Mas é também um dom de Deus, uma *graça*, um fruto do trabalho espiritual (cf. *Gl* 5, 22). O Espírito Santo concede a graça de imitar a pureza de Cristo (cf. *1 Jo* 3, 3) àquele que regenerou pela água do Baptismo» (*Catecismo*, 2345).

[9] A maturidade da pessoa humana inclui o domínio de si, que supõe o pudor, a temperança, o respeito e abertura aos outros (cf. Congregação para a Educação Católica, *Orientações educativas sobre o amor humano*, 1-XI-1983, 35).

[10] Este aspecto da educação tem hoje maior importância do que no passado, já que são muitos os modelos negativos que a sociedade actual apresenta (cf. Conselho Pontifício para a Família, *Sexualidade humana: verdade e significado*, 8-XII-1995, 47). «Diante de uma cultura que «banaliza» em grande parte a sexualidade humana, porque

a interpreta e a vive de maneira limitada e empobrecida coligando-a unicamente ao corpo e ao prazer egoístico, o serviço educativo dos pais deve dirigir-se com firmeza para uma cultura sexual que seja verdadeira e plenamente pessoal» (S. João Paulo II, Ex. Ap. *Familiaris Consortio*, 37).

[11] «Deus concede a santa pureza aos que Lha pedem com humildade» (S. Josemaria, *Caminho*, 118).

[12] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 25.

[13] Em diversas ocasiões, o Papa S. João Paulo II referiu-se à necessidade de promover uma autêntica «*ecologia humana*» no sentido de conseguir *um ambiente moral* *são* que facilite o desenvolvimento da pessoa (cf. por exemplo, Enc. *Centesimus Annus*, 1-V-1991, 38). Parece evidente que parte do «esforço cultural» a que se fez referência consiste em mostrar que existe o dever de respeitar normas morais nos meios de comunicação social, especialmente na televisão, como exigência da dignidade das pessoas. «Nestes momentos de violência, de sexualidade brutal, selvagem, temos de ser rebeldes. Tu e eu somos rebeldes: não nos dá na real gana deixar-nos levar pela corrente, e ser uns animais. Queremos portar-nos como filhos de Deus, como homens ou mulheres que se dão com o seu Pai, que está nos Céus e quer estar muito perto – dentro! – de cada um de nós» (S. Josemaria, *Forja*, 15).

[14] S. João Paulo II, *Familiaris Consortio*, 11.

[15] Na fecundação artificial também se produz a ruptura entre estas dimensões próprias da sexualidade humana, como ensina claramente a Instrução *Donum Vitae* (1987).

[16] Como ensina o Catecismo, o prazer que deriva da união conjugal é algo bom e querido por Deus (cf. *Catecismo*, 2362).

[17] Embora a santidade se meça pelo amor de Deus e não pelo estado de vida – celibatário ou casado –, a Igreja ensina que o celibato pelo Reino dos Céus é um dom superior ao matrimónio (cf. *Concilio de Trento: DS 1810; 1 Co 7, 38*).

[18] Não se trata aqui do celibato sacerdotal, nem da virgindade ou celibato consagrado. De qualquer modo, do ponto de vista moral em todas estas situações requer-se a continência total.

[19] Não faria nenhum sentido defender que o celibato seja «antinatural». O facto de que o homem e a mulher se possam *complementar*, não significa que se *completem*, porque ambos são completos como pessoas humanas.

[20] Bento XVI, falando do celibato sacerdotal, embora se pudesse referir a todo o celibato pelo Reino dos Céus, explica que não se pode compreender em termos meramente funcionais, pois na realidade «constitui uma especial conformação ao estilo de vida do próprio Cristo» Bento XVI, Ex. Ap. *Sacramentum Caritatis*, 24).

[21] Congregação para a Doutrina da Fé, Decl. *Persona Humana*, 29-XII-1975, 9.

[22] A *união livre* ou coabitação sem intenção de casamento, a *união à experiência* quando existe intenção de se casar e as *relações pré-matrimoniais* ofendem a dignidade da sexualidade humana e do matrimónio. «São contrárias à lei moral: o acto sexual deve ter lugar exclusivamente no matrimónio; fora dele constitui sempre um pecado grave e exclui da comunhão sacramental» (*Catecismo*, 2390). A pessoa não se pode “emprestar”, mas apenas doar-se livremente de uma vez para sempre.

[23] Cristo condena mesmo o desejo do adultério (cf. *Mt* 5, 27-28). No Novo Testamento proíbe-se absolutamente o adultério (cf. *Mt* 5, 32; 19, 6; *Mc* 10, 11; *1 Cor* 6, 9-10). O Catecismo, falando das ofensas contra o matrimónio, enumera também o divórcio, a poligamia e a contracepção.

[24] «Os *noivos* são chamados a viver a castidade na continência. Eles farão, neste tempo de prova, a descoberta do respeito mútuo, a aprendizagem da fidelidade e da esperança de se receberem um ao outro de Deus. Reservarão para o tempo do matrimónio as manifestações de ternura específicas do amor conjugal. Ajudar-se-ão mutuamente a crescer na castidade» (*Catecismo*, 2350).

[25] Congregação para a Doutrina da Fé, *Persona Humana*, 8. «São contrários à lei natural, fecham o acto sexual ao dom da vida, não procedem duma verdadeira complementaridade afectiva sexual, não podem, em caso algum, ser aprovados» (*Catecismo*, 2357).

[26] A homossexualidade refere-se às condições apresentadas por aqueles homens e mulheres que sentem atracção exclusiva ou predominante para com as pessoas do mesmo sexo. As possíveis situações que se possam apresentar são muito diferentes, logo é necessária extrema prudência no momento de tratar destes casos.

[27] «Um número considerável de homens e de mulheres apresenta tendências homossexuais profundamente radicadas. Esta propensão, objectivamente 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

forem cristãs, a unir ao sacrifício da cruz do Senhor as dificuldades que podem encontrar devido à sua condição» (*Catecismo* 2358).

TEMA 37.

O sétimo mandamento do Decálogo

O sétimo mandamento proíbe apropriar-se ou reter injustamente o que é do próximo e prejudicá-lo nos seus bens.

«O sétimo mandamento proíbe tomar ou reter injustamente o bem do próximo e prejudicá-lo nos seus bens. Prescreve a justiça e a caridade na gestão dos bens terrenos e no usufruto do trabalho dos homens. Exige, em vista do bem comum, o respeito pelo destino universal dos bens e pelo direito à propriedade privada. A vida cristã esforça-se por ordenar para Deus e para a caridade fraterna os bens deste mundo» (*Catecismo*, 2401).



1. O destino universal e propriedade privada dos bens

«No princípio, Deus confiou a terra e os seus recursos à gestão comum da humanidade, para que dela cuidasse, a dominasse pelo seu trabalho e gozasse dos seus frutos (cf. *Gn* 1, 26-29). Os bens da criação são destinados a todo o género humano» (*Catecismo*, 2402).

«No entanto, a terra foi repartida entre os homens para garantir a segurança da sua vida, exposta à penúria e ameaçada pela violência. A apropriação dos bens é legítima, para garantir a liberdade e a dignidade das pessoas, e para ajudar cada qual a acorrer às suas necessidades fundamentais e às necessidades daqueles que tem a seu cargo (*Ibidem*).

«O direito à propriedade privada, adquirida ou recebida de maneira justa, não anula a doação original da terra à humanidade no seu conjunto. O destino universal dos bens continua a ser primordial^[1], embora a promoção do bem comum exija o respeito pela propriedade privada, do direito a ela e do respectivo exercício» (*Catecismo*, 2403). O

respeito pelo direito à propriedade privada é importante para o desenvolvimento ordenado da vida social.

O socialismo marxista e, em particular, o comunismo ao pretenderem, entre outras coisas, a subordinação absoluta do indivíduo à sociedade, nega o direito da pessoa à propriedade privada dos bens de produção (os que servem para produzir outros bens, como a terra, certas indústrias, etc.), afirmando que só o Estado pode possuir esses bens, como condição para instaurar uma *sociedade sem classes*[2].

«A Igreja rejeitou as ideologias totalitárias e ateias associadas, nos tempos modernos, ao “comunismo” ou ao “socialismo”. Por outro lado, recusou, na prática do “capitalismo”, o individualismo e o primado absoluto da lei do mercado sobre o trabalho humano» (*Catecismo*, 2425)[3].

2. O uso dos bens: temperança, justiça e solidariedade

«Em matéria económica, o respeito pela dignidade humana exige a prática da virtude da *temperança*, para moderar o apego aos bens deste mundo; da virtude da *justiça*, para acautelar os direitos do próximo e dar-lhe o que lhe é devido; e da *solidariedade*» (*Catecismo*, 2407).

Parte da temperança é a virtude da pobreza, que não consiste em *não ter*, mas em estar desprendido dos bens materiais, em contentar-se com o que basta para viver sóbria e temperadamente[4], e em administrar os bens para servir os outros. Nosso Senhor deu-nos exemplo de pobreza e desprendimento desde o seu nascimento até à sua morte (cf. *2 Cor* 8, 9). Alertou mesmo para o mal que pode causar o apego às riquezas: «Em verdade vos digo que dificilmente um rico entrará no Reino do Céu» (*Mt* 19, 23).

A *justiça*, como virtude moral, consiste no hábito de dar com vontade constante e firme a cada um o que lhe é devido. A justiça entre pessoas singulares chama-se *comutativa* (por exemplo, o acto de pagar uma dívida); a justiça *distributiva* «regula o que a comunidade deve aos cidadãos, proporcionalmente às suas contribuições e às suas necessidades» (*Catecismo*, 2411)[5]; e a justiça *legal* é a do cidadão para com a comunidade (por exemplo, pagar os impostos justos).

A virtude da *solidariedade* é «a *determinação firme e perseverante* de se empenhar pelo *bem comum*; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque *todos* nós somos verdadeiramente responsáveis por todos»[6]. «A solidariedade é uma virtude

eminentemente cristã. Pratica a partilha dos bens espirituais, ainda mais que a dos materiais» (*Catecismo*, 1948).

3. O respeito dos bens alheios

O sétimo mandamento proíbe apropriar-se ou reter injustamente bens alheios ou causar algum dano injusto ao próximo nos seus bens materiais. Comete-se *furto* ou *roubo*, quando se apropria ocultamente dos bens do próximo. A *rapina* é apoderar-se violentamente das coisas alheias. A *fraude* é o furto que se realiza enganando o próximo com mentiras, documentos falsos, etc., ou retendo o justo salário. A *usura* consiste em reclamar rendimentos acima do que é lícito, atendendo ao valor emprestado (geralmente, aproveitando-se de uma situação de penúria económica do próximo).

«São também processos moralmente ilícitos: a *especulação* pela qual se manobra no sentido de fazer variar artificialmente a avaliação dos bens, com vista a daí tirar vantagem em detrimento de outrem; a corrupção, pela qual se desvia o juízo daqueles que devem tomar decisões segundo o direito; a *apropriação* e o *uso privado* de bens sociais duma empresa; os *trabalhos mal executados*, a *fraude fiscal*, a *falsificação de cheques e facturas*, as *despesas excessivas*, o *desperdício*. Causar voluntariamente um prejuízo em propriedades privadas ou públicas é contra a lei moral e exige reparação» (*Catecismo*, 2409).

«Os contratos estão sujeitos à *justiça comutativa*, que regula as permutas entre as pessoas e entre as instituições no exacto respeito pelos seus direitos. A justiça comutativa obriga estritamente; exige a salvaguarda dos direitos de propriedade, o pagamento das dívidas e a prestação das obrigações livremente contraídas» (*Catecismo*, 2411). «Os *contratos* [devem ser] rigorosamente observados, desde que o compromisso assumido seja moralmente justo» (*Catecismo*, 2410).

Quem cometeu uma injustiça tem a *obrigação de reparar* o dano causado na medida em que seja possível. A *restituição do roubado* – ou pelo menos o desejo e propósito de o restituir – é necessário para a absolvição sacramental. O dever de restituir obriga com urgência, a demora culpável agrava o dano ao credor e a culpa ao devedor. Desculpa do dever de restituição a impossibilidade física ou moral, enquanto dure. A obrigação pode extinguir-se, por exemplo, se a dívida for perdoada pelo credor^[7].

