

*SANTIDADE DA IGREJA
E CANONIZAÇÃO DOS SANTOS*

SANTO PADRE:

Creio na Igreja *Una Santa* Católica e Apostólica.

Este artigo do Credo é, decerto, o mais árduo de crer-se, sobretudo nas duas primeiras notas, mas indispensável a toda a profissão da fé cristã. Santa no seu Fundador, a Igreja deve ser santa nos seus membros, o que acontecerá em maior ou menor grau, de onde resulta a necessidade da distinção ou eleição, isto é, da canonização.

As considerações que peço licença para apresentar serão postas sob um tríplice ângulo de inspecção a saber:

— Se os processos de beatificação e canonização como actualmente se fazem serão os mais próprios para conscientizar nos fiéis e evidenciar a fiéis e infieis a santidade da igreja;

— Se a reserva à suma Autoridade da Igreja será de molde a afirmar e confirmar o prestígio doutrinal da Santa Sé ou do próprio Papa;

— Se a disciplina actual de chamar a si pela Santa Sé a beatificação e canonização de todo e qualquer Santo, será preferível à disciplina dos primeiros séculos de deixar esse encargo e responsabilidade às Igrejas particulares.

Claro está que estes problemas não deixam de pôr em causa certos aspectos da organização da Cúria Pontifícia e do próprio Cardinalato.

No Concílio, considerei útil e até necessário lembrar que, uma vez estabelecida a realidade essencial e institucional do Colégio Episcopal *cum Petro et sub Petro*, a razão de ser do Colégio Cardinalício deixava de existir. Criado pela necessidade da Igreja ser livre e autónoma na sua Cabeça, esse Colégio desempenhou durante séculos essa função indispensável, geralmente de forma satisfatória (mas nem sempre): lembremos apenas, um grande cisma do Ocidente e as capitulações exigidas aos eventuais candidatos ao Sumo Pontificado. Agora porém, estruturado que seja o Colégio Episcopal, devia ir para o seu fim — *bene functum sed defunctum*. Disse-o como o sentia, com toda a naturalidade, na consciência do serviço episcopal (e mesmo fechando a porta a esperanças com que alguns me acenavam e que nunca tive). Houve quem considerasse esta minha intervenção uma ousadia inaudita e mesmo uma insolência. Creio não ter ofendido ninguém, nem agora ofender quem quer que seja, continuando a pensar como então pensava. Devo mesmo reconhecer que o Sínodo dos Bispos só me tem confirmado na minha convicção. Que este Sínodo, no seu funcionamento, parece não ter contribuído para o prestígio da Igreja nem para o avanço do espírito ecuménico parece ser uma impressão comum, desde os mais insignes teólogos, como K. Rahner, até ao mais simples crente católico ou cristão, e até mesmo a muitos convidados que se interrogam sobre a Igreja Católica e sua pertinência. Mas o pior é quando ouvimos Bispos regressados do Sínodo dizer coisas como estas (certamente na maior intimidade e confidência): — É interessante, dizem-se e ouvem-se lá coisas boas, mas não vale a pena ter ilusões: quem tudo decide são os Cardeais; o Sínodo começa por eles e são eles que têm a última e decisiva palavra...

Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica. Este artigo do Credo, repito, é sem dúvida o mais árduo e difícil de crer, porque parece ir contra os factos empíricos da história e da vida de cada dia; e no entanto é essencial e indispen-

sável uma fé cristã que seja consciente e autêntica em qualquer católico e nos que acedem à verdadeira Fé.

Como neste tempo eclesial dividido às margens entre secularismos esterilizantes e milenarismos terreno-místicos e joaquinicos, não podia expressar melhor nem igualmente bem a nossa fé da Igreja santa, pertimo-me expressá-la nas palavras das *Lumen Gentium* (n.º 48) sobre a renovação do mundo, antecipada já de modo irrevogável nesta terra: «Porque a Igreja manifesta-se já na terra com os sinais duma santidade verdadeira, ainda que imperfeita. Não obstante, até que venham os novos céus e a nova terra, em que habita a justiça (2 P. 3,13) a Igreja peregrina comporta a figura deste mundo que passa, nos seus sacramentos e instituições pertencentes a este mundo, e ela mesma habita entre as criaturas que gemem por agora com dores de parto e esperam a manifestação dos filhos de Deus».

Santidade Real e Processo de Canonização

A santidade da Igreja deve manifestar-se pois nas suas instituições e na vida das pessoas que as integram. Disto não pode haver qualquer dúvida; dúvidas podem começar sobre o modo e maneira de a Igreja pôr em evidência e, para assim dizer, oficializar a santidade de cada pessoa em particular. Poderia começar-se por situar a origem das dificuldades no mistério do homem, para si e para os outros; mas limito-me às impressões concretas sobre beatificações e canonizações, como se estão promovendo e executando, impressões resultantes da minha própria experiência e de certa percepção do sentir alheio.

Nomearam-me, quando professor do Seminário, para fazer parte do tribunal que devia conduzir o processo informativo sobre os milagres propostos na causa de canonização de S. João de Brito. Quanto à substância e finalidade da causa não tinha grandes preocupações, visto que, reconhecido por mártir como estava, podia ser canonizado simplesmente co-

mo tal. E isto nos foi dito pelo Vice-Postulador da causa, membro qualificado da Companhia de Jesus. Porém, da parte da mesma Companhia nos foi dito que desejavam e tinham em curso um processo ordinário à base dos milagres obtidos por alegada intercessão do canonizando. Foi aqui que as minhas perplexidades aumentaram.

Sem querer julgar, ainda hoje, da autenticidade e impub-
tabilidade dos alegados milagres, não podia deixar de discordar da maneira como a informação era conduzida, sobretudo da parte do médico vindo de Roma e funcionando como perito da Congregação. Tudo era formal e burocrático e parecia conduzido segundo arquétipos pré-estabelecidos. Quando o médico assistente da «miraculada» pretendia dar a sua informação e parecer sobre a psicologia da sua cliente, o perito romano passou simplesmente adiante, cortando-lhe a palavra. Quando depois, em particular, lhe perguntei por que não deixara o médico tentar a sua explicação dos fenómenos, respondeu-me: — Ora, a Congregação não quer saber dessas coisas de histeria e de palavras semelhantes...

Mas a questão não era de palavras; era, sim, duma pessoa concreta e da sua credibilidade subjectiva e objectiva, mesmo quanto ao poder sobrenatural que invocou e cuja intercessão agradecia.

Como bispo tive mais tarde de contactar várias «causas» e também não me senti muito edificado, nem na base nem no cimo. A funcionários qualificados da Congregação para a Causa dos Santos atribuíam-se juízos como este: — Ah, os Fundadores são santos *ex officio*! Na base, vê-se tantas vezes o empenho dos Institutos fundados: a canonização do Fundador é um pouco a «canonização» do próprio Instituto e até um pouquinho de cada um dos seus membros.

Em Espanha dizia-me um Prior cartusiano, esboçando um leve sorriso de benévola ironia: — Nós aqui, na Cartuxa, não tratamos de canonizar santos, tratamos de os fazer. Pois se nem sequer o nosso fundador, S. Bruno, está canonizado...

Outras vezes é a própria família (interpondo outras pessoas, evidentemente), os amigos, as comunidades a que pertenceram, etc.. E tantos, tantos outros santos autênticos ficam no esquecimento, por falta de amigos, de dinheiro, etc., ou porque as suas virtudes não eram tanto do foro comum e da aceitação dos seus meios religiosos!...

Munus Episcopal e reconhecimento da Santidade

Ora bem, primordial missão dum Bispo, em que todas as outras poderão convergir, é a promoção e o discernimento da santidade na Igreja. Podemos mesmo notar que essa missão tem uma vertente negativa, que merece ocupar a atenção do Bispo, ao par e não menos que a vertente positiva. Certo religiosismo popular e sentimentos às vezes menos nobres buscam objectos para materializar a sua «devoção», sem o conveniente discernimento cristão e sem o mínimo espírito crítico. Corpos incorruptos ou feitos tais à custa duma cosmética «maravilhosa», locais de aparições ou visões, etc., tornam-se centros de religiosidade, de promessas e peregrinações para pagar promessas, à mistura com bastante turismo pseudo-religioso da parte de empresas de transportes e cultura dum ambiente milagreiro, às vezes mesmo pelas autarquias administrativas locais, a fim de atraírem as «promessas», que destinarão a fins muito pouco religiosos.

Há certamente uma larga tendência da religiosidade popular que, hoje como no tempo de Jesus, busca apenas sinais e milagres e que procura «negociar» com o Céu — *do ut des!* — importando-se muito menos com venerar as virtudes reais ou com buscar modelos para a sua própria vida espiritual.

A estes muitos outros meios se podiam acrescentar, pelos quais se procura alimentar uma devoção espúria e baixamento mitológica ou explorar a religiosidade popular para fins lucrativos.

Em suma, tanta coisa que corrompe a pureza da fé e que, se aceite ou tolerada à responsabilidade da Igreja, escandaliza e afasta da fé muitos espíritos rectos e minimamente razoáveis e morais.

Ora se ao Bispo compete na sua Diocese promover a vivência autêntica da fé e vigiar a pureza da fé e culto, na sua vertente negativa, como pode tirar-se-lhe igual competência na vertente positiva?

Mas isso, dir-se-á, corresponde a pôr em questão a existência da Congregação romana para a causa dos Santos. Pois é isso mesmo: considerá-la dispensável... Não quer isto dizer que não tenha alguns méritos e portanto alguma utilidade, sobretudo ao nível supremo da Igreja. Mas mesmo aí, o seu valor é ambivalente.