4. A doutrina social da Igreja

A Igreja ao cumprir «a sua missão de anunciar o Evangelho, atesta ao homem, em nome de Cristo, a sua dignidade própria e a sua vocação para a comunhão das pessoas, e ensina-lhe as exigências da justiça e da paz, conformes à sabedoria divina» (*Catecismo*, 2419). O conjunto destes ensinamentos são princípios que devem regular a vida social e chama-se *Doutrina Social* e forma parte da doutrina moral católica[8].

Alguns ensinamentos fundamentais da Doutrina Social da Igreja são os seguintes:

- 1) a dignidade transcendente da pessoa humana e a inviolabilidade dos seus direitos;
- 2) o reconhecimento da família como célula básica da sociedade fundada no matrimónio verdadeiro e indissolúvel, bem como a necessidade de a proteger e fomentar, por meio de leis sobre a família, a educação e a moral pública;
- 3) os ensinamentos acerca do bem comum e da função do Estado.

A missão da hierarquia da Igreja é de ordem diferente da missão da autoridade política. O fim da Igreja é sobrenatural e a sua missão é conduzir os homens à salvação. Por isso, quando o Magistério se refere a aspectos temporais do bem comum, fá-lo enquanto se devem ordenar ao Bem supremo, nosso fim último. A Igreja expressa um juízo moral, em matéria económica e social, quando o exigirem «os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas»[9].

É importante sublinhar que «não compete aos pastores da Igreja intervir directamente na construção política e na organização da vida social. Este papel faz parte da vocação dos *fiéis leigos*, agindo por sua própria iniciativa juntamente com os seus concidadãos» (*Catecismo*, 2442)[10].

5. Actividade económica e justiça social

«O *trabalho humano* procede imediatamente das pessoas criadas à imagem de Deus e chamadas a prolongar, umas com as outras, a obra da criação, dominando a terra (cf. *Gn* 1, 28; Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 34; S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 31). Portanto, o trabalho é um dever: «Se algum de vós não quer trabalhar, também não coma» (*2 Ts* 3, 10). O trabalho honra os dons do Criador e os talentos recebidos. Também pode ser redentor» (*Catecismo*, 2427). Realizado o trabalho em união com Cristo, o homem torna-se colaborador do Filho de Deus na sua obra redentora. O trabalho é meio

de santificação das pessoas e das realidades terrenas, informando-as com o Espírito de Cristo (cfr. *Ibidem*)[\[11\]](#).

No exercício do seu trabalho «cada um tem o *direito de iniciativa económica* e usará legitimamente os seus talentos, a fim de contribuir para uma abundância proveitosa a todos e recolher os justos frutos dos seus esforços. Mas terá o cuidado de se conformar com as regulamentações impostas pelas legítimas autoridades em vista do bem comum (Cf. S. João Paulo II, Enc. *Centessimus Annus*, 1-V-1991, 32; 34)» (*Catecismo*, 2429)[\[12\]](#).

A *responsabilidade de Estado*: «A actividade económica, particularmente a da economia de mercado, não pode desenrolar-se num vazio institucional, jurídico e político. Pressupõe asseguradas as garantias das liberdades individuais e da propriedade, sem falar numa moeda estável e de serviços públicos eficientes. Mas o dever essencial do Estado é assegurar estas garantias, de modo que, quem trabalha, possa usufruir do fruto do seu trabalho e, portanto, se sinta estimulado a realizá-lo com eficiência e honestidade»[\[13\]](#).

Os *empresários* «estão obrigados a ter em consideração o bem das pessoas, e não somente o aumento dos *lucros*. Estes são necessários, pois permitem realizar investimentos que assegurem o futuro das empresas e garantam o emprego» (*Catecismo*, 2432). «Os *responsáveis de empresas* têm, perante a sociedade, a responsabilidade económica e ecológica das suas operações»[\[14\]](#).

«O *acesso ao trabalho* e ao exercício da profissão deve ser aberto a todos sem discriminação injusta: homens e mulheres, sãos e deficientes, naturais e imigrados (cf. S. João Paulo II, Enc. *Laborem Exercens*, 14-IX-1981, 19; 22-23). Por sua vez, a sociedade deve, nas diversas circunstâncias, ajudar os cidadãos a conseguir um trabalho e um emprego (cf. S. João Paulo II, Enc. *Centessimus Annus*, 48)» (*Catecismo*, 2433). «O *salário justo* é o fruto legítimo do trabalho. Recusá-lo ou retê-lo, pode constituir grave injustiça» (*Catecismo*, 2434)[\[15\]](#).

A *justiça social*. Esta expressão começou-se a utilizar no século XX, para referir a dimensão universal que os problemas da justiça adquiriram. «A sociedade garante a justiça social, quando realiza as condições que permitem às associações e aos indivíduos obterem o que lhes é devido, segundo a sua natureza e vocação. A justiça social está ligada ao bem comum e ao exercício da autoridade» (*Catecismo*, 1928).

Justiça e solidariedade entre as nações. «As *nações ricas* têm uma grave responsabilidade moral em relação àquelas que não podem, por si mesmas, assegurar os meios do seu desenvolvimento ou disso foram impedidas por trágicos acontecimentos

históricos. É um dever de solidariedade e caridade; é também uma obrigação de justiça, se o bem-estar das nações ricas provier de recursos que não foram equitativamente pagos» (*Catecismo*, 2439).

«A *ajuda directa* constitui uma resposta apropriada a necessidades imediatas, extraordinárias, causadas, por exemplo, por catástrofes naturais, epidemias, etc. Mas não basta para reparar os graves prejuízos resultantes de situações de indigência nem para prover, de modo durável, às necessidades» (*Catecismo*, 2440).

É também necessário *reformular as instituições* económicas e financeiras internacionais para que promovam e potenciem relações equitativas com os países menos desenvolvidos (cf. *ibidem*; S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 16).

6. Justiça e caridade

A caridade – “*forma virtutum*”, *forma de todas as virtudes* –, que está num nível superior à justiça, não se manifesta só ou principalmente em *dar mais* do que se deve em estrito direito. Consiste sobretudo em dar-se a si mesmo – pois isto é amor –, deve acompanhar sempre a justiça, vivificando-a por dentro. Esta união entre justiça e caridade manifesta-se, por exemplo, em dar o que se deve com alegria, em preocupar-se não só com os direitos da outra pessoa, mas também com as suas necessidades e, em geral, praticar a justiça com suavidade e compreensão [16].

A justiça deve ser *envolvida* pela caridade. Não se podem resolver os problemas da convivência humana apenas com um sistema de justiça anónimo a *gerir adequadamente* as estruturas sociais. «Ao resolver os assuntos, procura nunca exagerar a justiça até ao ponto de te esqueceres da caridade» (S. Josemaria, *Sulco*, 973).

A justiça e a caridade deverão estar sempre presentes na atenção às pessoas necessitadas (pobres, doentes, etc.). Nunca será possível alcançar uma situação social em que seja supérflua a atenção pessoal ante as necessidades materiais e espirituais do próximo. Sempre será necessário o exercício das obras de misericórdia corporais e espirituais (cf. *Catecismo*, 2447).

«O amor – *caritas* – será sempre necessário, mesmo na sociedade mais justa. Não há qualquer ordenamento estatal justo que possa tornar supérfluo o serviço do amor. Quem quer desfazer-se do amor, prepara-se para se desfazer do homem enquanto homem. Sempre haverá sofrimento que necessita de consolação e ajuda. Haverá sempre solidão. Existirão

sempre também situações de necessidade material, para as quais é indispensável uma ajuda na linha de um amor concreto ao próximo. Um Estado, que queira prover a tudo e tudo açambarque, torna-se no fim de contas uma instância burocrática, que não pode assegurar o essencial de que o homem sofredor – todo o homem – tem necessidade: a amorosa dedicação pessoal»^[17].

A miséria humana atrai a compaixão de Cristo salvador, que a quis carregar sobre Si e identificar-se com os «meus irmãos mais pequeninos» (Mt 25, 40). Por isso mesmo, os que sofrem a miséria são objecto de amor de *preferência* por parte da Igreja. Que, desde sempre nunca cessou de trabalhar para os aliviar e defender (cf. *Catecismo*, 2448).

PAU AGULLES

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2401-2463.

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, homilia «Viver face a Deus e face aos homens», em *Amigos de Deus*, 154-174.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

^[1] Este facto adquire especial relevância moral nos casos em que, face a grave perigo, se deve recorrer aos bens alheios de primeira necessidade.

^[2] No século XX, viram-se as consequências nefastas de tal concepção, inclusive no campo económico e social.

^[3] S. João Paulo II, Enc. *Centesimus Annus*, 1-V-1991, 10; 13; 44.

^[4] Cf. S. Josemaria, *Caminho*, 631.

^[5] A justiça distributiva impulsiona os que governam a sociedade a distribuir o bem comum, a atribuir uma honra ou tarefa a quem o merece, sem ceder a favoritismos.

^[6] S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*, 30-XII-1987, 38

[7] «Aqueles que, de maneira directa ou indirecta, se apoderaram de um bem alheio, estão obrigados a restituí-lo, ou a dar o equivalente em natureza ou espécie, se a coisa desapareceu, assim como os frutos e vantagens que o seu dono teria legitimamente auferido. Estão igualmente obrigados a restituir, na proporção da sua responsabilidade e do seu proveito, todos aqueles que de qualquer modo participaram no roubo ou dele se aproveitaram com conhecimento de causa; por exemplo, aqueles que o ordenaram, o ajudaram ou o ocultaram» (*Catecismo*, 2412).

No caso de não se conseguir encontrar o proprietário de um bem, o *possuidor de boa fé* pode mantê-lo em seu poder; *possuidor de má fé* – por exemplo, porque roubou – deve-o destinar aos pobres ou obras de beneficência.

[8] Cf. S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo rei Socialis*, 41.

[9] Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 76; cf. *Catecismo*, 2420.

[10] A acção social pode implicar uma pluralidade de caminhos concretos; mas deverá ter sempre em vista o bem comum e conformar-se a mensagem evangélica e o ensinamento da Igreja. Compete aos fiéis leigos “animar as realidades temporais com o seu compromisso cristão, comportando-se nelas como artífices da paz e da justiça (S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 47)» (*Catecismo*, 2442). Cf. também S. João Paulo II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42.

[11] «As tarefas profissionais - também o trabalho do lar é uma profissão de primeira ordem - são testemunho da dignidade da criatura humana; ocasião de desenvolvimento da própria personalidade; vínculo de união com os outros; fonte de recursos; meio de contribuir para a melhoria da sociedade em que vivemos, e de fomentar o progresso da humanidade inteira...

Para um cristão estas perspectivas alongam-se e ampliam-se ainda mais, porque o trabalho - assumido por Cristo como realidade redimida e redentora - se converte em meio e em caminho de santidade, em tarefa concreta santificável e santificadora» (S. Josemaria, *Forja*, 702. Cf. S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 53).

[12] «Observa todos os teus deveres cívicos, sem te quereres subtrair ao cumprimento de nenhuma obrigação; e exerce todos os teus direitos, em bem da colectividade, sem exceptuares imprudentemente nenhum. Também aí deves dar testemunho cristão» (S. Josemaria, *Forja*, 697).

[13] S. João Paulo II, Enc. *Centessimus Annus*, 48. Cf. *Catecismo*, 2431.

«O Estado tem o dever de zelar e orientar a aplicação dos direitos humanos no sector económico. Todavia, neste domínio, a primeira responsabilidade não cabe ao Estado, mas sim às instituições e diferentes grupos e associações que compõem a sociedade» (*Ibidem*).

[14] *Ibidem*, 37

[15] «Tendo em conta as funções e a produtividade de cada um, bem como a situação da empresa e o bem comum, o trabalho deve ser remunerado de maneira a assegurar ao homem e aos seus os recursos necessários para uma vida digna no plano material, social, cultural e espiritual» Concílio Vaticano II, Const. *Gaudium et Spes*, 67, 2)» (*Catecismo*, 2434).

[16] «Para se passar da estrita justiça à abundância da caridade há todo um trajecto a percorrer e não são muitos os que perseveram até ao fim: alguns conformam-se com chegar apenas aos umbrais: prescindem da justiça e limitam-se a um pouco de beneficência, a que chamam caridade, sem cuidarem de que o que fazem representa uma pequena parte do que estão obrigados a fazer. E mostram-se tão satisfeitos consigo mesmos como o fariseu que julgava ter enchido a medida da lei só por jejuar dois dias por semana e pagar o dízimo de tudo o que possuía» (cf. *Lc* 18, 12)» (S. Josemaria, *Amigos de Deus*, 172). Cf. *Ibidem*, 83; S. Josemaria, *Forja*, 502.

[17] Bento XVI, Enc. *Deus Caritas Est*, 25-XII-2005, 28.

TEMA 38.

O oitavo mandamento do Decálogo

Com a graça de Cristo, o cristão pode fazer que a sua vida seja dirigida pela verdade.

«O oitavo mandamento proíbe falsificar a verdade nas relações com outrem. Esta prescrição moral decorre da vocação do povo santo para ser testemunha do seu Deus, que é e que quer a verdade. As ofensas à verdade exprimem, por palavras ou por actos, a recusa em empenhar-se na rectidão moral» (*Catecismo*, 2464).



1. Viver a verdade

«Em virtude da sua dignidade, todos os homens, porque pessoas,[...] são impelidos pela sua própria natureza e obrigados por exigência moral a procurar a verdade, em primeiro lugar aquela que diz respeito à religião. São obrigados também a aderir à verdade desde que a conheçam e a regular toda a sua vida segundo as exigências da verdade» [\[1\]](#).

A inclinação do homem por conhecer a verdade e manifestá-la por palavras e obras tem-se retorcido por causa do pecado, que feriu a natureza com a ignorância do intelecto e a malícia da vontade. Como consequência do pecado, diminuiu o amor à verdade e os homens enganam-se uns aos outros, muitas vezes por egoísmo e pelo próprio interesse. Com a graça de Cristo, o cristão pode fazer que a sua vida seja orientada pela verdade.

A virtude que inclina a dizer sempre a verdade chama-se *veracidade*, *sinceridade* ou *franqueza* (cf. *Catecismo*, 2468). Três aspectos fundamentais desta virtude:

- *sinceridade consigo mesmo*: é reconhecer a verdade sobre a sua conduta externa e interna: intenções, pensamentos, afectos, etc.; sem medo de *esgotar a verdade*, sem fechar os olhos à realidade[2];

- *sinceridade com os outros*: a convivência humana seria impossível se os homens não tivessem reciprocamente confiança, quer dizer, se não dissessem a verdade uns aos outros ou não se comportassem adequadamente, por exemplo, respeitando os contratos ou, em geral, os acordos, a palavra dada (cf. *Catecismo*, 2469);

- *sinceridade com Deus*: Deus vê tudo, mas como somos seus filhos quer que Lho manifestemos. «Um filho de Deus trata o Senhor como Pai. Não servilmente, nem com uma reverência formal, de mera cortesia, mas cheio de sinceridade e de confiança. Deus não se escandaliza com os homens. Deus não Se cansa das nossas infidelidades. O nosso Pai do Céu perdoa qualquer ofensa quando o filho volta de novo até Ele, quando se arrepende e pede perdão. Nosso Senhor é tão verdadeiramente pai, que prevê os nossos desejos de sermos perdoados e se adianta com a sua graça, abrindo-nos amorosamente os braços»[3].

A sinceridade no sacramento da Confissão e na direcção espiritual são meios de extraordinária eficácia para crescer na vida interior: na simplicidade, na humildade e nas outras virtudes[4]. A sinceridade é essencial para perseverar na união com Cristo, porque Ele é a verdade (cf. *Jo* 14, 6)[5].

2. Verdade e caridade

A Sagrada Escritura ensina que é preciso dizer a verdade com caridade (*Ef* 4, 15). A sinceridade, tal como as outras virtudes, deve-se viver por amor e com amor (a Deus e aos homens): com delicadeza e compreensão.

A *correção fraterna*: é a prática evangélica (cf. *Mt* 18, 15) que consiste em fazer notar a outro uma falta cometida ou um defeito para que se corrija. É uma grande manifestação de amor à verdade e de caridade. Em certas ocasiões pode ser um dever grave.

A *simplicidade na relação com os outros*. Há simplicidade quando a intenção se manifesta com naturalidade na conduta. A simplicidade surge do amor à verdade e do desejo de que esta se reflecta fielmente nos próprios actos com naturalidade, sem afectação: isto é o que também se conhece por *sinceridade de vida*. Como as outras virtudes morais, a simplicidade e a sinceridade hão-de ser dirigidas pela prudência para que sejam verdadeiras virtudes.

Sinceridade e humildade. A sinceridade é caminho para crescer em humildade («caminhar na verdade» dizia Santa Teresa de Jesus). A soberba, que tão facilmente vê as faltas alheias – exagerando-as ou mesmo inventando-as –, não se dá conta das próprias faltas. O amor desordenado da excelência pessoal procura sempre impedir que nos vejamos tal como somos, com todas as nossas misérias.

3. Dar testemunho da verdade

«O testemunho é um acto de justiça que estabelece ou que dá a conhecer a verdade» (*Catecismo*, 2472). Os cristãos têm o dever de dar testemunho da Verdade que é Cristo. Portanto, devem ser testemunhas do Evangelho, com clareza e coerência, sem esconder a fé. O contrário – a simulação – seria envergonhar-se de Cristo, que disse: «aquele que me negar diante dos homens, também o hei-de negar diante do meu Pai que está no Céu» (*Mt* 10, 33).

«O *martírio* é o supremo testemunho dado em favor da verdade da fé; designa um testemunho que vai até à morte. O mártir dá testemunho de Cristo, morto e ressuscitado, ao qual está unido pela caridade» (*Catecismo*, 2473). Perante a alternativa entre negar a fé (com palavras ou obras) ou perder a vida terrena, o cristão deve estar disposto a dar a vida: «Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, se perder a sua vida?» (*Mc* 8, 36). Cristo foi condenado à morte por dar testemunho da verdade (cf. *Mt* 26, 63-66). Multidões de cristãos têm sido mártires por se manterem fiéis a Cristo, e o «sangue[desses] mártires transformou-se em semente de novos cristãos»^[6].

«Se o martírio representa o ápice do testemunho a favor da verdade moral, ao qual relativamente poucos podem ser chamados, há, contudo, um testemunho coerente que todos os cristãos devem estar prontos a dar cada dia, mesmo à custa de sofrimentos e de graves sacrifícios. De facto, diante das múltiplas dificuldades que, mesmo nas circunstâncias mais comuns, pode exigir a fidelidade à ordem moral, o cristão é chamado, com a graça de Deus implorada na oração, a um compromisso por vezes heróico, amparado pela virtude da fortaleza, mediante a qual - como ensina S. Gregório Magno - ele até consegue “amar as dificuldades deste mundo, em vista do prémio eterno” (*Moralia in Job*, 7, 21, 24)»^[7].

4. As ofensas à verdade

”A *mentira* consiste em dizer o que é falso com a intenção de enganar” (Santo Agostinho, *De Mendacio*, 4, 5). O Senhor denuncia na mentira uma obra diabólica: “Vós tendes por pai o diabo,[...] nele não há verdade; quando fala mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai da mentira” (*Jo* 8, 44)» (*Catecismo*, 2482).

«A *gravidade da mentira* mede-se pela natureza da verdade que ela deforma, atendendo às circunstâncias, às intenções de quem a comete e aos danos causados àqueles que são suas vítimas» (*Catecismo*, 2484). Pode ser matéria de pecado mortal: «torna-se mortal quando lesa gravemente as virtudes da justiça e da caridade» (*Ibidem*). Falar com ligeireza ou *loquacidade* (cf. *Mt* 12, 36), pode conduzir facilmente à mentira (apreciações inexactas ou injustas, exageros, às vezes calúnias).

«*Falso testemunho e perjúrio*. Uma afirmação contrária à verdade feita publicamente reveste-se de gravidade particular: perante um tribunal, é um falso testemunho; quando mantida sob juramento, é um perjúrio» (*Catecismo*, 2476). Há obrigação de reparar o dano.

«O *respeito pela reputação* das pessoas proíbe toda e qualquer atitude ou palavra susceptíveis de lhes causar um dano injusto» (*Catecismo*, 2477). O direito à honra e à boa fama – tanto próprio como alheio – é um bem mais precioso do que as riquezas e de grande importância para a vida pessoal, familiar e social.

Pecados contra a boa fama do próximo são os seguintes:

- O *juízo temerário*: acontece quando se admite como verdadeiro, sem prova suficiente, um defeito moral do próximo (por exemplo, julgar que alguém tenha actuado com má intenção, sem que assim tenha sido). «Não julgueis e não sereis julgados, não condeneis e não sereis condenados» (*Lc* 6, 37) (cf. *Catecismo*, 2477).

- A *difamação*: é qualquer atentado injusto contra a fama do próximo. Pode ser de dois tipos: a *detracção* ou *maledicência* (“dizer mal”), que consiste em revelar pecados ou defeitos realmente existentes do próximo, sem uma razão proporcionalmente grave (chama-se *murmuração* quando se realiza nas costas do acusado); e a *calúnia*, que consiste em atribuir ao próximo pecados ou defeitos falsos. A calúnia encerra uma dupla malícia: contra a veracidade e contra a justiça (tanto mais grave, quanto maior seja a calúnia e quanto mais se difunda).

Actualmente, estas ofensas à verdade ou à boa fama são muito frequentes nos meios de comunicação social. Por este motivo, é necessário exercitar um sã espírito crítico ao receber as notícias e comentários dos jornais, revistas, televisão, etc. Uma atitude ingénua ou crédula leva à formação de juízos falsos[8].

Sempre que se difame alguém (quer seja com a detracção ou com a calunia), existe a obrigação de utilizar todos os meios possíveis para devolver ao próximo a boa fama que injustamente o lesou.

É preciso evitar a cooperação nestes pecados. Cooperar na difamação, embora em grau diferente, aquele que ouve com gosto o difamador e se delicia com o que ele diz; o superior que não impede a murmuração sobre o súbdito; e qualquer um que – embora desagradando-lhe o pecado de detracção –, por temor, negligência ou vergonha, não corrige ou rejeita o difamador ou caluniador, e o que propaga com ligeireza insinuações de outras pessoas contra a fama de um terceiro[9].

Atenta também contra a verdade «toda a palavra ou atitude que, por *lisonja, adulação ou complacência*, estimula e confirma outrem na malícia dos seus actos e na perversidade da sua conduta. A adulação é uma falta grave, se se tornar cúmplice de vícios ou de pecados graves. Nem o desejo de prestar um serviço nem a amizade justificam a duplicidade de linguagem. A adulação é um pecado venial quando apenas se deseja ser agradável, evitar um mal, valer a uma necessidade ou obter vantagens legítimas» (*Catecismo*, 2480).

5. O respeito da intimidade

«O bem e a segurança de outrem, o respeito pela vida privada e pelo bem comum, são razões suficientes para calar o que não deve ser conhecido ou para usar uma linguagem discreta. Muitas vezes, o dever de evitar o escândalo impõe uma estrita discrição. Ninguém é obrigado a revelar a verdade a quem não tem o direito de a conhecer» (*Catecismo*, 2489). O *direito à comunicação da verdade* não é absoluto» (*Catecismo*, 2488).

«O *sigilo do sacramento da Reconciliação* é sagrado e não pode ser revelado sob pretexto algum. «O sigilo sacramental é inviolável; pelo que o confessor não pode denunciar o penitente, nem por palavras nem por qualquer outro modo, nem por causa alguma» (*CDC*, 983, §1)» (*Catecismo*, 2490).

Devem-se guardar os segredos profissionais e, geralmente, qualquer segredo natural. Revelar esses segredos representa uma falta de respeito pela intimidade das pessoas e pode constituir um pecado contra a justiça.

Deve-se guardar a justa reserva a respeito da vida privada das pessoas. A ingerência na vida privada das pessoas comprometidas em alguma actividade política ou pública para a

divulgar nos meios de comunicação social é condenável na medida em que vai contra a sua intimidade e liberdade (cf. *Catecismo*, 2492).

Os meios de comunicação social influenciam decisivamente a opinião pública. São um importantíssimo campo de apostolado para a defesa da verdade e a cristianização da sociedade.

JUAN RAMÓN ARETIO

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2464-2499.

Leituras recomendadas

- S. Josemaria, Homilia «O Respeito Cristão pela pessoa e pela sua liberdade», em *Cristo que Passa*, 67-72.

- T. Trigo, «El bien de la verdad», em A. Sarmiento, T. Trigo, E. Molina, *Moral de la persona*, Eunsa, Pamplona 2006, Quinta Parte, pp. 302-391.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Concílio Vaticano II, Decl. *Dignitatis Humanae*, 2. Cf. *Catecismo*, 2467.

[2] Cf. S. Josemaria, *Caminho*, 33 e 34; *Sulco*, 148: «sinceridade selvagem» no exame de consciência.