Parece pois que a causa dos Santos é cuidado e missão do Povo de Deus e dos seus Pastores; e não haverá razão para lhes tirar esse direito ou privilégio em qualquer das suas vertentes. Para algum problema excepcional, como fosse a da discordância entre Bispos ou entre Conferências, ou de Conferências com Ordens religiosas (enquanto isentas) bastaria um serviço eventual, a funcionar *ad casum*, por exemplo na Congregação da Doutrina da Fé ou na do Culto Divino.

Mas isso, dir-se-á, era desempregar o pessoal da Congregação e pôr na disponibilidade um Cardeal. Quanto aos funcionários o seu problema profissional não seria de difícil solução. Quanto à disponibilidade de um Cardeal, permito-me pensar que se devia ir no sentido da disponibilidade de todos, sobretudo na Cúria Pontifícia.

Cúria pontifícia, Cardinalato e Episcopado

Repito que não sinto desejo nem competência para ensaiar reformas da Cúria. Mas peço licença para insistir em que toda a reforma será baldada se não incluir o desaparecimento da função cardinalícia. Não se trata pois duma «emi-

nentíssima e reverendíssima reforma», como repetiria o bispo português que assim falou no Concílio de Trento, mas simplesmente do fim da função efectiva. Não há pois que discutir as virtudes pessoais ou as boas intenções; nem mesmo se discute a subsistência desse nome como título honorífico. É porém que ou a função cardinalícia cessa ou a Colegialidade episcopal não passará dum nome. E o Colégio episcopal terá de entender-me *cum Petro et sub Petro*, com as necessárias estruturas, mas sem intermediários de grau ou ordem superior.

Diz-se correntemente que as Congregações «romanas» são como os Ministérios do governo da Igreja. Ora bem, qual é o Estado moderno que admite ministros vitalícios ou um plano hierárquico do qual hajam de sair os ministros? Qual é hoje a carreira diplomática que espera como termo o acesso a ministro de Estado ou a subida a um *podium* do qual se hajam de escolher os ministros de Estado!...

Devo dizer que nunca gostei de argumentar por paralelismo com as instituições ou serviços de Estado; mas aqui a minha argumentação não é *a pari* mas *a fortiori*. E permito-me ainda dar mais um passo neste mesmo nível de argumentação. Nos conceitos modernos de administração e diplomacia, funcionários são funcionários e não outra coisa: nem são escolhidos numa classe privilegiada nem esperam sair da carreira administrativa ou diplomática para subirem a funções políticas de governação.

E ainda mais um passo: como os Estados modernos têm ou estão criando a sua Escola Nacional de Administração (ENA), não seria o caso de a Igreja criar também a sua particular ENA para os seus serviços próprios? E assim como os enarcas do Estado não pensam realizar-se senão como funcionários, assim os futuros «enarcas» da Igreja viveriam para o seu serviço e apenas para a justa promoção dentro dele. É na verdade bem impressionante, para quem pense fora dos trilhos estabelecidos, que a cruz episcopal ou o chapéu cardinalício sejam o fim duma carreira de funcionário!

Evidentemente não estou a pensar que estes possíveis «enarcas» da Igreja viessem a ser presidentes ou prefeitos das Congregações, Conselhos ou grandes Serviços. Mas como seria diferente a imagem da Cúria Pontifícia se essas presidências fossem exercidas por Bispos em serviço pastoral da Catolicidade que, chamados em comissão de não longos anos, confiassem a sua Diocese a um Bispo auxiliar ou Vigário-Geral com faculdades especiais, mas mantivessem título e orientação superior da sua Diocese e o regresso normal à residência nela! Aos «enarcas» exigir-se-ia a informação precisa e a burocracia indispensável; estes Bispos, continuando a sua função pastoral de base, exerceriam temporariamente *cum Petro et sub Petro* a colegialidade e presidência na caridade sobre a Igreja universal. Por mim não posso conceber maior dignidade do Sumo Pontífice na Igreja do que ser Presidente do Colégio Episcopal do mundo católico e, logo que possível da *Ecumene* cristã.

Em relação ao ecumenismo, dadas as já largas convergências nos problemas da fé, seria necessário avançar nos aspectos práticos da unidade cristã, o primeiro dos quais será decerto o modo de exercício do «serviço de Pedro». A maior parte das confissões cristãs não tem dificuldade em admitir que a unidade da Igreja tem de ser significada pela «presidência na caridade» de quem melhor possa invocar a sucessão apostólica; e geralmente se admitirá que, histórica se não mesmo dogmaticamente, o Bispo de Roma é quem melhor pode assumir e significar essa sucessão. As dificuldades começarão quando se abordam os modos e maneiras de exercer esse serviço da unidade. Esse ponto é sem dúvida muito delicado e não deixa de ocasionar certo mal-estar mesmo entre os católicos mais ortodoxos e mesmo ao nível episcopal.

No Concílio ouvimos vozes nesse sentido, sobretudo de Bispos do terceiro mundo, mas não só; fora da aula conciliar, esses pontos de vista vinham ainda mais à colação. A própria insistência no *cum Petro et sub Petro*, tantas vezes

repetida não deixava de cair mal a alguns dos integralmente fiéis, como se a repetição desse princípio fundamental fosse necessária para os unidos ao espírito do Concílio, ou como se os que o não estavam se preocupassem com o que o Concílio dissesse sobre o Papa (o que os factos posteriores se encarregaram de confirmar). Também espíritos honestos e cultos fora de qualquer Confissão religiosa dirão, com Karl Jaspers que só dois pontos os impedem de ser católicos pontos que condizem com os aqui tratados: que não acham convincente a santidade canonizada e que o exercício da autoridade na Igreja lhes faz problemas, na situação actual e mais se viesse a ter mais poder. Para uns e outros é importante e necessário que o inciso *cum Petro et sub Petro* não ressoe a qualquer coisa como *cum Curia et sub Curia*. Tal efeito libertador do sentido da Autoridade, nas actuais condições da história passada e presente, só resultará com soluções de fundo como a dos Pastores diocesanos em comissão temporária de serviço junto do Papa, com o Papa e evidentemente sob o Papa.

No decurso do Concílio houve outro momento em que a Cúria Pontifícia esteve muito em causa embora de forma indirecta e em geral latente. Quando se discutia *in aula* o limite de idade para o múnus episcopal, Bispos houve que consideravam isso uma imposição humilhante e desconsiderante. Por mim, considerei tal resignação como um favor de direito e um privilégio (embora para mim, então, apenas teórico; mas, cessada a titularidade efectiva da minha Diocese, já podia terminar o exílio). Evidentemente seria muito delicado para os Padres conciliares meter nessa mesma perspectiva o caso do Sumo Pontífice. Pois todos os Papas que conheci e venerei me fizeram pena por terem de aguentar até ao fim o peso esmagador do cargo, com excepção talvez de Pio XI; mas o caso deste foi tão singular e excepcional que se chegou a levantar a atoarda de que fora assassinado pelo fascismo.

Mas o dizer-se apressadamente, por muitas partes, que «o Papa, não!» e o silêncio, aliás compreensível, do Concílio levaram muitos, fora da Igreja e mesmo dentro dela, a ver nesse facto a interpretação de que quem governa a Igreja é a Cúria e não o Papa. Compreende-se que o «serviço de Pedro», exercido, real ou aparentemente, por outros ou por uma organização anónima, não atraia à unidade da Igreja visível muitos dos secularmente «separados»...

Conclusão

SANTO PADRE:

Se me atrevi a escrever coisas tão graves e tão «escandalosas» (sobretudo para aqueles que as sentem como eu e... as calam) é por amor da Igreja «pura e sem rugas» e, em relação e como trabalho do serviço episcopal, à maneira de testamento espiritual.

Que todos possam rezar, cada vez com mais fé e amor, o artigo mais difícil e não menos necessário da nossa Fé: — Creio na Igreja una, santa, católica e apostólica!...

Com a expressão da minha máxima veneração e afecto,

De Vossa Santidade

M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† *António Ferreira Gomes,*
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.
Páscoa de 1984.

*A RECONCILIAÇÃO E A
PENITÊNCIA NA MISSÃO DA IGREJA*

CARTA XIII

SANTO PADRE:

Razão de ordem

Esta carta vem fora do seu lugar na série de assuntos que me proponho submeter a V. Santidade como problemas postos à Igreja pelo tempo em que vivemos. A razão desta alteração da ordem projectada está no tema escolhido e aprovado por Vossa Santidade para o próximo Sínodo dos Bispos de 1983.

Li com a possível atenção os *Lineamenta* apresentados pelo Conselho de Secretaria do Sínodo, e igualmente a *Reflexão* do Episcopado Português oferecida ao Secretariado do Sínodo. Não vou aqui encarecer a importância do tema nem a actualidade do seu tratamento; remeto-me para isso às considerações dos dois documentos referidos com os quais em geral concordo, com maior ou menor sintonia. Concordo com o que dizem esses escritos mas não com aquilo que omitem, o que é perfeitamente natural, pois não sei o que diriam, se deles falassem; mas já não acho natural que os tenham omitido.

Verdades «esquecidas»

No ano de 1959 o padre Karl Rahner escreveu um estudo, que publicou nos seus «Escritos de Teologia», volume

II, sob a epígrafe «Verdades *esquecidas* sobre o Sacramento da Penitência». Sinto que esse olvido de certas verdades importantes sobre o sacramento da Penitência se tenha mantido e atinja directa ou indirectamente os *Lineamenta e Reflexões*. Destas verdades olvidadas e de algumas outras considerações que o Concílio do nosso tempo suscitou e que o próximo Sínodo não deveria perder a ocasião de encarar, de tais verdades e sobre tais considerações me parece bem demorar-me um pouco, em Igreja, na medida (bem pequena) das minhas forças.

Pecar contra a Igreja

Entre as verdades esquecidas (não negadas, certamente) o grande teólogo estuda em primeiro lugar o pecado do cristão como «pecado contra a Igreja». O pecado, que é uma contradição à vontade de Deus e ao Seu amor, é também «uma contradição que viola a comunidade santa dos remidos, a Igreja». Insiste o insigne teólogo neste aspecto e resume assim o seu pensamento: «O pecador baptizado, com o seu pecado, faz-se culpado *perante a Igreja*. Peca *contra o seu espírito e contra a sua missão*, assim como contra o indeclinável encargo que ele mesmo tem nela. Em certo sentido, em quanto de si depende, ele faz pecadora a própria Igreja». (O mesmo autor já se tinha ocupado repetidamente deste mesmo tema, sob a epígrafe «A Igreja dos Pecadores»).

O padre Rahner pensa que é impossível compreender a «antiga disciplina penitencial» da Igreja se não se tem bem presente, como o tinha a «antiga Igreja», este aspecto eclesiológico do pecado». Não se compreende a antiga disciplina; e mal se pode interpretar e julgar a disciplina actual. Aliás o mesmo Rahner o reconhece, ao perguntar: — «Não seria conveniente que nós mesmos — menos esquecediços — ao receber o sacramento da penitência, procurássemos sentir a verdade de que pecamos também contra a Igreja,

que nos estamos acercando à graça da Igreja contra a qual pecamos, a qual pois tem alguma coisa que perdoar-nos?»

Dir-se-á que os documentos preparatórios do Sínodo não se esqueceram disto, porque repetidamente falam da «reconciliação com Deus e com os irmãos». Mas evidentemente são coisas formalmente diferentes: os homens, cristãos que eles sejam, não podem identificar-se com a Igreja institucional e histórica.

Dir-se-á ainda que referir-se ou fixar-se neste ponto é uma questão teórica, uma presunção de recta pronúncia teológica, com pouco ou nulo interesse prático. Creio que é diametralmente o contrário, como ao longo desta carta espero mostrar ou fazer resultar.

«Atar» e «Desatar»

A segunda verdade em que há olvido por várias formas, além de interpretação limitada, é a palavra do Evangelho sobre «ligar» e «desligar», ou «atar» e «desatar», como preferia dizer Vieira e outros clássicos (Mat. 16, 18 e 18, 18). A estes textos se reportava a Igreja antiga, ao justificar a sua prática da penitência e reconciliação. É bem certo que o Concílio de Trento, ao tratar da instituição do sacramento, remete para o Evangelho de S. João (20, 22: «a quem perdoardes os pecados ser-lhe-ão perdoados, a quem os retiverdes ser-lhe-ão retidos»); mas com a expressa restrição de que foi «*praecipue*» por essa palavra do Senhor, o que significa que admite outras, que não podem ser senão as do Evangelho de S. Mateus.

E constata Rahner que, se consideramos o conteúdo de «atar» ou «ligar», nos encontramos com «uma dessas verdades esquecidas na teologia do sacramento da Penitência». E começa por analisar o sentido da palavra «atar» (e da correlativa «desatar») que foi, na inteligência e prática da Igreja antiga, muito diferente da simples negação (ou concessão) da absolvição sacramental, a que a reduziram os teólogos.

Não é o caso de seguir aqui a demonstração do insigne teólogo; limitemo-nos a recordar a sua conclusão de que «um exame dos factos históricos nos fará reconhecer que neste «atar» revela-se uma verdade olvidada, de importância também para nós, e nos ajudará também a considerar o «desatar» da Igreja, que perdoa os pecados, sob um aspecto «olvidado».

E, com ele ainda, perguntamos: — Não seria melhor não esquecermos este «atar» da Igreja? É evidente que a separação de Deus e da Sua graça, a «atadura» ou «ligação», pela culpa ante Deus mesmo, é o último e o mais profundamente terrível do pecado. Porém esta (a culpa) surge desde o fundo da consciência à superfície do ser precisamente por meio da atadura da Igreja. Quem se tenha encontrado com pessoas que sofrem por estarem afastadas da íntima esfera sacramental da Igreja poderá compreender o que significa religiosamente esta «atadura». S. Paulo representava-a como uma «entrega da pessoa ao poder de Satan».

«Matéria» do sacramento

Outras verdades bastante esquecidas andam ligadas à «matéria» do sacramento da Penitência. Por vezes se pensa e se diz que estas são questões de Escola entre teólogos, os tomistas considerando que os «actos do penitente» são matéria do sacramento e os escotistas afirmando, pelo contrário, que esses actos são mero requisito prévio do sacramento. No entanto é bom lembrar que não se trata duma mera questão de palavras, mas que este problema envolve questões cruciais da teologia dos sacramentos. Baste lembrar que a Reforma protestante combateu a sacramentalidade da penitência eclesiástica, argumentando que nela não existe uma *res sacramenti* (matéria sacramental) e não havendo nela mais que *verba* (palavras), não haveria que celebrá-la litúrgica ou sacramentalmente, mas apenas que insistir na pregação do evangelho da reconciliação.

É curioso notar que nos *Lineamenta* para o Sínodo parece não se «esquecer» totalmente as doutrinas escolásticas sobre matéria e forma da Penitência: depois dum perfunctório como que fugidio esboço da doutrina tomista (sem a mencionar como tal) passa-se a falar, depois como antes, numa perspectiva e tendo como pano de fundo uma doutrina que só poderá ser escotista (também sem o confessar ou professar expressamente).

Sem podermos aqui fazer, nem sequer tentar, uma história das ideias e da terminologia teológicas, lembraremos apenas, com palavras do mesmo Rahner, que a novidade de S. Tomás foi enquadrar o sacramento da Penitência no esquema da matéria e forma, que, no seu tempo, já estava sendo usada para os outros sacramentos. «A teologia especulativa dos séculos XII e XIII, até S. Tomás, não via na absolvição o facto sacramental que *operava* a extinção da culpa enquanto tal diante de Deus. Atribuía-lhe outros efeitos, também sobrenaturais, e considerava a contrição do penitente, sob o influxo da graça, também no sacramento, como única causa da extinção da culpa estritamente tal. (...) Se desde este ponto de vista se perguntava qual era o sinal sacramental no sacramento da Penitência, a resposta consequentemente devia ser esta: os actos do penitente.»

S. Tomás não quis opor-se a esta doutrina, geral no seu tempo e expressa pelos teólogos que o precedem, ao menos desde século e meio. Integrou-a na doutrina então em vias de definição, da matéria e forma: os actos do penitente pertencem ao sinal sacramental, mas a absolvição sacerdotal pertence também a esse sinal, como forma. Porém esta integração de S. Tomás não aponta no sentido da tese, que tem sido a de vários teólogos que às vezes se consideram «tomistas», de que os actos do penitente são matéria do sacramento apenas porque a sentença absolutória da Igreja precisa duma «matéria». «Semelhante demonstração, escreve ainda Rahner, provaria somente uma coisa: que a sentença judicial da Igreja há-de ter um objecto a que poder referir-se, com o

que não se sairia da tese escotista». Com este ponto de vista concordam grandes teólogos sistemáticos, como Schmaus e Ch. Pesch. Este último diz mesmo expressamente: — «Quem negue que *os actos do penitente produzem a graça «ex opere operato»* está realmente do lado de Escoto, ainda quando diga que tais actos são «matéria» e «partes» do sacramento da Penitência».

Karl Rahner, insistindo em que a doutrina que acabamos de sumariar é a que traduz fielmente a concepção tomista, conclui: — «Não se poderá negar que geralmente se esquece este significado dos actos pessoais no sacramento da Penitência, ainda que os livros escolares continuem a repetir a concepção tomista».

Este esquecimento — esquecimento que alguém dirá muito bem lembrado — parece ser o dos *Lineamenta* e das correspondentes *Reflexões* do Episcopado Português, como aliás o de tantos e tantos escritos e discursos «espirituais»: feita uma breve e fugidia vénia reverencial à doutrina tomista, os *Lineamenta* parecem recair e manter-se nos postulados e aplicações da doutrina escotista, no que têm abundante companhia teológico-espiritual.

*Confissão: «direito da alma humana»,
dever do sacerdócio*

Mas as «verdades olvidadas sobre o sacramento da Penitência», tratadas com tanto rigor de análise e amor à autenticidade da teologia católica pelo insigne teólogo alemão, não são as únicas nem talvez as mais dignas de exame crítico próximo nos *Lineamenta*.

Tratando-se da preparação de um Sínodo do Episcopado católico, que é a Assembleia mais alta e representativa da Igreja, abaixo do Concílio ecuménico, deve pensar-se que dele depende o maior bem do Povo de Deus e a dignidade e prestígio da Igreja, para com as outras Confissões cristãs e perante o Mundo moderno, sobretudo o mundo da Cultura.

Deve reconhecer-se que os Sínodos anteriores, apesar de alguns documentos que depois saíram sob autoridade pontifícia, não despertaram entusiasmo nem contribuíram notavelmente para os referidos fins.

É muito de desejar que o mesmo não aconteça com o próximo Sínodo de 1983. Para isso é preciso reconhecer que escolhendo e adoptando o tema da Penitência e Reconciliação na Igreja e sua Missão se correu um evidente risco; mas agora não se pode recuar, importa correr esse risco até ao fim, para vencer as «lembradas» dificuldades presentes e abrir as portas do futuro da Igreja, antes de tudo, da Igreja una e única.

No pensamento e aspiração de contribuir para isso não podemos deixar de pôr em causa certos «esquecimentos» dos *Lineamenta* e literatura consequente, até agora conhecida. Na verdade não se compreende — faz-nos mesmo sofrer — que se convoquem Bispos representativos de toda a catolicidade apenas para confirmar doutrinas ensinadas por todos e com que cada um se conforma, mesmo quando porventura não se sente pessoalmente assegurado da sua objectividade teológico-histórica — augustinismo, tomismo, escotismo? — ou da sua melhor oportunidade e correspondência às necessidades e aspirações do homem do nosso tempo.