[3] S. Josemaria, *Cristo que Passa*, 64.

[4] Cf. S. Josemaria, *Forja*, 126-128.

[5] «Sinceridade com Deus, com o director, com os teus irmãos, os homens. Assim, estou certo da tua perseverança» (S. Josemaria, *Sulco*, 325)

[6] «*Martyrum sanguis est semen christianorum*» (Tertuliano, *Apologeticus*, 50. Cf. S. Justino, *Dialogus cum Tryphone*, 110: PG 6, 729).

[7] S. João Paulo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-93, 93. Cf. S. Josemaria, *Caminho*, 204.

[8] «Os meios de comunicação social (em particular os *mass-media*) podem gerar uma certa passividade nos utentes, fazendo deles consumidores pouco cautelosos de mensagens e espectáculos. Os utentes devem impor a si próprios moderação e disciplina em relação aos *mass-media*. Não-de formar-se uma consciência esclarecida e recta, para resistir mais facilmente às influências menos honestas» (*Catecismo*, 2496).

[9] Cf. S. Josemaria, *Caminho*, 49. A murmuração é particularmente um inimigo nefasto da unidade no apostolado: «é crosta que suja e entorpece o apostolado. - Vai contra a caridade, tira forças, rouba a paz, e faz perder a união com Deus» *Ibidem*, 445. Cf. *Ibidem*, 453).

TEMA 39.

O nono e o décimo mandamentos do Decálogo

Estes dois mandamentos ajudam a viver a santa pureza (o nono) e o desprendimento dos bens materiais (o décimo) nos pensamentos e nos desejos.

«Não cobiçarás a mulher do teu próximo e não desejarás a sua casa, nem o seu campo, nem o seu escravo, nem a sua escrava, nem o seu boi, nem o seu jumento, nem nada que lhe pertença» (Dt 5, 21).

«Aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt 5, 28).



1. Os pecados internos

Estes dois mandamentos referem-se aos actos internos correspondentes aos pecados contra o sexto e o sétimo mandamentos, que a tradição moral classifica como pecados internos. De forma positiva, regulam a forma de viver a pureza (o nono) e o desprendimento (o décimo) nos pensamentos e nos desejos, segundo as palavras do Senhor: «Bem-aventurados os pobres em espírito, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus» (Mt 5, 3.8).

A primeira questão a que se terá de dar resposta é se faz sentido falar de pecados internos; ou, dito de outro modo, porque se qualifica negativamente um exercício da inteligência e da vontade se não se concretiza numa acção externa reprovável?

Pela pergunta não parece evidente, pois nas listas de pecados que o Novo Testamento nos apresenta aparecem sobretudo actos externos (adultério, fornicação, homicídio, idolatria, feitiçaria, pleito, ira, etc.). No entanto, nesses mesmos elencos também vemos citados, como pecados, certos actos internos (invejas, má concupiscência, avareza)[1].

O próprio Jesus explica que é do coração do homem que «procedem as más intenções, os assassínios, os adultérios, as prostituições, os roubos, os falsos testemunhos e as blasfémias» (Mt 15, 19). No âmbito específico da castidade, ensina «que todo aquele que olhar para uma mulher, desejando-a, já cometeu adultério com ela no seu coração» (Mt 5, 28). Destes textos, provém um importante contributo para a moral, porque dão a entender como a fonte das acções humanas - por conseguinte da bondade ou maldade da pessoa - se encontra nos desejos do coração, no que a pessoa “quer” e escolhe. A maldade do homicídio, do adultério ou do roubo não está principalmente na materialidade da acção ou nas suas consequências, mas antes na vontade (no coração) do homicida, do adúltero, do ladrão, que ao escolher determinada acção, está a desejá-la: está-se decidido a seguir numa direcção contrária ao amor do próximo e, portanto, também do amor de Deus.

A vontade tende sempre para um bem, mas, em certas ocasiões, trata-se de um bem aparente, alguma coisa que aqui e agora não é ordenável racionalmente em função do bem da pessoa no seu conjunto. O ladrão deseja alguma coisa que considera um bem, mas o facto de que esse objecto pertença a outra pessoa torna impossível que a escolha feita se ordene ao bem da sua pessoa ou, o que é o mesmo, à plenitude da sua vida. Neste sentido, não é necessário o acto exterior para determinar a vontade num sentido positivo ou negativo. Quem decide roubar um objecto, mesmo que o não possa concretizar devido a algum imprevisto, *actuou* mal. Realizou um acto interno contra a virtude da justiça.

A bondade e a maldade da pessoa dão-se na vontade, assim, rigorosamente falando teria de se utilizar essas categorias para se referir aos desejos (queridos, aceites) e não aos pensamentos. Ao falar da inteligência utilizamos outras categorias, como verdadeiro e falso. Quando o nono mandamento proíbe os “pensamentos impuros” não se está a referir às imagens, ou ao pensamento em si, mas ao movimento da vontade que aceita o deleite desordenado que certa imagem (interna ou externa) provoca[2].

Os pecados internos podem dividir-se em:

- “Maus pensamentos” (*complacência morosa*): são a representação imaginária de um acto pecaminoso sem ânimo para o realizar. É pecado mortal se se trata de matéria grave e caso se procure ou se consinta em deleitar-se nela.

- Mau desejo (*desiderium*): desejo interior e genérico de uma acção pecaminosa da qual a pessoa sente gozo. Não coincide com a intenção de a realizar (que implica sempre um querer eficaz), embora em não poucos casos se fizesse, se não existissem alguns motivos que inibem a pessoa (tais como as consequências da acção, a dificuldade para a realizar, etc.).

- *Gozo pecaminoso*: é a complacência deliberada numa má acção já realizada por si ou por outros. Renova o pecado na alma.

Os pecados internos, em si mesmos, costumam ter menor gravidade que os correspondentes pecados externos, porque o acto externo manifesta voluntariedade mais intensa. No entanto, são de facto muito perigosos, sobretudo para as pessoas que procuram viver na amizade e intimidade com Deus, já que:

- *cometem-se com mais facilidade*, pois basta o consentimento da vontade; e as tentações podem ser mais frequentes;

- *presta-se-lhes menos atenção*, pois às vezes, por ignorância e, outras vezes, por certa cumplicidade com as paixões, não se querem reconhecer como pecados, pelo menos, veniais, se o consentimento foi imperfeito.

Os pecados internos podem deformar a consciência, por exemplo, quando se admite o pecado venial interno habitualmente ou com certa frequência, mesmo que se queira evitar o pecado mortal. Esta deformação pode dar lugar a manifestações de irritabilidade, a faltas de caridade, ao espírito crítico, a resignar-se com ter frequentes tentações sem lutar tenazmente contra elas, etc.[\[3\]](#); nalguns casos pode conduzir mesmo a não querer reconhecer os pecados internos, envolvendo-os em explicações sem qualquer razão, que acabam por confundir cada vez mais a consciência; como consequência, cresce facilmente o amor próprio, nascem inquietações, torna-se mais custosa a humildade e a contrição sincera, e pode-se acabar num estado de tibieza. Na luta contra os pecados internos, é muito importante não dar lugar aos escrúpulos[\[4\]](#).

Para lutar contra os pecados internos, ajudam-nos:

- a frequência dos sacramentos que nos dão ou aumentam a graça e nos curam as nossas misérias quotidianas;

- a oração, a mortificação e o trabalho, procurando sinceramente Deus;

- a humildade – que nos permite reconhecer as nossas misérias sem desesperar face aos nossos erros – e a confiança em Deus, sabendo que quer sempre perdoar os nossos pecados;

- exercitarmo-nos na sinceridade com Deus, connosco próprios e na direcção espiritual, cuidando com esmero o exame de consciência.

2. A purificação do coração

O nono e décimo mandamentos consideram os mecanismos íntimos que estão na raiz dos pecados contra a castidade e a justiça; e, em sentido amplo, de qualquer pecado[5]. Em sentido positivo, estes mandamentos convidam a actuar com recta intenção, com coração puro. Por isso, têm grande importância, já que não se limitam à consideração externa das acções, mas consideram a fonte de que procedem essas acções.

Estes dinamismos internos são fundamentais na vida moral cristã, pois tanto as virtudes infusas como os dons do Espírito Santo são modelados pelas disposições da pessoa. Em certo sentido, possuem particular importância as virtudes morais, que são mais propriamente disposições da vontade e dos outros apetites para actuar bem. Tendo estes elementos presentes, é possível desterrar certa caricatura que se apresenta da vida moral como se ela se reduzisse apenas à luta contra os pecados, descobrindo-se antes o imenso panorama de esforço positivo por crescer na virtude (por purificar o coração) que tem a existência humana e em particular o cristão.

Estes mandamentos referem-se mais especificamente aos pecados internos contra as virtudes da castidade e da justiça, que estão bem reflectidos no texto da Sagrada Escritura que fala de «três espécies de cupidez ou concupiscência: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida (1 Jo 2, 16)» (*Catecismo*, 2514). O nono mandamento trata do domínio da concupiscência da carne; e o décimo da concupiscência do bem alheio. Ou seja, proíbem deixar-se arrastar por essas concupiscências de modo consciente e voluntário.

Estas tendências desordenadas ou concupiscências consistem na «revolta que a “carne” instiga contra o “espírito”. Procede da desobediência do primeiro pecado» (*Catecismo*, 2515). Depois do pecado original, ninguém está isento da concupiscência, excepto Nosso Senhor Jesus Cristo e a Virgem Santa Maria.

Embora a concupiscência, em si mesma, não seja pecado, inclina para o pecado e engendra-o, quando não se submete à razão iluminada pela fé com a ajuda da graça. Esquecendo-se que existe a concupiscência, é fácil pensar que todas as tendências que se experimentam “são naturais” e que não faz mal deixar-se levar por elas. Muitos dão-se conta como isto é falso ao considerarem o que sucede com a inclinação para a violência: reconhecem que ninguém se deve deixar arrastar por este impulso, mas dominá-lo, porque

não é natural. No entanto, quando se trata da pureza, já não querem reconhecer o mesmo, dizem que não é mau em se deixarem levar por este estímulo “natural”. O nono mandamento ajuda-nos a compreender que não é assim, porque a concupiscência retorceu a natureza e o que se experimenta como natural é, frequentemente, consequência do pecado que é preciso vencer. O mesmo se poderia dizer do afã imoderado de riquezas ou da cobiça a que se refere o décimo mandamento.

É importante conhecer esta desordem causada em nós pelo pecado original e pelos nossos pecados pessoais, visto que tal conhecimento:

- impulsiona-nos a rezar: só Deus nos perdoa o pecado original, que deu origem à concupiscência, e só com a ajuda divina conseguiremos vencer essa tendência desordenada; a graça de Deus *sara* a nossa natureza das feridas do pecado, além de a elevar à ordem sobrenatural;

- ensina-nos a amar a Criação, porque saiu boa das mãos de Deus; são os nossos pecados desordenados que provocam o mau uso dos bens criados.

3. O combate pela pureza

Pureza de coração significa possuir uma maneira *santa* de sentir. Com a ajuda de Deus, e o esforço pessoal, consegue-se ser cada vez mais “limpos de coração”: limpeza nos “pensamentos” e nos desejos.

No que se refere ao nono mandamento, o cristão consegue esta pureza com a graça de Deus, bem como através da virtude e do dom da castidade, da pureza de intenção, da pureza do olhar e da oração[6]. A *pureza do olhar* não se limita a rejeitar a contemplação de imagens claramente inconvenientes, mas exige a purificação do uso dos nossos sentidos externos, que nos levem a olhar, a contemplar o mundo e as outras pessoas com visão sobrenatural. Trata-se de luta positiva que permite ao homem descobrir a verdadeira beleza de toda a criação, de modo particular, a beleza dos que foram criados à imagem e semelhança de Deus[7].

«A pureza exige *o pudor*. O pudor é parte integrante da temperança. O pudor preserva a intimidade da pessoa. Designa a recusa de mostrar o que deve ficar oculto. Ordena-se à castidade e comprova-lhe a delicadeza. Orienta os olhares e as atitudes em conformidade com a dignidade das pessoas e com a união que existe entre elas» (*Catecismo*, 2521).

4. A pureza do coração

«O desejo da verdadeira felicidade liberta o homem do apego imoderado aos bens deste mundo, e terá a sua plenitude na visão beatífica de Deus» (*Catecismo*, 2548). «A promessa de ver a Deus ultrapassa toda a bem-aventurança. (...) Na Escritura ver é possuir. (...) Por isso aquele que vê a Deus obteve todos os bens que se possam imaginar»^[8].