Para que o próximo Sínodo mostre a melhor face da Igreja do nosso tempo, corresponda à sua missão e prepare o Mundo para entrar no terceiro milénio da era cristã na fidelidade essencial ao Evangelho e sob a acção da graça salvífica de Cristo por mediação da Igreja, para tal e tanto importa não «esquecer» coisas fundamentais e historicamente vitais, embora não tenham estado sempre presentes nos nossos hábitos mentais e na linguagem corrente.

Não queria de forma alguma forçar ou desviar o pensamento de Vossa Santidade, mas devo confessar que me senti particularmente feliz ao ler estas palavras da encíclica *Redemptor hominis*: «A Igreja ao observar fielmente a multissecular prática do sacramento da Penitência, defende *um direito particular da alma humana*». É que me parece ser nes-

se sentido do direito do fiel cristão, com um sentimento íntimo de liberdade, voluntariedade e confiança na Igreja, a que corresponda da parte do Sacerdócio o dever da aceitação e responsabilidade por esse direito, que se abrirão as vias do futuro da Penitência e Reconciliação.

E na verdade, ao considerar-se, junto à essencialidade evangélica da Penitência e Reconciliação, a historicidade das suas formas de realização e prática sacramental, conforme a evolução dos tempos e diversidade das culturas, qualquer pessoa que viva neste tempo e na sua Cultura ecuménica — nem todos os que vivem na mesma data são contemporâneos — mal poderá fugir a recordar a dialéctica paulina entre a lei e a graça.

Historicidade da prática da penitência

Em referência à história da prática sacramental da Penitência não podemos fazer melhor que recorrer à competência e responsabilidade do Pe. Rahner, que, numa reunião de teologia pastoral, achou que devia «dizer coisas que há que dizer continuamente, para que deveras sejam tidas em conta na *praxis* de cada dia» (conferência pastoral que depois publicou, sob a epígrafe de «Problemas da Confissão», no terceiro volume dos seus «Escritos de Teologia», em 1959).

Diz K. Rahner sobre as «transformações da instituição da confissão»: «Se nos aplicamos à problemática da Penitência — dogmática, moral e pastoral — a aporética procede sobretudo do facto de que a instituição da confissão, apesar da conservação da sua substância, tem sofrido tão profundas transformações que, se não fosse um facto, a maioria dos dogmáticos as declararíamos *a priori* impossíveis por contrárias à substância do sacramento. Não foi S. José quem fez o primeiro confessionário. Houve muitos séculos sem confissão. S. Agostinho nunca se confessou. Houve séculos em que os santos bispos das Gálias ensinavam que havia que *fazer penitência*, porém que só havia que confessar-se no

leito de morte. Houve concílios que aconselhavam a não administrar o sacramento aos jovens que estavam em perigo de morte, porque podiam curar-se e então ser-lhes-iam muito difíceis os deveres vitalícios de penitência. Houve século em que só se podia receber uma vez a reconciliação eclesiástica. Ainda para S. Tomás de Aquino era perfeitamente evidente e mesmo dever do penitente aproximar-se deste sacramento já justificado pelo arrependimento. Santo Alberto Magno e S. Boaventura tinham por imperfeito ganhar indulgências em vez de fazer penitência. A fórmula indicativa da absolvição aparece pela primeira vez no século XIII e faz que a bela liturgia penitencial se reduza cada vez mais a uma sóbria absolvição. O acento religioso existencial dentro da totalidade da penitência passa em etapas seculares da acção penitencial concreta e exterior ao arrependimento interno, à humilhante confissão e à absolvição sacerdotal. Durante doze ou treze séculos viveu a Igreja sem fazer expressamente a distinção, que a nós nos parece capital, de contrição e atrição ou arrependimento perfeito e imperfeito.

Antes de S. Tomás os teólogos diziam que o preceito de confessar-se uma vez por ano, imposto pelo IV Concílio lateranense, obrigava mesmo a quem não tivesse nenhum pecado mortal. S. Tomás e os teólogos posteriores afirmam — com visão teológica mais profunda — o contrário; a prática corrente porém cala esta explicação, de forma que fiéis que estão em estado de graça acercam-se pela Páscoa à santa confissão, muitas vezes por costume, por imposição ou medo, mais do que por verem o sentido intrínseco do acto.

Enquanto que na época dos Santos Padres só se podia receber o sacramento uma vez na vida e então só em caso de necessidade, na época Carolíngia houve sínodos particulares que obrigavam todos a confessar-se três vezes por ano. Ainda para S. Boaventura a fórmula própria da extinção da culpa é o *Misereatur*; e o *Ego te absolvo*, segundo ele, só se refere ao perdão dos castigos e penas devidas pelos pecados.

Para S. Tomás o *Ego te absolvo* é a única fórmula que decide justamente o perdão da culpa. Até à baixa Idade Média reina a opinião de que em caso de necessidade há que confessar-se mesmo com um leigo (até S. Inácio de Loyola se ateve a isto)».

Depois deste sumário de factos, na verdade impressionante, o eminente teólogo comenta: — «Todos estes factos demonstram só uma coisa: o sacramento é algo de vivo. O que vive tem transformações e mudanças, ainda que a sua entelêquia essencial mais íntima permaneça a mesma.

(...) Se na verdade *a instituição da penitência da Igreja viva, continuará a transformar-se* no futuro, sem perder a sua essência. As transformações futuras podem ocorrer mais silenciosamente e serem mais imperceptíveis, no externo e institucional, que as outras anteriores. Se porém não se verificassem, *a instituição de Cristo estaria petrificada e morta*».

E, depois desta afirmação tão grave e empenhativa, pergunta: — «Pode ter-se algum palpite da direcção em que irá ocorrer esta evolução? Há razões de *dever-ser* e de tendências já observadas, para fazer-se uma previsão deste estilo? Tais perguntas, continua ele, não são exclusivamente assuntos da ociosa curiosidade que escuta o crescer da erva. Claro está que nós mesmos (teólogos e pastoralistas) não temos nem poder nem direito para mudar nada do existente na teoria e prática da instituição da penitência. Para isso falta-nos *de iure* a autoridade»...

Pois bem, se teólogos e fiéis nada podem *de iure* alterar, Vossa Santidade tem o direito e a autoridade para abrir caminhos ou ao menos para dar luz verde àqueles que sentem ter chegado a hora de apreciar e julgar se a actual disciplina da Penitência é, em todas e cada uma das suas disposições, a mais adequada ao tempo que vivemos e ao que a Igreja viverá no próximo milénio. Considerar pistas, dar luz verde ao estudo não é ainda, necessariamente, mudar...

Por um lado, verificado já o pouco êxito e prestígio dos Sínodos anteriores, começam já vários responsáveis a presenciar e preocupar-se com que o próximo Sínodo não virá melhorar esta imagem, talvez o contrário: reunirem-se representantes do Episcopado de todo o mundo, numa Assembleia que é a mais alta e importante abaixo do Concílio ecuménico, simplesmente para repetir e confirmar disciplinas e práticas que vêm desde há muitos séculos, sem mesmo examinar a sua origem e fundamentos, a forma como estão a ser postas em prática e os êxitos ou inêxitos do seu exercício...

Evidentemente — com evidência histórica — ninguém poderá contestar que a actual disciplina da confissão auricular tem origem num tempo «histórico e cultural» e se fundamenta na aplicação a todos os fiéis duma disciplina originariamente monástica. Foram na verdade os monges irlandeses que, por alturas dos séculos V, VI e VII, acompanhados depois por monges anglo-saxões, se lançaram às grandes missões de cristianização da Europa continental — o «milagre irlandês»! — baseando a sua acção evangelizadora na fundação de mosteiros, dos quais viria a irradiar a fé e a vida cristã para as populações. Com o seu fervor de iniciadores, a sua ingenuidade e autoritarismo de recém-conversos e conversores, basearam a espiritualidade dos mosteiros na confissão privada e repetível. Tal confissão mal se distinguiria, se é que mesmo se distinguia da «abertura» ou «manifestação de consciência» feita ao superior, prática «religiosa» que vigorou por muitos séculos e que ainda tem recomendação legal.

Está ainda no código de direito canónico vigente e reformando — esperamos que não entre no reformado — um canon 530, que tem muito de significativo e bastante de ridículo. Diz este canon, no seu parágrafo 1.º, que «todos os Superiores religiosos são estritamente proibidos (*districte vetantur*) de induzir por qualquer modo as pessoas que lhes estão sujeitas a fazer-lhes, a si, a manifestação de consciên-

cia». Mas logo no parágrafo seguinte diz o mesmo canon que nada impede que os súbditos por sua livre e espontânea vontade possam abrir a sua alma (*aperire animum suum*) aos Superiores; e logo acrescenta «até mesmo convém que eles, os súbditos, com filial confiança, abordem os Superiores e, se estes forem sacerdotes, lhes exponham as suas dúvidas e ansiedades de consciência». É pois, agora, simples recomendação para o «estado de perfeição»; mas quem, portas adentro do convento, não aspirará à perfeição e recusará a filial confiança ao seu superior?...

Na linguagem congreganista, confessar-se é «manifestar-se». Baste, por todos, citar um exemplo: na visita canônica de 1387 ao mosteiro de Pombeiro, que como tantos nesse tempo não primava pela observância religiosa nem pela morigeração dos costumes, os visitantes apostólicos determinam, entre outras coisas, «que os monges se *manifestem* (= confessem) cada mês e comunhem no primeiro domingo do mês». Mas afinal, se aqui «manifestar-se» é confessar-se, também ainda o código canônico fala da «manifestação de consciência» decerto no mesmo sentido, pondo talvez mais a tônica na direcção de consciência.