Os bens materiais são bons como meios, mas não são fins. Não podem encher o coração do homem, que está feito para Deus e não se sacia com o bem-estar material.

«O décimo mandamento condena a *avidez* e o desejo duma apropriação desmesurada dos bens terrenos; e proíbe a *cupidez* desregrada, nascida da paixão imoderada das riquezas e do seu poder. Interdita também o desejo de cometer uma injustiça pela qual se prejudicaria o próximo nos seus bens temporais» (*Catecismo*, 2536).

O pecado é *aversão a Deus e conversão às criaturas*. O apego aos bens materiais alimenta radicalmente esta conversão, provoca a cegueira da mente e o endurecimento do coração: «Se alguém possuir bens deste mundo e, vendo o seu irmão com necessidade, lhe fechar o seu coração, como é que o amor de Deus pode permanecer nele?» (*1 Jo* 3, 17). O afã desmesurado dos bens materiais é contrário à vida cristã: não se pode servir a Deus e às riquezas (cf. *Mt* 6, 24; *Lc* 16, 13).

A importância exagerada que se concede hoje ao bem-estar material, muito acima de outros valores, não é sinal de progresso humano, mas de empobrecimento e de aviltamento do homem, cuja dignidade reside em ser criatura espiritual chamada à vida eterna como filho de Deus (cf. *Lc* 12, 19-20).

«O décimo mandamento exige que seja banida a *inveja* do coração humano» (*Catecismo*, 2538). A inveja é um pecado capital. «Designa a tristeza que se sente perante o bem alheio e o desejo imoderado de se apropriar dele, mesmo indevidamente» (*Catecismo*, 2539). Da inveja podem derivar muitos outros pecados: ódio, murmuração, detracção, desobediência, etc.

A inveja significa rejeição da caridade. Para lutar contra ela, devemos viver a virtude da benevolência, que nos incita a desejar o bem dos outros como manifestação do amor que lhes temos. A virtude da humildade também nos ajuda nesta luta, pois não devemos esquecer que a inveja procede com frequência do orgulho (cf. *Catecismo*, 2540).

PABLO REQUENA

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2514-2557.

Leituras recomendadas:

- S. Josemaria, homilia «Porque verão a Deus», em *Amigos de Deus*, 175-189; homilia «Desprendimento», em *Amigos de Deus*, 110-126.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

[1] Cf. *Gl*, 5, 19-21; *Rm* 1, 29-31; *Cl* 3, 5. S. Paulo, depois de apelar a abster-se da fornicção, escreve: «que cada um de vós saiba possuir o seu corpo em santidade e honra, sem se deixar levar pelo *desejo da paixão* como os pagãos que não conhecem Deus. (...) Deus não nos chamou à impureza mas à santidade (*1 Ts* 4, 3-7). Sublinha a importância dos afectos, que estão na origem das acções, e faz ver a necessidade da sua purificação para a santidade.

[2] Deste modo, entender-se-á facilmente a diferença entre “sentir” e “consentir”, referido a determinada paixão ou movimento da sensibilidade. Só quando se consente com a vontade se pode falar de pecado (se a matéria for pecaminosa).

[3] «Chapinhas nas tentações, pões-te em perigo, brincas com a vista e com a imaginação, falas de... disparates. E depois assustas-te por te assaltarem dúvidas, escrúpulos, confusões, tristeza e desalento. Hás-de conceder-me que és pouco coerente» (S. Josemaria, *Sulco*, 132).

[4] «Não te preocupes, aconteça o que acontecer, desde que não consintas. - Porque só a vontade pode abrir a porta do coração e introduzir nele essas coisas execrandas» (S. Josemaria, *Caminho*, 140); cf. *Ibidem*, 258.

[5] «O décimo mandamento incide sobre a intenção do coração e resume, com o nono, todos os preceitos da Lei» (*Catecismo*, 2534).

[6] Com a graça de Deus, consegui-lo-ei: pela *virtude* e pelo *dom da castidade*, pois a castidade permite amar com um coração recto e sem partilha; pela *pureza de intenção*, que consiste em ter em vista o verdadeiro fim do homem: com um olhar

simples, o batizado procura descobrir e cumprir em tudo a vontade de Deus (cf. *Rm* 12, 2; *Cl* 1, 10) pela *pureza do olhar*, exterior e interior; pela disciplina dos sentidos e da imaginação; pela rejeição da complacência em pensamentos impuros que o levariam a desviar-se do caminho dos mandamentos divinos: “a vista excita a paixão dos insensatos” (*Sb* 15, 5); pela *oração*» (*Catecismo*, 2520).

[7] «Os olhos! Por eles entram na alma muitas iniquidades. - Quantas experiências como a de David!... - Se guardardes a vista, tereis assegurado a guarda do vosso coração». (S. Josemaria, *Caminho*, 183. «- Meu Deus!: encontro graça e beleza em tudo o que vejo: guardarei a vista a toda a hora, por Amor» (S. Josemaria, *Forja*, 415).

[8] S. Gregório de Nisa, *Orationes de Beatitudinibus*, 6: PG 44, 1265A. Cf. *Catecismo*, 2548.

TEMA 40.

A oração

A oração é necessária para a vida espiritual: é a respiração que permite que a vida do espírito se desenvolva e actualize a fé na presença de Deus e do seu amor.



1. O que é a oração

Há dois vocábulos para designar a relação consciente e coloquial do homem com Deus: prece e oração[1]. A palavra “prece” provém do verbo latino *precor*, que significa rogar, socorrer-se de alguém, solicitando um benefício. O termo “oração” provém do substantivo latino *oratio*, que significa fala, discurso, linguagem.

As definições de oração, que habitualmente são dadas, costumam reflectir estas diferenças de matiz que acabamos de encontrar ao aludir à terminologia. Por exemplo, São João Damasceno considera-a como «a elevação da alma a Deus e a petição de bens convenientes»[2]; enquanto que para São João Clímaco, trata-se antes de uma «conversa familiar e união do homem com Deus»[3].

A oração é absolutamente necessária para a vida espiritual. É como a respiração que permite que a vida do espírito se desenvolva. Na oração actualiza-se a fé na presença de Deus e do seu amor. Fomenta-se a esperança que leva a orientar a vida para Ele e a confiar na sua providência. E engrandece-se o coração ao responder, com o próprio amor, ao Amor divino.

Na oração, a alma, conduzida pelo Espírito Santo no mais profundo de si mesma (cf. *Catecismo*, 2562), une-se a Cristo, mestre, modelo e caminho de toda a oração cristã (cf. *Catecismo*, 2599 e seg.), e com Cristo, por Cristo e em Cristo, dirige-se a Deus Pai, participando da riqueza da vida trinitária (cf. *Catecismo*, 2559-2564). Daí a importância que a Liturgia tem na vida de oração e, no seu centro, a Eucaristia.

2. Conteúdos da oração

Os conteúdos da oração, como os de todo o diálogo de amor, podem ser múltiplos e variados. Importa, no entanto, destacar alguns especialmente significativos:

Petição.

É frequente a referência à oração impetratória ao longo de toda a Sagrada Escritura; também nos lábios de Jesus, que não só se socorre dela, mas convida a pedir, encarecendo o valor e a importância de uma prece simples e confiada. A tradição cristã reiterou esse convite, pondo-a em prática de muitas maneiras: petição de perdão, petição pela própria salvação e pela dos outros, petição pela Igreja e pelo apostolado, petição pelas mais variadas necessidades, etc.

De facto, a oração de petição faz parte da experiência religiosa universal. O reconhecimento, embora por vezes difuso, da realidade de Deus (ou mais genericamente de um ser superior), provoca a tendência de se dirigir a Ele, solicitando a sua protecção e ajuda. Certamente a oração não se esgota na prece, mas a petição é uma manifestação decisiva da oração, enquanto reconhecimento e expressão da condição de criatura do ser humano e da sua dependência absoluta de um Deus, cujo amor, a fé nos dá a conhecer de maneira plena (cf. *Catecismo*, 2629, 2635).

Acção de graças.

O reconhecimento dos bens recebidos e, através deles, da magnificência e misericórdia divinas, impele a dirigir o espírito a Deus para proclamar e Lhe agradecer os seus benefícios. A atitude de acção de graças enche a Sagrada Escritura, do princípio ao fim e toda a história da espiritualidade. Uma e outra põem em evidência que, quando essa atitude se arraiga na alma, dá lugar a um processo que leva a reconhecer como dom divino, a totalidade do que acontece, não só aquelas realidades que a experiência imediata acredita como gratificantes, mas também as outras que podem parecer negativas ou mesmo adversas.

Consciente de que o acontecer está situado na dependência do desígnio amoroso de Deus, o crente sabe que tudo redonda em bem daqueles – cada homem – que são objecto do amor divino (cf. *Rm* 8, 28). «Acostuma-te a elevar o coração a Deus, em acção de graças, muitas vezes ao dia. - Porque te dá isto e aquilo. - Porque te desprezaram. - Porque não tens o que precisas ou porque o tens. Porque fez tão formosa a sua Mãe, que é também tua Mãe. - Porque criou o Sol e a Lua este animal e aquela planta. - Porque fez aquele homem eloquente e a ti te fez difícil de palavra... Dá-Lhe graças por tudo, porque tudo é bom»[4].

Adoração e louvor.

É parte essencial da oração reconhecer e proclamar a grandeza de Deus, a plenitude do seu ser, a infinidade da sua bondade e do seu amor. Pode chegar-se ao louvor a partir da consideração da beleza e magnitude do universo, como acontece em múltiplos textos bíblicos (cf. por exemplo, *Sl* 19; *Sl* 42, 15-25; *Dn* 3, 32-90) e em numerosas orações da tradição cristã[5]; ou a partir das obras grandes e maravilhosas que Deus faz na história da salvação, como sucede no *Magnificat* (*Lc* 1, 46-55), ou nos grandes hinos paulinos (ver, por exemplo, *Ef* 1, 3-14); ou de pequenos factos e inclusive de minudências em que se manifesta o amor de Deus.

Em todo o caso, o que caracteriza o louvor é que nele o olhar vai directamente para o próprio Deus, tal como é em si, na sua perfeição ilimitada e infinita. «O louvor é a forma de oração que mais imediatamente reconhece que Deus é Deus! Canta-O por Si próprio, glorifica-O, não tanto pelo que Ele faz, mas sobretudo porque ELE É» (*Catecismo*, 2639). Está por isso intimamente unida à adoração, ao reconhecimento, não só intelectual mas existencial, da pequenez de tudo o criado, em comparação com o Criador e, em consequência, à humildade, à aceitação da indignidade pessoal diante de quem nos transcende até ao infinito; à maravilha que causa o facto desse Deus a quem os anjos e o universo inteiro rende reverência, se tenha dignado não só a olhar para o homem, mas a habitar no homem, mais ainda, a encarnar.

Adoração, louvor, petição, acção de graças resumem as disposições de fundo que informam a totalidade do diálogo entre o homem e Deus. Seja qual for o conteúdo concreto da oração, quem reza fá-lo sempre, de uma forma ou de outra, explícita o implicitamente, adorando, louvando, suplicando, implorando ou dando graças a esse Deus que reverencia, que ama e em que confia. Importa reiterar, também, que os conteúdos concretos da oração poderão ser muito variados. Por vezes, socorremo-nos da oração para considerar passagens da Escritura, para aprofundar alguma verdade cristã, para reviver a vida Cristo, para sentir a

proximidade de Santa Maria... Noutras, iniciar-se-á a partir da própria vida para tornar Deus participante das alegrias e afãs, ambições e problemas que a existência traz consigo, ou para encontrar apoio ou consolo, ou para examinar diante de Deus o próprio comportamento e fazer propósitos e tomar decisões, ou mais simplesmente para comentar, com quem sabemos que nos ama, os acontecimentos do dia.

Encontro entre o crente e Deus em quem se apoia e por quem se sabe amado, a oração pode incidir sobre a totalidade dos acontecimentos que conformam a existência e sobre a totalidade dos sentimentos que o coração pode experimentar. «Escreveste-me: “orar é falar com Deus. Mas, de quê?” - De quê?! D’Ele e de ti; alegrias, tristezas, êxitos e fracassos, ambições nobres, preocupações diárias..., fraquezas!; e acções de graças e pedidos; e Amor e desagravo. Em duas palavras: conhecê-Lo e conhecer-te – ganhar intimidade!»[6]. Seguindo uma e outra via, a oração será sempre um encontro íntimo e filial entre o homem e Deus, que fomenta o sentido da proximidade divina e leva a viver cada dia da existência cara a Deus.