Sabemos que esta prática da confissão auricular repetível, originariamente de disciplina monástica (e aí repetida a prazo curto) se estendeu depois à cristandade secular, como era natural em razão dos formadores da piedade popular que eram os monges. Veio depois o preceito da confissão em prazo dado, finalmente uma vez cada ano, com tal sentido legal ou legalista que os autores que se seguem ao Concílio IV de Latrão consideram esse preceito obrigatório mesmo que o fiel não tenha consciência de pecado. S. Tomás opôs-se a uma tal interpretação e não parece ter sido muito contestado; mas, como já citámos, foi bastante bem «esquecido».

E as coisas caminharam no sentido de tal «confissão» se tornar uma obrigação (e direito!) cívica e policial. Por um lado havia quem, como um Molière, fizesse intimar o seu

pároco pelo oficial de justiça, para vir confessá-lo no seu leito de morte. Noutros lados, como em Portugal, entre o povo simples era considerada a confissão quaresmal uma questão da alçada paroquial — direito e dever: assim pois como no mosteiro os monges deviam «manifestar-se» ao seu superior, assim na paróquia os fiéis deviam confessar-se ao seu pároco ou a quem o representasse. E o «rol de desobriga» era uma função paroquial: direito e obrigação dos párocos para com presentes e ausentes da paróquia. E o «bilhete de confissão» era exigido, para fins religiosos e às vezes não puramente religiosos. Certas constituições de bispados determinavam como se devia proceder para com os paroquianos que descuravam ou atrasavam o cumprimento da «desobriga» pascal: o pároco admoestá-los-ia uma e outra vez; se, apesar desses avisos e admoestações, não vinham «desobrigar-se» o pároco considerá-los-ia «suspeitos de heresia» e comunicá-lo-ia à Inquisição. Sabemos o que isso significava...

Pelo fim dos anos 40 deste século ainda encontrei numa paróquia de Portalegre — por sinal a de maior criminalidade da comarca — um pároco não muito idoso que me disse que quando entrou na freguesia toda a gente sem excepção vinha confessar-se e comungar pela Páscoa; e depois, durante todo o ano não voltavam mais à missa dominical ou a qualquer acto religioso. — Mas como é que se compreende uma «prática» dessas? Não compreendo...

— Eu também não compreendia. Parece que consideravam a «desobriga» ou «o dar preceito à Igreja» como obrigação civil. Depois da proclamação da República alguns ousaram faltar; e, como nada lhes aconteceu, dentro de pouco ninguém vinha «desobrigar-se», a não ser meia dúzia de alienígenas.

Como essas confissões seriam não vale a pena julgar. A párocos de freguesias muito praticantes ouvi dizer que não se deviam chamar padres novos para as confissões quaresmais, porque se escandalizariam do *tonus* moral dessas confissões e da ineficácia do seu ministério sacramental.

De tudo isto e de tantas outras coisas que traduzem quer uma atitude mágico-legalista, quer a incapacidade ou a indiferença por um sério exame de consciência e autêntico arrependimento e propósito de emenda, quer a mera sujeição à pressão social e à consequente «humilhação» diante do padre — e não, conscientemente, diante da Igreja — de tudo isto parece não se ocuparem os *Lineamenta* (não obstante dizerem coisas magníficas . . . outras) nem orientarem para uma séria análise crítica, em ordem a melhorar a Penitência cristã e o seu sacramento. Mas isto é história do presente e do passado e devia fazer parte da historiografia ou historiologia. Fugir à história é viver no sonho e edificar na areia ou nas nuvens: é ou *neflibatismo* ou «imprudência» contra-evangélica.

Como nota o padre Charles, em «Doctrine et pastorale du sacrement de pénitence», e com ele o padre Rahner, temos de ensinar aos homens que o sacramento é mais que o acto jurídico da absolvição. Quando um homem actual — homem livre e que presume da sua liberdade em religião — não veja o carácter livre, especificamente cristão e eclesiológico do sacramento, pensará mais cedo ou mais tarde que pode tratar a sós com Deus a questão dos seus pecados, se é nisso que se apoia o sentido do sacramento. Teremos de fazer sentir ao pecador «que se confessa à Igreja santa — cuja santidade ofendeu e que é, ela a Igreja, verdadeiramente o sacramento original e universal de Cristo — e não a um juiz de instrução, a um inspector da polícia judiciária da Igreja ou a um psiquiatra ou psicoterapeuta de Deus (ou do sagrado)».

Na sequência do último Concílio alguma coisa se tem feito para restituir à administração do sacramento da Penitência a sua expressão litúrgica, eclesial e, nesse sentido, pública. Parece que o mais significativo nesta orientação e mais universalmente bem aceite foram as celebrações penitenciais colectivas, fundadas na Palavra de Deus e repassadas do sentido de *metanoia* e reconciliação. No entanto

vários párocos, mesmo alguns que começaram com entusiasmo estas celebrações e recomendavam com zelo a disciplina sobre a confissão auricular, parece estarem abandonando esta prática, simplesmente porque muito diminuía o número dos que vinham confessar-se individualmente.

Não consta que tenham considerado a doutrina de S. Tomás de que não têm obrigação de confessar-se anualmente aqueles que não tenham consciência de pecado grave nem que esses mesmos párocos tenham estudado, mesmo só estatística ou aproximativamente o número dos que antes já se abstinham da confissão ou vice-versa a proporção de positivo aproveitamento espiritual e de verdadeiro arrependimento dos que vinham ao confessionário; e se estes mudavam para melhor, mais sensivelmente que os outros. No fundo estará, decerto inconscientemente, a doutrina escotista de que os actos do penitente são apenas um pre-requisito do sacramento e que a verdadeira e total essência deste — *res et sacramentum* — está na confissão e absolvição do sacerdote. Ao lado disto estará, por parte de certos párocos, a preocupação estatística de que todos os seus paroquianos se «desobriguem» e, da parte do maior número destes, a submissão à lei — «dar preceito à Igreja» — talvez um pouco de mentalidade mágico-legalista e de obediência à pressão social, atirando para as mãos do confessor os seus feitos e defeitos *prout jacent*, sem grande discernimento nem arrependimento, apenas para receberem a absolvição e poderem comungar, com o propósito de, passado um ano, cumprirem a mesma observância e praticarem os mesmos ritos.

Acresce nesta prática das celebrações penitenciais que, organizadas como habitualmente são com confessores esperando os penitentes de pecados *graves*, temos uma espécie de confissão «pública», com todos os inconvenientes desta (que levaram à sua supressão) e sem nenhuma das suas vantagens, com a agravante de serem normalmente as pessoas de consciência mais delicada que passarão a ser havidos como pecadores «públicos»...

Poderá o projecto do Sínodo, ou os seus *Lineamenta*, desinteressar-se da análise e crítica salutar destes actos e hábitos? E, passando à confissão frequente por devoção, prática que pode ser tão útil e elevada na formação da consciência cristã (embora muitas razões convençam da conveniência de separar da confissão sacramental a direcção de consciência), poderá o Sínodo esquecer tantas justas críticas à rotina e muitas vezes mero sentido de observância mais ou menos vã (até pela «busca» de matéria, pela carência de *metanoia*, pela intenção, que pode ser anti-evangélica de estar «em boas contas com Deus», etc.)?

Culpabilidade e confissão

A noção de culpa moral não é, para o homem culto do Ocidente actual, qualquer coisa de óbvio e reconhecível como o foi para o homem europeu nos dois milénios da era cristã. Muitas e variadas razões se invocam para diluir as ideias de culpa e responsabilidade no proceder de cada um: condições genéticas, atavismo, educação ou sua falta, influências sociológicas, psicologia ou fisiologia individuais, etc., etc.. Chega mesmo a dizer-se, por parte de alguns, que não se sentem responsáveis do seu agir porque nem mesmo são responsáveis do seu existir. Em vez de se sentirem responsáveis para com Deus, chamam Deus à responsabilidade pelos males que existem no mundo ou pelas infelicidades por eles próprios provocadas. — Que mal fiz eu a Deus? Ou então: eu não pedi a ninguém para nascer...

Perante estas situações, o Pe. Karl Rahner, nesta última jornada da sua longa e alta trajectória filosófico-teológica, achou bem voltar a ocupar-se deste assunto e fê-lo na revista *Geist und Leben* do corrente ano de 1982, sob o título significativo de «Mistério da Culpa humana e do Perdão divino». Mistério da culpa humana, grande mistério, igual e correspondente ao mistério da liberdade humana: evidentes em si e portanto indemonstráveis — quem se proporá demonstrar a

existência do sol?! — são no entanto discutíveis em cada um dos seus actos. Para o homem, na sua radicalidade, a liberdade é algo que se é e não apenas coisa que se tem. Igualmente se diga da pecaminosidade: em nenhuma acção singular podemos saber, com segurança absoluta, que não fomos determinados por causas não conhecidas. Esta história da liberdade e da necessidade não se deixa desemaranhar ingenuamente e dissolver nas suas partes quimicamente puras. Poderia dizer-se que a pecaminosidade e bem assim a liberdade são, enquanto realizada, o acontecimento da transcendentalidade do sujeito uno e total, que é mediado para consigo mesmo pelas acções categoriais, mas não desaparece nelas.

Deixemos porém as difíceis análises em que o eminente teólogo fundamenta, profundiza e limita a liberdade e pecaminosidade humanas, para tratarmos simplesmente do que parece ser a tarefa acessível do Sínodo. Assim pois creio que, admitido como está o tema do Sínodo, os Bispos sinodais não poderão deixar de estudar a Penitência e Reconciliação à luz das duas situações hoje quase universais e envolventes, a saber, a cultura hodierna, com a sua opção pela «verdade que se prova» e pela historicidade, e o Ecumenismo.