3. Expressões ou formas da oração

Atendendo aos modos ou formas das manifestações da oração, os autores costumam dar diversas distinções: oração vocal e oração mental; oração pública e oração privada; oração, predominantemente, intelectual ou reflexiva e oração afectiva; oração regulada e oração espontânea, etc. Outras vezes, os autores procuram esboçar uma gradação na intensidade da oração, distinguindo entre oração mental, oração afectiva, oração de quietação, contemplação, oração unitiva...

O *Catecismo* estrutura a sua exposição distinguindo entre oração vocal, meditação e oração de contemplação. As três «têm um traço fundamental comum: o recolhimento do coração. Esta atenção em guardar a Palavra e permanecer na presença de Deus faz destas três expressões tempos fortes da vida de oração» (*Catecismo*, 2699). Uma análise do texto evidencia, além disso, que o *Catecismo* ao empregar essa terminologia não faz referência a três graus da vida de oração, mas antes a duas vias, a oração vocal a meditação, apresentando as duas como aptas para conduzir a esse cume na vida de oração que é a contemplação. Na nossa exposição ater-nos-emos a este esquema.

Oração vocal

A expressão “oração vocal” aponta para uma oração que se exprime vocalmente, ou seja, mediante palavras articuladas ou pronunciadas. Esta primeira aproximação, ainda que exacta, não vai ao fundo da questão pois, por um lado, todo o dialogar interior, ainda que possa ser qualificado como exclusivo ou predominantemente mental, faz referência, no ser humano, à linguagem e, por vezes, à linguagem articulada em voz alta, também na intimidade da própria morada. Por outro, há que afirmar que a oração vocal não é assunto apenas de palavras mas, sobretudo, de pensamento e de coração. Daí que seja mais exacto defender que a oração vocal é a que se faz utilizando fórmulas preestabelecidas, longas ou breves (jaculatórias), quer retiradas da Sagrada Escritura (o *Pai-Nosso*, a *Avé Maria...*), quer recebidas da tradição espiritual (o *Senhor meu Jesus Cristo*, o *Veni Sancte Spiritus*, a *Salvé*, o *Lembraí-vos ...*).

Tudo isso, como é óbvio, na condição das expressões ou fórmulas recitadas vocalmente sejam verdadeira oração, ou seja, que cumpram o requisito de que quem as recita o faça, não só com a boca, mas também com a mente e o coração. Se essa devoção faltasse, se não houvesse consciência de quem é Aquele a quem se dirige a oração, do que se diz na oração e de quem é quem o diz, então, como afirma com expressão gráfica Santa Teresa de Jesus, não se pode falar propriamente de oração «ainda que se mexam muito os lábios» [7].

A oração vocal tem um papel decisivo na pedagogia da prece, sobretudo no início da intimidade com Deus. De facto, mediante a aprendizagem do sinal da Cruz e de orações vocais, a criança – e com frequência também o adulto – introduzem-se na vivência concreta da fé e, portanto, da vida de oração. Não obstante, o papel e a importância da oração vocal não estar limitada aos começos do diálogo com Deus, está chamada a acompanhar a vida espiritual durante todo o seu desenvolvimento.

A meditação

Meditar significa aplicar o pensamento na consideração de uma realidade ou de uma ideia com o desejo de a conhecer e compreender com maior profundidade e perfeição. Num cristão, a meditação – que com frequência se designa também oração mental – implica orientar o pensamento para Deus tal como se revelou ao longo da história de Israel e definitiva e plenamente em Cristo. E, a partir de Deus, dirigir o olhar para a própria existência para a valorizar e acomodar ao mistério de vida, a comunhão e o amor que Deus deu a conhecer.

A meditação pode desenvolver-se de forma espontânea, por ocasião dos momentos de silêncio que acompanham ou se seguem às celebrações litúrgicas, ou com origem na leitura

de algum texto bíblico ou de uma passagem de algum autor espiritual. Noutros momentos, pode concretizar-se mediante a dedicação de tempos especificamente a ela destinados. Em todo o caso, é óbvio que – especialmente nos inícios, mas não só – implica esforço, desejo de aprofundar no conhecimento de Deus e da sua vontade, e no empenho pessoal efectivo com vista à melhoria da vida cristã. Nesse sentido, pode afirmar-se que «a meditação é, sobretudo, uma busca» (*Catecismo*, 2705); se bem que convém acrescentar que se trata não da busca de *algo*, mas de *Alguém*. A meditação cristã tende não só, nem primariamente, a compreender algo (em última instância, a entender o modo de Deus proceder e se manifestar), mas a encontrar-se com Ele e, encontrando-O, identificar-se com a sua vontade e unir-se a Ele.

A oração contemplativa

O desenvolvimento da experiência cristã e, nela e com ela, o da oração, conduzem a uma comunicação, entre o crente e Deus, cada vez mais continuada, mais pessoal e mais íntima. Nesse horizonte situa-se a oração a que o *Catecismo* qualifica de contemplativa, que é fruto de um crescimento na vivência teologal de que flúi um vivo sentimento da proximidade amorosa de Deus; em consequência, o convívio com Ele torna-se cada vez mais directo, familiar e confiado, e inclusive, para além das palavras e do pensamento reflexivo, chega-se a viver de facto em íntima comunhão com Ele.

«O que é a contemplação?», interroga-se o *Catecismo* no início da secção dedicada à oração contemplativa, para responder a seguir afirmando, com palavras de Santa Teresa de Jesus, que não é outra coisa «senão tratar de amizade, estando muitas vezes tratando a sós com Quem sabemos que nos ama»^[8]. A expressão oração contemplativa, tal como a empregam o *Catecismo* e muitos outros escritos anteriores e posteriores, remete, pois para o que é de qualificar como o ápice da contemplação; ou seja, o momento em que, por acção da graça, o espírito é conduzido ao umbral do divino, transcendendo toda outra realidade. Mas também, e mais amplamente, a um crescimento vivo e sentido da presença de Deus e do desejo de uma profunda comunhão com Ele; e isso, quer nos tempos dedicados especialmente à oração, quer no conjunto do existir. A oração está, em suma, chamada a envolver totalmente a pessoa humana – inteligência, vontade e sentimentos – chegando ao centro do coração para mudar as suas disposições para informar toda a vida do cristão, tornando-o outro Cristo (cf. *Gl* 2, 20).

4. Condições e características da oração

A oração, como todo o acto plenamente pessoal, requer atenção e intenção, consciência da presença de Deus e diálogo efectivo e sincero com Ele. Condição para que tudo isso seja possível é o *recolhimento*. A palavra recolhimento significa a acção pela qual a vontade, em virtude da capacidade de domínio sobre o conjunto das forças que integram a natureza humana, procura moderar a tendência para a dispersão, promovendo dessa forma o sossego e a serenidade interiores. Esta atitude é essencial nos momentos dedicados especialmente à oração, interrompendo outras tarefas e procurando evitar as distrações. Mas não há-de ficar limitada a esses tempos, devendo estender-se de modo a chegar ao recolhimento habitual, que se identifica com uma fé e um amor que, enchendo o coração, levam a procurar viver a totalidade das acções em referência a Deus, de modo expresso ou implicitamente.

Outra das condições da oração é a *confiança*. Sem uma confiança plena em Deus e no seu amor, não haverá oração, pelo menos oração sincera e capaz de superar as provas e dificuldades. Não se trata, apenas, da confiança em que uma determinada petição seja atendida, mas da segurança que se tem em quem sabemos que nos ama e nos compreende, e diante de quem se pode, portanto, abrir sem reservas o próprio coração (cf. *Catecismo*, 2734-2741).

Por vezes, a oração é diálogo que brota facilmente, inclusive acompanhado de gozo e consolo, do fundo da alma; mas noutros momentos – talvez com mais frequência – pode reclamar decisão e empenho. Pode então insinuar-se o desalento que leva a pensar que o tempo dedicado ao convívio com Deus carece de sentido (cf. *Catecismo*, n. 2728). Nessas alturas, salienta-se a importância de outra das qualidades da oração: a *perseverança*. A razão de ser da oração não é a obtenção de benefícios, nem a busca de satisfações, complacências ou consolos, mas a comunhão com Deus; daí a necessidade e o valor da perseverança na oração, que é sempre, com alento e gozo ou sem eles, um encontro vivo com Deus (cf. *Catecismo*, 2742-2745, 2746-2751).

Traço específico e fundamental da oração cristã é o seu *carácter trinitário*. Fruto da acção do Espírito Santo que, infundindo e estimulando a fé, a esperança e o amor, leva a crescer na presença de Deus, até saber-se, simultaneamente, na terra em que se vive e trabalha, e no céu presente pela graça no próprio coração[9]. O cristão que vive de fé sabe-se

convidado a conviver com os anjos e os santos, com Santa Maria e, de modo especial, com Cristo, Filho de Deus encarnado, em cuja humanidade percebe a divindade da sua pessoa e, seguindo esse caminho, a reconhecer a realidade de Deus Pai e do seu amor infinito e a entrar, cada vez com mais profundidade, num convívio confiado com Ele.

A oração cristã é, por isso e de modo eminente, uma oração *filial*. A oração de um filho que, em todo o momento – nas alegrias e nas dores, no trabalho e no descanso – se dirige com simplicidade e sinceridade ao seu Pai para colocar nas suas mãos os afãs e sentimentos que experimenta no próprio coração, com a segurança de encontrar n'Ele compreensão e acolhimento; mais ainda, um amor que dá sentido a tudo.

JOSÉ LUIS ILLANES

Bibliografía básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2558-2758.

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilias «O triunfo de Cristo na humildade»; «A Eucaristia, mistério de fé e de amor»; «A Ascensão do Senhor aos céus»; «O Grande Desconhecido» e «Por Maria, a Jesus», em *Cristo que Passa*, 12-21, 83-94, 117-126, 127-138 e 139-149. Homilias «A intimidade com Deus»; «Vida de oração» e «Rumo à santidade», em *Amigos de Deus*, 142-153, 238-257, 294-316.

- J. Echevarría, *Itinerários de vida cristã*, Diel, Lisboa 2006, pp. 105-120. J.L. Illanes, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, pp. 427-483.

- M. Belda, *Guiados por el Espíritu de Dios. Curso de Teología Espiritual*, Palabra, Madrid 2006, pp. 301-338.

[ÍNDICE DE TEMAS](#)

Notas

[1] A Igreja professa a sua Fé no Símbolo dos Apóstolos (*Primeira parte* destes guiões). Celebra o Mistério, ou seja, a realidade de Deus e do seu amor a que nos abre a fé, na Liturgia sacramental (*Segunda parte*). Como fruto dessa celebração do Mistério

os fiéis recebem uma vida nova que os leva a viver de acordo com a condição de filhos de Deus (*Terceira parte*). Essa comunicação da vida divina ao homem reclama ser recebida e vivida numa atitude de relação pessoal com Deus; esta relação exprime-se, desenvolve-se e potencia-se na oração (*Quarta parte*).

[2] São João Damasceno, *De fide orthodoxa*, III, 24; PG 94, 1090.

[3] São João Clímaco, *Scala paradisi*, grado 28; PG 88, 1129.

[4] São Josemaria, *Caminho*, 268.

[5] Remissão para dois dos mais claros e conhecidos: os “Louvores ao Deus Altíssimo” e o “Cântico do irmão sol” de São Francisco de Assis.

[6] São Josemaria, *Caminho*, 91.

[7] Santa Teresa de Jesus, «*Primeiras Moradas*» c. 1, 7, em *Obras completas*, Carmelo.

[8] Santa Teresa de Jesus, «*Livro da vida*», c. 8, n. 5, em *Obras completas*, p. 50; cf. *Catecismo*, 2709.

[9] Cf. São Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 116.

TEMA 41.

Pai Nosso, que estais nos céus

Com o Pai Nosso, Jesus Cristo ensina-nos a dirigirmo-nos a Deus como Pai. É a oração filial por excelência.



1. Jesus ensina-nos a dirigirmo-nos a Deus como Pai

Com o Pai Nosso, Jesus Cristo ensina-nos a dirigirmo-nos a Deus como Pai: «Orar ao Pai é entrar no seu mistério, tal como Ele é, e tal como o Filho no-lo revelou: «A expressão Deus Pai nunca tinha sido revelada a ninguém. Quando o próprio Moisés perguntou a Deus quem era, ouviu um nome diferente. A nós este nome foi revelado no Filho, porque este nome (de Filho) implica o nome de Pai (Tertuliano, *De oratione*, 3)» (*Catecismo*, 2779).