Cultura e formas de Penitência

Para situar os problemas da Penitência e Reconciliação na missão da Igreja, hoje, à luz da Cultura, nada melhor haverá do que tomar o capítulo II da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a «autêntica promoção do progresso da Cultura»; e na verdade apetecia transcrever todo esse capítulo. Aí se começa por assentar o princípio de que a pessoa humana não pode atingir verdadeira e plenamente a sua humanidade senão pela Cultura. Mediante a Cultura o homem submete a si o universo pelo conhecimento e pelo trabalho, humaniza a sua própria vida social, familiar e civil,

«graças ao progresso dos costumes e das instituições», trazendo e conservando, no «curso dos tempos, as grandes experiências espirituais e as aspirações maiores do homem», a fim de que sirvam ao progresso do género humano.

Certamente não poderá o exame e discussão do tema deste Sínodo ignorar ideias e expressões, como submeter o universo pelo conhecimento e pela acção, humanizar a vida humana pelo progresso dos costumes e das instituições, reconhecer no curso dos tempos as grandes experiências espirituais e as maiores aspirações do homem ao serviço do progresso humano! Como chocaria com o progresso da história o imobilismo do pensamento, para não falar já duma instituição de Cristo «petrificada e morta» (K. Rahner)! . . .

Mas, continuando a dizer que pela cultura universal, que unifica as várias culturas particulares, o homem moderno «tira de aí os valores que lhe permitirão *promover a civilização*», o Concílio avança (n.º 54) que «as condições de vida do homem moderno, no ponto de vista da vida social e cultural, foram tão profundamente transformadas que se pode justamente falar duma nova idade da história humana».

Entre as características da cultura moderna, enumeradas em G. S. 54, podemos destacar o «desenvolvimento ao máximo do senso crítico», a «explicação psicológica em profundidade da actividade humana», o forte impulso a «encarar as coisas sob o seu aspecto mutacional e evolutivo», dado pelas «disciplinas históricas», a cultura de massa que dá origem a «maneiras novas de sentir, de actuar e de utilizar os tempos livres», enfim a preparação de «um tipo de civilização mais universal que faz avançar a unidade do género humano e a exprime».

No seu n.º 55 constata a G. S. que hoje em dia «cresce sem cessar o número de homens e mulheres (das várias culturas particulares) que tomam consciência de serem eles os artífices e os promotores da cultura». E continua o Concílio: — «No mundo inteiro progride de cada vez mais o *sentido da autonomia*, e assim também o da responsabilidade;

o que, sem qualquer espécie de dúvida, é da maior importância para a *maturidade espiritual e moral* do género humano. Melhor ainda nos damos conta disso se não perdemos de vista a unificação do universo e a missão que nos é confiada de *construir um mundo melhor* na verdade e na justiça. Somos pois testemunhas do *nascimento dum novo humanismo*: o homem se define nele, antes de tudo o mais, pela *responsabilidade* que assume para com os seus irmãos e *para com a história*».

Considerando as dificuldades e deveres que de aí resultam, o Concílio (G. S. 56) faz, entre outras, a seguinte pergunta: — «Como enfim *reconhecer por legítima a autonomia* que a Cultura reclama para si mesma, sem com isso chegar a *um humanismo* puramente terrestre e mesmo *hostil à religião*?» Em resposta a esta e às outras perguntas, procuraram os Padres conciliares, na secção II (n.ºs 57, 58 e 59), enunciar «alguns princípios para devidamente promover a Cultura». E começam por dizer que os fiéis cristãos, peregrinos para a cidade celeste, devem antegostar as coisas *quæ sursum sunt*, mas «com isso, longe de diminuir, antes cresce a importância do seu encargo de, juntamente com todos os homens, colaborar para a edificação dum mundo a dever ser estruturado mais humanamente». E depois de desenvolver os vários meios e formas pelos quais a fé tem contribuído e deve continuar a contribuir para a cultura e de mostrar como Deus, na Revelação anterior e até à Sua plena manifestação no Filho encarnado, «falou segundo os tipos de *cultura próprios de cada época*» e como a Igreja tem procedido e deve proceder da mesma forma, acaba por concluir que «a Igreja, cumprindo a sua própria missão, já por isso mesmo, impulsiona e concorre para a obra de humanização e civilização, *educando o homem para a liberdade interior*».

E, na medida e em conformidade com esta liberdade interior, a Cultura tem necessidade permanente duma *justa liberdade* (civil e social) para se desenvolver e duma *legítima faculdade* de acção *sui iuris*, segundo os próprios princí-

pios. Ela tem pois direito ao respeito e goza *duma certa inviolabilidade*, com a condição evidentemente de salvar os direitos da pessoa e da sociedade».

E o Concílio conclui este belo capítulo com recomendações aos teólogos, aos homens de ciência e aos simples fiéis no sentido da promoção da Cultura; e vice-versa, «para que eles possam cumprir estas suas tarefas e que se reconheça aos fiéis, quer clérigos quer leigos, uma justa liberdade de investigação e de pensamento, bem como uma justa liberdade de manifestar, *humildemente e corajosamente*, a sua mentalidade, ou modo de ver, na área da sua competência».

Estas recomendações, feitas aos teólogos, aos cientistas e aos simples fiéis, não valerão também para os Bispos? E a justa liberdade de análise, de pensamento e de manifestar, humilde mas corajosamente, a sua mente não estará na área de competência de cada Bispo e muito mais na dos representantes do Episcopado, sobre um tema proposto pelo Secretariado do Sínodo e aprovado pelo Papa para consulta às Igrejas particulares de todo o mundo?

Decerto muito me alonguei nas citações do Concílio. Quase não via outra alternativa senão transcrever na íntegra todo o capítulo sobre a promoção da Cultura, tanto os seus conceitos e palavras dizem ao propósito de atacar corajosamente (e humildemente) os problemas postos pelo tema do próximo Sínodo (e, por isso, me permiti sublinhar algumas palavras) e tão pouca atenção parece ter merecido, até agora, este capítulo conciliar, aos vários níveis de estudo e prática da Igreja.

Com muito respeito me permito dizer que me pareceu ter sido a consciência desta falta de atenção que levou Vossa Santidade a criar o Conselho Pontifício para a Cultura.

É o que, para mim, resulta claramente das palavras proferidas por V. Santidade na inauguração desse Conselho e designadamente destas, tão pessoais, empenhativas e universais, que peço licença para transcrever: — «Desde o princípio do meu pontificado sempre considerei que o diálogo da

Igreja com as culturas do nosso tempo deveria ser considerado um campo vital onde se joga o destino do mundo neste final do século XX. O futuro do homem depende da Cultura». Não creio que se possa dizer mais nem melhor. Apenas me permito acrescentar as palavras de aplicação e responsabilização que V. Santidade destinou aos professores e alunos da Universidade Católica Portuguesa: — «Quanto maior for o *bem cultural* de alguém, mais ele deve ser usufruído também como *valor para os outros*, de maneira consciente, activa, responsável e cristã. Pensar e produzir intelectualmente é uma responsabilidade».

Ecumenismo, Reconciliação e Penitência

Se pois o problema da disciplina sacramental da Penitência deve ser visto à luz da Cultura do nosso tempo, das suas aspirações e exigências, não menos deve ser encarado à luz do Ecumenismo intra-cristão e inter-religioso. Consequência ainda da Cultura.

O diálogo entre a Igreja católica e as várias Confissões cristãs tem sido bastante activo e produtivo, ao nível superior, oficial ou quase oficial, quanto aos problemas dogmáticos e de expressão da fé. Talvez se possa dizer que, a esse nível e sobre esses temas, já basta, por agora. É que, por um lado, teólogos católicos dos mais responsáveis acham que já não há reais dificuldades doutrinais para a unidade entre cristãos, assim como dogmáticas. Insistir no exame e discussão de pontos teológicos — teologicamente talvez livres, dentro da ortodoxia cristã — poderia levar ao princípio dos cismas e heresias, em que razões múltiplas, de índole tantas vezes muito pouco religiosa, como os nacionalismos, os racismos, os interesses políticos, as questiúnculas entre «religiões» (sc. ordens e congregações), idolizações de escola teológica, orgulhos e vaidades pessoais, etc., levavam a procurar linguagens de separação na Fé e na Igreja. Cavando fundo na psicologia humana, todo o homem é hereje do outro

homem, cada comunidade é cismática da outra comunidade. De resto entre teólogos cristãos já tem sido notado que há semelhanças mais pronunciadas entre os *filosofemas* ou *theologoumena* de certos católicos e de certos protestantes, do que entre certos outros que pertencem formalmente à mesma Igreja ou Confissão; e o mesmo se pode dizer quanto às diferenças. Geralmente são aspectos de «progressismo» e «integristas»; mas há outros mais profundos, psicológica e ideologicamente.

Em vez pois de diálogos sobre a fé, parece que seriam, por agora, mais convenientes análises e discussões sobre instituições e disciplinas eclesiásticas e tradições das várias confissões, e mesmo sobre posse de bens e funções hierárquicas, relações das Igrejas com os Estados, destinos das pessoas eclesiásticas actuais numa Igreja unificada.

Entre os problemas disciplinares mais importantes estaria o das formas de concretizar a Penitência, concretamente a confissão auricular, enquanto *preceito da Igreja*. É manifesto e está fora de questão que a Penitência e a Reconciliação — fazer *metanoia* e crer na Boa Nova — estão no centro do anúncio e pregação evangélicos e portanto da existência cristã; mas não é menos certo que *as formas* de realizar a Penitência e manifestar a *metanoia* são realidades históricas, situadas no tempo histórico cristão e condicionadas pelas culturas e mundividências das comunidades cristãs, nos diferentes povos e no curso dos séculos.

Poderá alguém pensar que a actual disciplina católica da Penitência poderá ser aceite por comunidades cristãs que nunca a praticaram como preceito ou que a rejeitaram bem cedo, depois de tornada mandamento da Igreja? Por maiores que tenham sido os benefícios da prática da confissão auricular e por mais longos que tenham sido os séculos desta prática, é bem conhecido que ela foi adoptada na Igreja do Ocidente só depois de meio milénio de história cristã (e não da pior história), adoptada a partir da vida monástica e à maneira de jurisdição «doméstica», que só foi decretada na

Igreja latina, como preceito, já bem entrado o segundo milénio da era cristã e abandonada pelas confissões protestantes e anglicana, há já bastantes mais séculos do que aqueles em que foi acatada (se é que verdadeiramente o foi). Poderá pois esperar-se o «regresso» desses?! É bem certo que algum dia haverá que optar-se por um dos membros desta alternativa fundamental: opção pela unidade dos discípulos de Cristo, que é uma exigência premente e permanente do Evangelho e de todo o Novo Testamento, ou manter, *como obrigatória*, uma disciplina penitencial que, por mais útil que seja e por maiores bênçãos que tenha trazido à Igreja, é no entanto uma disciplina nascida dentro da história cristã e portanto sujeita às leis da história.

E, se isto vale para o ecumenismo entre as Igrejas ou Confissões cristãs, não deixa de ter reflexos nas religiões não-cristãs. Não há muito tempo se lia que um alto representante duma religião não-cristã, em França (religião que se diz já agora ser a segunda em número desse País e que se diz também registar três «conversões» por dia só na Região Parisiense), se lia esta apreciação de confronto: — Quando alguém quer aderir ao Islam, nós dirigimo-lo para Deus; não o mandamos aos padres . . .

Civilização moderna, disciplina eclesiástica

Sob este aspecto, como sob outros da disciplina da Igreja, em relação aos vários factores que contribuem para a difusão da fé e prática cristãs, é necessário não nos limitarmos, nem nos determos complacentemente na consideração estatística. É certo que as almas são iguais diante de Deus; mas também é verdade que a Igreja é um «corpo», o Corpo de Cristo, e que «o munus do Pastor não se limita a exercer a cura de almas individualmente consideradas mas estende-se também a formar propriamente uma genuína comunidade cristã» (P. O. n.º 6). Assim pois não basta contar o número dos católicos, mas importa saber que espécie de comunidade formam, local, regional e universalmente.

Pensa-se às vezes que, como a Igreja é essencialmente missionária, as suas «conquistas» no terceiro mundo compensam bem as perdas no mundo avançado; e parece procurar-se que as vocações de consagração — sobretudo «religiosa» — como também a «teologia terciomundista» virão suprir o que vai diminuindo nos países de velha cristandade. Devemos porém lembrar que o Papa Paulo VI, sem esquecer que Cristo veio pregar a Boa Nova «aos pobres», achou bem citar, como ainda válida a frase de Hilário Belloc: — L'Europe c'est la foi.

A Igreja deve-se a todos, sobretudo aos pobres e oprimidos; mas mal iria se viesse a tornar-se Igreja do terceiro mundo, apagando-se a fé cristã no mundo científico-tecnologicamente avançado, e por isso globalmente «rico». Dizia alguém que, ao ouvir-se certa pregação e ao ler-se certa teologia, era de concluir que, quando acabasse a miséria no mundo, a Igreja acabaria, por já não ter razão de ser. A ironia desta observação não devia perder-se de vista ao pensar a disciplina eclesiástica no futuro da fé cristã. A caridade de Cristo e o serviço da Igreja é sobretudo *para* o «mundo dos pobres, mas não é só *do* mundo dos pobres. Se assim não fosse, à medida que os povos sub-desenvolvidos se fossem desenvolvendo e portanto «enriquecendo», seguiriam os povos desenvolvidos e abandonariam a fé e a prática religiosas.

Paralelamente a esta consideração da necessidade da fé para o mundo desenvolvido — cultural e cientificamente desenvolvido — põe-se o problema da metodologia da transmissão da fé e da educação da fé. A Igreja de Cristo é essencialmente uma Sociedade educadora; mas, usando uma linguagem comparativa actual, seria caso de perguntar: pedagogia ou andragogia? Está largamente espalhada a ideia de que a religião é coisa de crianças (e de mulheres); e não há dúvida de que várias aparências e percentagens de prática podem levar a uma imagem dessa ordem. Já alguém expressava o paradoxo de que a Igreja católica, à maneira do

judaísmo e maometismo, precisava de pôr à margem do culto as mulheres e as crianças, para que os homens se convencessem de que a religião é coisa sua, coisa de homens; ou, como os calvinistas, anabaptistas, etc., excluir ao menos as crianças, para mostrar que a religião é coisa de adultos. Tal paradoxo não pode evidentemente admitir-se, até porque é um paradoxo, e a honra da Igreja é tratar toda a pessoa como pessoa; mas a verdade é que a educação da fé e formação ético-social não podem ser mera pedagogia — etimologicamente, educação de crianças — mas devem ser, com maior empenho (e maior dificuldade) *andragogia*, isto é, educação de homens ou de adultos. Seria caso de lembrar, neste contexto, o outro paradoxo, este dum sociólogo e pedagogo brasileiro: — Ninguém educa a ninguém; ninguém se educa a si mesmo; todos nos educamos a todos, mediante a sociedade.

Creio bem que, nesta relação pedagogia-andragogia, muito mais importa não se ater à norma de que o ensino não esteja acima do educando mas antes à preocupação de que o ensino não esteja abaixo do educando. Esta opção comparativa sempre se justificou por várias razões (com frequência inatendidas); mas agora, mais e melhor, por aquilo que V. Santidade tão perfeitamente disse aos Bispos de Ile-de-France, a saber, que as actuais condições da escolaridade, prolongada até ao décimo sexto ano, fazem as crianças e jovens «*entrer dans un champ culturel qui, avec les pédagogies modernes, développe le sens critique de la raison et accorde le primat à la vérité qui se prouve sur la vérité qui se transmet*». Os jovens tornam-se na verdade adultos, mais cedo; e presumem de o ser, mesmo antes do facto da idade necessária. Como é que este espírito crítico, autonomia da razão e preferência pela verdade que se prova no «mundo novo» que os jovens se propõem criar não hão-de influir, pela forma que compete aos Bispos, nos estudos e orientações de teoria e de *praxis* que são tema do próximo Sínodo?

Esta pedagogia (e andragogia) da fé cristã e prática religiosa tem ainda de contar com o urbanismo e mobilidade moderna das populações, em conflito e em vencimento sobre a ruralidade e docilidade das pequenas sociedades do passado, «naturalmente» fechadas e tradicionalmente cristãs.

E é de notar que, para além da fuga dos campos e da mobilidade populacional, o desenvolvimento hodierno dos meios de comunicação social, principalmente dos áudio-visuais, leva a civilização urbanística e a abertura ao mundo e ao século a toda a parte, podendo em verdade dizer-se que o mundo está feito «a minha aldeia» e a aldeia dos que ficam está feita «o meu mundo». Pensar o catolicismo estatisticamente e pensar os cristãos fora do mundo técnico-científico e secularizado é, hoje, pensar o homem e o religioso fora da realidade. O homem é hoje «racional-científico»; e isto tanto mais quanto menos conhece os princípios da razão e as descobertas da ciência.

Verdade «que se prova»

Este carácter da cultura hodierna traduz-se em várias notas, das quais o tema do Sínodo leva a destacar duas: o culto da «verdade que se prova» (contra «a que se recebe») e a historicidade do mundo e do homem. Duas tendências muito deste tempo e muito do homem secularizado (para muitos, o mesmo que civil e civilizado) que, muitas vezes e sob vários aspectos convergem nas mesmas aspirações de liberdade e autonomia (que nem sempre é recusa da teonomia).

Quanto à historicidade, os *Lineamenta* podem considerar-se modelares em certa área; mas estão bem longe de o parecer e ser nas outras. Como, ao contrário das religiões não-cristãs (quer naturalistas e animistas, quer filosóficas e «proféticas») o cristianismo é essencialmente histórico, desde a Revelação progressiva até à aparição na plenitude dos tempos da Palavra de Deus encarnada, era impossível

que os *Lineamenta* não pusessem em relevo as origens históricas da Penitência e Reconciliação cristã. E fazem-no duma maneira muito louvável, profusa e eloquente. Simplesmente creio que ao anverso desta medalha encantadora corresponde um reverso menos brilhante. É que, a uma apologética da Penitência e Reconciliação baseada no Evangelho e no Novo Testamento, brilhantemente desenvolvida, parece nada ou muito pouco se seguir, quer na concretização eclesial das formas de Reconciliação e Penitência, quer na distinção necessária entre a essência desses valores evangélicos, que é axiomática, dogmática e portanto perpétua e, por outro lado, a forma de realização, que é histórica e cultural, portanto mutável e mudada no decurso da história. As *Confissões* de S. Agostinho correram o mundo e ainda hoje servem de leitura formativa e edificante a muitos cristãos mais exigentes (para não falar de vários filósofos, psicólogos e teólogos). Pois bem, S. Agostinho nunca se confessou a um sacerdote determinado, no sentido de hoje. O reconhecer que se é pecador é elemento essencial da consciência cristã (como da própria dogmática da Igreja) e um princípio da metanoia e reconciliação com Deus e os irmãos. Porém «o reconhecer que se é um pecador não depende da confissão sacramental. S. Agostinho pôde rezar o *Miserere* no seu leito de morte, sem confessar-se» (K. Rahner).