Ao ensinar o Pai Nosso, Jesus descobre também aos seus discípulos que eles foram tornados participantes da sua condição de Filho: «Mediante a Revelação desta oração, os discípulos descobrem uma especial participação deles próprios na filiação divina, da qual São João dirá no Prólogo do seu Evangelho: “A quantos O receberam, àqueles que crêem no seu nome, deu poder de se tornarem filhos de Deus” (*Jo* 1, 12). Por isso, rezam, com razão, de acordo com o seu ensinamento: Pai Nosso»[\[1\]](#).

Jesus Cristo distingue sempre entre «meu Pai» e «vosso Pai» (cf. *Jo* 20, 17). De facto, quando Ele reza nunca diz «Pai Nosso». Isto mostra que a sua relação com Deus é totalmente singular, é uma relação sua e de mais ninguém. Com a oração do Pai-nosso, Jesus quer que os seus discípulos consciencializem a sua condição de filhos de Deus,

indicando ao mesmo tempo a diferença que há entre a sua filiação natural e a nossa filiação divina adoptiva, recebida como dom gratuito de Deus.

A oração do cristão é a oração de um filho de Deus que se dirige ao seu Pai Deus com confiança filial, a qual se exprime nas «liturgias do Oriente e do Ocidente, pela bela expressão tipicamente cristã: “*parrêsia*”, simplicidade sem desvio, confiança filial, segurança alegre, ousadia humilde, certeza de ser amado (cf. *Ef* 3, 12; *Heb* 3, 6; 4, 16; 10, 19; *1 Jo* 2, 28; 3, 21; 5, 14)» (*Catecismo*, 2778). O vocábulo “*parrêsia*” indica originalmente o privilégio da liberdade da palavra do cidadão grego nas assembleias populares e foi adoptado pelos Padres da Igreja para expressar o comportamento filial do cristão diante do seu Pai Deus.

2. Filiação divina e fraternidade cristã

Ao chamar a Deus Pai Nosso, reconhecemos que a filiação divina nos une a Cristo, «primogénito entre muitos irmãos» (e 8, 29), por meio de uma verdadeira fraternidade sobrenatural. A Igreja é esta nova comunhão de Deus com os homens (cf. *Catecismo*, 2790).

Por isso, a santidade cristã, embora sendo pessoal e individual, nunca é individualista ou egocêntrica: «Se rezamos em verdade o “Pai-nosso”, saímos do individualismo, pois o Amor que nós acolhemos dele nos liberta. O “nosso” do princípio da oração do Senhor, tal como o “nos” das quatro últimas petições, não é exclusivo de ninguém. Para que seja dito em verdade (cf. *Mt* 5, 23-24; 6, 14-16), as nossas divisões e oposições têm de ser superadas» (*Catecismo*, 2792).

A fraternidade que estabelece a filiação divina estende-se também a todos os homens, porque de certo modo todos são filhos de Deus – criaturas suas – e estão chamados à santidade: «Não terra há apenas uma raça: a raça dos filhos de Deus»^[2]. Por isso, o cristão há-de sentir-se solidário na tarefa de conduzir toda a humanidade para Deus.

A filiação divina impulsiona-nos para o apostolado, que é uma manifestação necessária de filiação e de fraternidade: «Tens de pensar nos outros – antes de mais, nos que estão ao teu lado – vendo neles o que na verdade são: filhos de Deus, com toda a dignidade que esse título maravilhoso lhes confere. Com os filhos de Deus, temos de comportar-nos como filhos de Deus: o nosso amor há-de ser abnegado, diário, tecido de mil e um pormenores de compreensão, de sacrifício calado, de entrega silenciosa»^[3].

3. O sentido da filiação divina como fundamento da vida espiritual

Quando se vive com intensidade a filiação divina, esta chega a ser «uma atitude profunda da alma, que acaba por informar toda a existência: está presente em todos os pensamentos, em todos os desejos, em todos os afectos»[4]. É uma realidade para ser vivida sempre, não só em circunstâncias particulares da vida: «Não podemos ser filhos de Deus só de vez em quando, ainda que haja alguns momentos especialmente dedicados a considerá-lo, a compenetrarmo-nos desse sentido da nossa filiação divina, que é a essência da piedade»[5].

São Josemaria ensina que o sentido ou a consciência vivida da filiação divina «é o fundamento do espírito do Opus Dei. Todos os homens são filhos de Deus, mas um filho pode reagir de muitos modos diante do seu pai. Temos de esforçar-nos por ser filhos que procuram lembrar-se de que o Senhor, querendo-nos como filhos, fez com que vivamos em sua casa no meio deste mundo; que sejamos da sua família; que o que é seu seja nosso e o nosso seu; que tenhamos com Ele a mesma familiaridade e confiança com que um menino é capaz de pedir a própria Lua!»[6].

A alegria cristã tem as suas raízes no sentido da filiação divina: «A alegria é consequência necessária da filiação divina, de nos sabermos queridos com predilecção pelo nosso Pai Deus, que nos acolhe, nos ajuda e nos perdoa»[7]. Na pregação de São Josemaria reflecte-se muito frequentemente que a sua alegria brotava da consideração desta realidade: «Por motivos que não vem a propósito referir – mas que são bem conhecidos de Jesus, que aqui temos a presidir no Sacrário – a vida tem-me levado a sentir-me de um modo muito especial filho de Deus. Tenho saboreado a alegria de me meter no coração de meu Pai, para rectificar, para me purificar, para o servir, para compreender e desculpar a todos, tendo como base o seu amor e a minha humilhação (...). Ao longo dos anos, tenho procurado apoiar-me sem desfalecimento nesta feliz realidade»[8].

Uma das questões mais delicadas que o homem encontra quando medita sobre a filiação divina é o problema do mal. Muitos não conseguem perceber a experiência do mal no mundo face à certeza de fé da infinita bondade divina. No entanto, os santos ensinam que tudo o que acontece na vida humana há-de ser considerado como um bem, porque compreenderam profundamente a relação entre a filiação divina e a Santa Cruz. É o que expressam, por exemplo, umas palavras de São Tomás Moro à sua filha mais velha, quando

estava encarcerado na Torre de Londres: «Minha filha queridíssima, nunca se perturbe a tua alma por qualquer coisa que me possa suceder neste mundo. Nada pode acontecer senão aquilo que Deus quer. E eu estou muito seguro de que, seja o que for por muito mau que pareça, será verdadeiramente o melhor»^[9]. E o mesmo ensina São Josemaria em relação a situações menos dramáticas, mas nas quais uma alma cristã pode sofrer e desconcertar-se: «Penas? Contradições por aquele acontecimento ou outro qualquer? ... Não vês que é o teu Pai-Deus que o quer..., e Ele é bom..., e Ele ama-te – a ti só! – mais que todas as mães do mundo juntas podem amar os seus filhos?»^[10].

Para São Josemaria, a filiação divina não é uma realidade adocicada, alheia ao sofrimento e à dor. Pelo contrário, afirma que esta realidade está intrinsecamente ligada à Cruz, presente de modo inevitável em todos os que queiram seguir Cristo de perto: «Jesus ora no horto: *Pater mi* (Mt XXVI, 39), *Abba, Pater* (Mc XIV, 36)! Deus é meu Pai, ainda que me envie sofrimento. Ama-me com ternura, mesmo quando me bate. Jesus sofre, para cumprir a Vontade do Pai... E eu, que também quero cumprir a Santíssima Vontade de Deus, seguindo os passos do Mestre, poderei queixar-me, se encontro por companheiro de caminho o sofrimento?

Constituirá um sinal certo da minha filiação, porque me trata como ao Seu Divino Filho. E, então, como Ele, poderei gemer e chorar sozinho no meu Getsemani; mas, prostrado por terra, reconhecendo O meu nada, subirá ao Senhor um grito saído do íntimo da minha alma: *Pater mi, Abba, Pater, ... fiat!*»^[11].

Outra consequência importante do sentido da filiação divina é o abandono filial nas mãos de Deus, que não se deve tanto à luta ascética pessoal – ainda que a pressuponha – mas ao deixar-se levar por Deus, e, por isso, se fale de abandono. Trata-se de um abandono activo, livre e consciente por parte do filho. Esta atitude deu origem a um modo concreto de viver a filiação divina – que não é o único, nem é caminho obrigatório para todos – chamado «infância espiritual»; consiste em reconhecer-se não só filho, mas filho pequeno, menino muito necessitado diante de Deus. Assim o exprimia São Francisco de Sales: «*Se não vos tornardes como crianças, não entrareis no reino dos céus* (Mt 18, 3). Enquanto a criança é pequenina, conserva-se com grande simplicidade; conhece apenas a sua mãe; tem um só amor, a sua mãe; uma única aspiração, o regaço da sua mãe; não deseja outra coisa senão recostar-se em tão amável descanso. A alma perfeitamente simples só tem um amor, Deus; e neste único amor, uma só aspiração, repousar no peito do Pai celestial, e estabelecer aí o seu descanso, como filho amoroso, deixando completamente todos os cuidados para Ele, não

olhando para outra coisa senão em manter-se nesta santa confiança»[12]. Por seu lado, São Josemaria aconselhava também a percorrer o caminho da infância espiritual: «Sendo crianças não tereis penas: os miúdos esquecem rapidamente os desgostos para voltar aos seus divertimentos habituais. – Por isso, com o “abandono”, não tereis de vos preocupar, pois descansareis no Pai»[13].

4. As sete petições do Pai Nosso

Na oração do Senhor, à invocação inicial: «Pai Nosso, que estais nos céus», seguem-se sete petições. «As três primeiras petições têm por objecto a Glória do Pai: a santificação do Nome, a vinda do Reino e o cumprimento da divina vontade. As outras quatro petições apresentam-Lhe os nossos desejos: pedidos concernentes à nossa vida para a alimentar ou para a curar do pecado, ou relativos ao nosso combate para a vitória do Bem sobre o Mal» (*Catecismo*, 2857).

O Pai Nosso é o modelo de toda a oração, como ensina São Tomás de Aquino: «A oração dominical é a mais perfeita das Orações... Nela, não só pedimos tudo o que podemos desejar com rectidão mas, além disso, segundo a ordem em que convém desejá-lo; de modo que esta oração não só nos ensina a pedir, mas também forma toda a nossa afectividade»[14].

Primeira petição: Santificado seja o vosso nome

A santidade de Deus não pode ser acrescentada por nenhuma criatura. Por isso «a palavra “santificar” deve ser entendida aqui (...), não no seu sentido causativo (só Deus santifica, torna santo), mas sobretudo num sentido estimativo: reconhecer como santo, tratar de um modo santo (...). Desde a primeira petição ao nosso Pai, mergulhamos no mistério íntimo da sua divindade e no drama da salvação da nossa humanidade. Pedir-Lhe que o seu nome seja santificado é envolvermo-nos “no desígnio benevolente que Ele, de antemão, formou a nosso respeito” para que sejamos “santos e imaculados diante d’Ele, no amor” (cf. *Ef* 1, 9.4)» (*Catecismo*, 2807). Assim, a exigência da primeira petição é que a santidade divina resplandeça e se acrescente nas nossas vidas: «Quem poderia santificar Deus dado que é Ele que santifica? Inspirando-nos nestas palavras “Sede santos porque eu sou santo” (*Lv* 20, 26), pedimos que, santificados pelo baptismo, perseveremos no que começámos a ser. E pedimo-lo todos os dias porque diariamente cometemos faltas e devemos purificar os nossos pecados por uma santificação incessante... Recorremos, portanto, à oração para que esta santidade permaneça em nós»[15].

Segunda petição: Venha a nós o vosso reino

A segunda petição expressa a esperança de que chegue um tempo novo em que Deus seja reconhecido por todos como Rei que colmará de benefícios os seus súbditos: «Esta petição é o “*Marana Tha*”, o clamor do Espírito e da Esposa: “Vem, Senhor Jesus” (*Ap 22, 20*) (...). Na oração do Senhor trata-se principalmente da vinda final do Reino de Deus pelo regresso de Cristo (cf. *Tt 2, 13*)» (*Catecismo*, 2817-2818). Por outro lado, o Reino de Deus foi iniciado neste mundo com a primeira vinda de Cristo e o envio do Espírito Santo: «“O Reino de Deus é justiça, paz e alegria no Espírito Santo” (*Rm 14, 17*). Os últimos tempos em que nos encontramos são os da efusão do Espírito Santo. Trava-se desde então um combate decisivo entre “a carne” e o Espírito (cf. *Gl 5, 16-25*): “Só um coração puro pode dizer com segurança: ‘Venha a nós o vosso Reino!’. É necessário ter passado pela escola de Paulo para dizer: ‘Que o pecado deixe de reinar no nosso corpo mortal’ (*Rm 6, 12*). Quem se conserva puro nas suas acções, pensamentos e palavras, é que pode dizer a Deus: ‘Venha a nós o vosso Reino!’” (São Cirilo de Jerusalém, *Catecheses mystagogicæ*, 5, 13)» (*Catecismo*, 2819). Ou seja, na segunda petição manifestamos o desejo de que Deus reine actualmente em nós pela graça, de que o seu Reino na terra se estenda cada dia mais e de que no fim dos tempos Ele reine plenamente sobre todos no Céu.

Terceira petição: Seja feita a vossa vontade assim na terra como no Céu

A vontade de Deus é que «todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade» (*1 Tm 2, 3-4*). Jesus ensina-nos que se entra no Reino dos Céus, não mediante palavras, mas «fazendo a vontade do meu Pai que está nos céus» (*Mt 7, 21*). Por isso, aqui «pedimos ao nosso Pai que una a nossa à vontade do seu Filho para que se cumpra a sua vontade d’Ele, o seu plano de salvação para a vida do mundo. Somos radicalmente impotentes para tal, mas unidos a Jesus e com o poder do seu Espírito Santo, podemos entregar-Lhe a nossa vontade e decidir escolher o que o seu Filho sempre escolheu: fazer o que é do agrado do Pai (cf. *Jo 8, 29*)» (*Catecismo*, 2825). Como afirma um Padre da Igreja, quando rogamos no Pai-nosso *faça-se a vossa vontade assim na terra como no Céu*, não o pedimos «no sentido de que Deus faça o que quiser, mas de que sejamos capazes de fazer o que Deus quer»^[16]. Por outro lado, a expressão *na terra como no Céu* manifesta que nesta petição desejamos que, como se cumpriu a vontade de Deus nos anjos e nos bem-aventurados do Céu, se cumpra também nos que ainda permanecem na terra.

Quarta petição: O pão nosso de cada dia nos dai hoje

Esta petição exprime o abandono filial dos filhos de Deus, pois «o Pai que nos dá a vida não pode deixar de nos dar o alimento necessário para a vida, e todos os bens “convenientes”, materiais e espirituais» (*Catecismo*, 2830). O sentido cristão desta quarta petição «tem a ver com o Pão da Vida: a Palavra de Deus que deve ser acolhida na fé, e o Corpo de Cristo, recebido na Eucaristia (cf. *Jo* 6, 26-58)» (*Catecismo*, 2835). A expressão *de cada dia*, «tomada num sentido temporal, é uma repetição pedagógica do “hoje” (cf. *Ex* 16, 19-21) para nos confirmar numa confiança “sem reservas”. Tomada no sentido qualitativo, significa o necessário para a vida e, de um modo mais abrangente, todo o bem suficiente para a subsistência (cf. *1 Tm* 6, 8)» (*Catecismo*, 2837).

Quinta petição: Perdoai-nos as nossas ofensas, assim como nós perdoamos a quem nos tem ofendido

Nesta nova petição começamos por reconhecer a nossa condição de pecadores: «voltamos para Ele, como o filho pródigo (cf. *Lc* 15, 11-32), e reconhecemo-nos pecadores na sua presença, como o publicano (cf. *Lc* 18, 13). A nossa petição começa por uma “confissão” na qual, ao mesmo tempo, confessamos a nossa miséria e a sua Misericórdia» (*Catecismo*, 2839). Mas esta petição não será escutada se não respondemos previamente a uma exigência: perdoarmos aos que nos ofendem. E a razão é a seguinte: «Esta onda de misericórdia não pode penetrar nos nossos corações enquanto não tivermos perdoado àqueles que nos ofenderam. O amor, como o Corpo de Cristo, é indivisível: nós não podemos amar a Deus, a quem não vemos, se não amarmos o irmão e a irmã, que vemos (cf. *1 Jo* 4, 20). Recusando perdoar aos nossos irmãos ou irmãs, o nosso coração fecha-se, a sua dureza torna-o impermeável ao amor misericordioso do Pai» (*Catecismo*, 2840).

Sexta petição: Não nos deixeis cair em tentação

Esta petição está relacionada com a anterior, porque o pecado é consequência do consentimento livre à tentação. Por isso, agora «pedimos ao nosso Pai que não nos “deixe cair” na tentação (...). O que Lhe pedimos é que não nos deixe seguir pelo caminho que conduz ao pecado. Nós andamos empenhados no combate “entre a carne e o Espírito”. Esta petição implora o Espírito de discernimento e de fortaleza» (*Catecismo*, 2846). Deus dá-nos sempre a sua graça para vencer as tentações: «Deus que é fiel, não permitirá que sejais tentados além do que podem as vossas forças. Em caso de tentação, dar-vos-á os meios de lhe resistir» (*1 Cor* 10, 13), mas para vencer sempre as tentações é necessário rezar: «Ora um tal combate e uma tal vitória só são possíveis pela oração. Foi pela oração que Jesus venceu o Tentador desde o princípio (cf. *Mt* 4, 11) e no último combate da sua agonia (cf. *Mt*

26, 36-44). Foi ao seu combate e à sua agonia que Cristo nos uniu nesta petição ao nosso Pai. (...). Esta petição adquire todo o seu sentido dramático, quando relacionada com a tentação final do nosso combate na terra: ela pede a *perseverança final*. “Olhai que vou chegar como um ladrão: feliz de quem estiver vigilante” (Ap 16, 15)» (*Catecismo*, 2849).

Sétima petição: livrai-nos do mal

A última petição está contida na oração sacerdotal de Jesus ao Pai: «Não te peço que os tires do mundo, mas que os guardes do Mal» (Jo 17, 15). Com efeito, nesta petição, «o Mal não é uma abstracção, mas designa uma pessoa, Satanás, o Maligno, o anjo que se opõe a Deus. O “Diabo”[“*dia-bolos*”] é aquele que “se atravessa” no desígnio de Deus e da “sua obra” de salvação realizada em Cristo» (*Catecismo*, 2851). Além disso, «ao pedirmos para ser libertados do Maligno, pedimos igualmente para sermos livres de todos os males, presentes, passados e futuros, dos quais ele é autor ou instigador» (*Catecismo*, 2854), especialmente do pecado, o único verdadeiro mal^[17], e da sua pena, que é a condenação eterna. Os outros males e tribulações podem converter-se em bens, se os aceitamos e os unimos aos padecimentos de Cristo na Cruz.

MANUEL BELDA

Bibliografia básica

- *Catecismo da Igreja Católica*, 2759-2865.
- Bento XVI-Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazaré*, Esfera dos Livros, Lisboa 2007, pp. 173-219 (capítulo dedicado à oração do Senhor).

Leituras recomendadas

- São Josemaria, Homilias “A Intimidade com Deus” e “Rumo à santidade”, em *Amigos de Deus*, 142-153 e 294-316.
- J. Burggraf, *El sentido de la filiación divina*, en A.A.V.V., *Santidad y mundo*, Pamplona 1996, pp. 109-127.
- F. Fernández-Carvajal y P. Beteta, *Hijos de Dios. La filiación divina que vivió y predicó el beato Josemaria Escrivá*, Madrid 1995.
- F. Ocáriz, *A filiação divina na vida e nos ensinamentos do Beato Josemaria Escrivá*, em *Viver como filhos de Deus*, Rei dos Livros, Lisboa 2000, pp. 17-105.

- B. Perquin, *Abba, Padre: para alabanza de tu gloria*, Madrid 1999.
- J. Sesé, *La conciencia de la filiación divina, fuente de vida espiritual*, em J. L. Illanes (dir.), *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*, XX Simpósio Internacional de Teologia da Universidade de Navarra, Pamplona 2000, pp. 495-517.
- J. Stöhr, *La vida del cristiano según el espíritu de filiación divina*, em «Scripta Theologica» 24 (1992/3) 872-893.

ÍNDICE DE TEMAS

Notas

- [1] S. João Paulo II, *Alocução*, 1-VII-1987, 3.
- [2] São Josemaria, *Cristo que Passa*, 13.
- [3] *Ibidem*, 36.
- [4] São Josemaria, *Amigos de Deus*, 146.
- [5] São Josemaria, *Temas Actuais do Cristianismo*, 102.
- [6] São Josemaria, *Cristo que Passa*, 64.
- [7] São Josemaria, *Forja*, 332.
- [8] São Josemaria, *Amigos de Deus*, 143.
- [9] São Tomás Moro, *Um homem só. Cartas da Torre*, n. 7 (Carta de Margaret a Alice, Agosto de 1534, relatando uma longa entrevista com o pai na prisão), Madrid 1988, p. 65.
- [10] São Josemaria, *Forja*, 929.
- [11] São Josemaria, *Via Sacra*, I Estação, *Ponto de meditação*, n. 1.
- [12] São Francisco de Sales, *Conversaciones espirituales*, n. 16, 7, em *Obras Selectas de San Francisco de Sales*, vol. I, p. 724.
- [13] São Josemaria, *Caminho*, 864.
- [14] São Tomás de Aquino, *Summa Theologiæ*, II-II, 83, 9.
- [15] São Cipriano, *De Dominica Oratione*, 12.
- [16] *Ibidem*, 14.
- [17] Cf. São Josemaria, *Caminho*, 386.

Sobre

Este livro foi preparado pelo [Gabinete de Informação do Opus Dei](#).

Consulte a [lista completa de ebooks gratuitos em português](#).

Índice de Temas

Apresentação		p. 5
Tema 1	A existência de Deus	p. 7
Tema 2	A Revelação	p. 17
Tema 3	A Fé sobrenatural	p. 27
Tema 4	A natureza de Deus e a sua actuação	p. 32
Tema 5	A Santíssima Trindade	p. 39
Tema 6	A criação	p. 44
Tema 7	A elevação sobrenatural e o pecado original	p. 58
Tema 8	Jesus Cristo, Deus e Homem verdadeiro	p. 66
Tema 9	A Encarnação	p. 75
Tema 10	A Paixão e a Morte na Cruz	p. 86
Tema 11	Ressurreição e Ascensão: Segunda Vinda de Jesus Cristo	p. 93
Tema 12	Creio no Espírito Santo. Creio na Santa Igreja Católica	p. 100
Tema 13	Creio na Comunhão dos Santos e no perdão dos pecados	p. 110
Tema 14	História da Igreja	p. 115
Tema 15	A Igreja e o Estado	p. 125
Tema 16	Creio na Ressurreição da Carne e na Vida Eterna	p. 137
Tema 17	A liturgia e os sacramentos em geral	p. 146
Tema 18	O Baptismo e a Confirmação	p. 155
Tema 19	A Eucaristia (I)	p. 164
Tema 20	A Eucaristia (II)	p. 172
Tema 21	A Eucaristia (III)	p. 181
Tema 22	A Penitência (I)	p. 191
Tema 23	A Penitência (II)	p. 198
Tema 24	A Unção dos doentes	p. 204
Tema 25	A Ordem Sagrada	p. 210
Tema 26	O Matrimónio	p. 218
Tema 27	A Liberdade, a Lei e a Consciência	p. 227
Tema 28	A moralidade dos actos humanos	p. 237
Tema 29	A graça e as virtudes	p. 244
Tema 30	A pessoa e a sociedade	p. 254
Tema 31	O pecado pessoal	p. 266
Tema 32	O Decálogo e o Primeiro Mandamento	p. 275
Tema 33	O segundo e o terceiro Mandamentos do Decálogo	p. 283
Tema 34	O quarto Mandamento do Decálogo	p. 290
Tema 35	O quinto Mandamento do Decálogo	p. 297
Tema 36	O sexto Mandamento do Decálogo	p. 308
Tema 37	O sétimo Mandamento do Decálogo	p. 319
Tema 38	O oitavo Mandamento do Decálogo	p. 328
Tema 39	O nono e o décimo Mandamento do Decálogo	p. 335
Tema 40	A Oração	p. 343
Tema 41	Pai Nosso, que estais nos Céus	p. 352

//////////////////// X //////////////////////