E o mesmo parece pensar ele a respeito dos outros pecadores, como se vê de passagens dos sermões que soam, mais ou menos como esta (1.232,7): — Abundant hic paenitentes: quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus.

Sob o aspecto portanto da historicidade os *Lineamenta* têm, como dissemos, uma face brilhante, que é a preconização da Penitência e Reconciliação sobre a base do Evangelho e de todo o Novo Testamento. Mas é preciso também reconhecer o reverso desta imagem, que é ficar apenas nesse momento histórico, parecendo deixar entender que a necessidade e imutabilidade da essência evangélica da Penitência reveste também uma determinada forma histórica de a realizar.

Se o Sínodo se mantivesse nesta mesma linha de abstenção poder-se-ia pensar (e não faltaria quem o pensasse, entre cristãos mas também entre católicos) que a Igreja tem receio de recordar a sua história, para acautelar a obediência aos seus preceitos «históricos».

Mas a própria beleza expositiva da fundamentação escriturística dos *Lineamenta* não deixa de oferecer certo flanco a reflexão: na verdade ao lermos certas passagens do Novo Testamento, sobretudo em S. Paulo, S. João e na epístola aos Hebreus, sobre o carácter definitivo e irrepetível do baptismo, o efeito santificador e salvífico da fé, os méritos redentores da Cruz, os pecados que «conduzem à morte» e os que são remíveis pela fé e adesão a Cristo, etc., compreendemos certa perplexidade e mudança na disciplina penitencial dos primeiros séculos.

Historicidade da disciplina eclesiástica

Aliás certa evolução na disciplina da Igreja não é de estranhar nem de rechar. Pois não fala a teologia corrente, com naturalidade, da evolução dogmática? E não assistimos muitos de nós à proclamação do dogma da Assunção de Nossa Senhora, ou, pelo contrário, à recusa pelo Concílio de certas definições dogmáticas que alguns Padres conciliares e outros desejavam? Como na dogmática, também na Moral há que registar os efeitos de instituições novas e costumes diferentes que, salvos os princípios e normas essenciais, permitem uma certa evolução da consciência moral. Porque não considerar as possibilidades de certa adaptação dos preceitos propriamente disciplinares e históricos da Igreja? Também aqui não faltará quem pense que é de aplicar-se o princípio de que *salus populi suprema lex est*. Diz-se e justamente se lamenta que cada vez haja menos confissões, sobretudo de jovens. Outros lamentam, mais do que isso, que as confissões que ainda se fazem sejam cada vez piores.

Será que, para repor a situação ou para a melhorar, o caminho mais direito e eficaz consista em insistir na confissão auricular, *enquanto preceito*, na «legalidade» da vida cristã, ou nas «boas contas com Deus», pela mera obediência à Igreja? Não será que, preconizando e exaltando essa via preferencial e única (ou quase), se caia ou pareça aos homens cair-se no legalismo formal, contra o qual, no espírito do homem hodierno, principalmente dos jovens, vale, hoje como sempre mas mais que nunca, toda a contestação do Apóstolo em desfavor da lei e em favor da fé e da graça de Cristo? O «ligar» ou «atar» do Evangelho não é, permita-se-nos insistir, própria e directamente, conferir à Igreja o direito de legislar e de impor preceitos; como tão pouco o «desligar» ou «desatar» se deve entender no sentido de dispensar desses preceitos ou de absolver as infracções. «Ligar na terra» deverá entender-se primariamente como o direito e o dever conferido à Igreja de limitar a «liberdade cristã», de interditar a participação plena na comunidade dos fiéis e designadamente na comunhão eucarística; como o «desligar na terra» será primariamente restituir ao penitente a plena liberdade cristã, admiti-lo pois pública e formalmente, à comunidade e à comunhão.

Assim se entendeu desde o princípio; e assim continua a interpretá-lo a melhor exegese e teologia. Na mente dos primitivos Padres, o que interessa ao pecador é ser admitido à «paz da Igreja», porque quando se recebe a paz da Igreja recebe-se o espírito do Pai, o Espírito Santo (S. Cipriano). A paz com a Igreja apaga os pecados; o distanciar-se da paz da Igreja mantém os pecados (S. Agostinho). «A cidade de Deus, ao acolher alguém, devolve-lhe a inocência» (S. Agostinho).

«Igreja dos Pecadores», sim; Amartiocentrismo, não!

Já atrás dissemos alguma coisa sobre as confissões de «desobriga», para obedecer aos mandamentos ou para «dar preceito à Igreja»; e, *e converso*, do sentimento de

frustração e escândalo dos sacerdotes jovens que nelas participam.

Mas todos aqueles que temos alguma experiência das confissões frequentes por devoção, reconhecendo o alto valor espiritual que pode ter essa prática, se for acompanhada dos verdadeiros actos do penitente — arrependimento (*contrição* ou, ao menos, *atrição*, se ainda é de admitir a distinção) e satisfação operante — não podemos deixar de reconhecer a outra face de tal prática religiosa, sobretudo quando obedece a preceito «religioso», (isto é, congreganista) ou a costume «doméstico». Na nossa *praxis* temos que examinar continuamente, do ponto de vista da unidade interna entre a acção sacramental e a pessoal, qual é a frequência mais conveniente dos sacramentos. Quando o jovem é treinado mecanicamente para a maior frequência possível dos sacramentos e cumpre, como ocorre de ordinário ou ao menos muitas vezes, abandonará quando for maior tais práticas. E na realidade tem razão: *tais* confissões são no fundo piedoso legalismo e magia» (K. Rahner).

O afastamento deste piedoso legalismo e magia de *tais* penitentes tem amplos e duradouros efeitos não só por acção de arrastamento sobre companheiros e amigos e talvez não menos sobre estranhos, que testemunham e se escandalizam dos efeitos de tal prática «religiosa», tanto antes como depois do abandono da confissão.

Antes, digo, porque aqui devia intervir toda a crítica — crítica construtiva e solidária com a Igreja — que justamente se faz a muitas confissões, quer de «devoção» quer de «desobriga». Digamos apenas que há que distinguir e sempre se distinguiram pecados de «comissão» e pecados de «omissão». Em Portugal, depois do Concílio, introduziu-se menção na fórmula litúrgica da confissão, ao lado dos pecados por «actos», os pecados por «omissões»; todavia parece que não se passa muito da fórmula. E não obstante os pecados de omissão são decerto os mais frequentes, sobretudo nas pessoas investidas de autoridade ou de prestígio, quer na

Igreja quer na Sociedade e no Estado, e os que mais deterioraram o *status* moral da Sociedade, civil ou eclesial.

Permita-se-me lembrar que ainda há pouco (27-IX-82) o Conselho Permanente do Episcopado Francês publicava uma Nota pastoral sobre a etiologia e implicações ético-sociais da conjuntura económica e social, que terminava por exortar à busca de «novos hábitos e modos de vida». Depois de expressarem que «o espírito do Evangelho não se acomoda a todo e qualquer comportamento individual ou colectivo» e de acentuarem que «no caso presente contradizem as exigências da nossa fé a demagogia, o corporatismo, as múltiplas maneiras de fugir às responsabilidades, fazendo dos outros bodes expiatórios» (n.º 9), os Bispos franceses chamam a atenção para uns dezoito pontos, que são outras tantas propostas que consideram «exigentes, realistas e fonte de esperança» (n.º 10). Pois esses dezoito pontos são totalmente ou predominantemente «pecados de omissão»; e as propostas são no sentido de fugir à moral de Caim — sou eu porventura o guarda do meu irmão? — de tantos cristãos.

Ao lado deste esquecimento dos pecados de omissão, que, sendo bastante geral, podíamos no entanto considerar o vício capital dos responsáveis em qualquer área, devemos mencionar um outro «esquecimento», que muito reduz o *tonus* moral duma vida cristã distorcida. Desde a baixa Idade Média se timbrou uma fórmula catequética, que porventura ainda aprendemos no nosso catecismo paroquial, na qual se perguntava «quantos são os inimigos da alma?» — e se respondia: «São três, o mundo, o diabo e a carne».

Apesar de fórmula tão pronta e sucinta, o mundo e o diabo ficavam no domínio bastante esfumado do verbalismo recitativo e cediam todo ou quase todo o espaço aos «pecados da carne». Como é de lembrar-se a insistência obsedante da catequese e das aulas de religião ou de espiritualidade nos «pecados da carne», que, pregados por forma tão negativa e exclusiva a pré-adolescentes ou adolescentes, mais serviam a despertar curiosidades, porventura ainda adorme-

cidas! Mas esta exclusividade mostra, por um lado, que o mundo e o diabo podem trabalhar em campo esquecido e oculto e, por outro lado, que a «carne», além de fazer esquecer os outros inimigos da alma, ocupava toda a área do comportamento moral, com efeitos esterilizantes e deformantes. E isto foi muito longe e muito alto. Lembrarei de novo que quando V. Santidade iniciou a catequese das quartas-feiras sobre aquilo que chamou, e muito bem, a «teologia do corpo», um Bispo, aliás relativamente jovem e muito «espiritual» respondia a outros Bispos que «isso não era pastoral»!...

Bem sabemos que a «carne» existe e que ameaçará sempre a «alma» com desordens morais e eventualmente com um pan-sensualismo desenfreado. Os jovens vivem tantas vezes atolados nos problemas da «carne» e nisso tem grande parte os «educadores», com prevalência dos sequazes de tal «pastoral» que não é a de V. Santidade; mas, para além da juventude, homens e mulheres não conseguem ver claro nos problemas do homem, que não é só «carne» mas também é isso; e, na medida em que o é, oferece a todo o homem o mistério «do que há no homem». E o «mistério» da sexualidade ocupará as pessoas honestas, e até os santos; mas não menos os desonestos e licenciosos. Quem disse expressamente que «a carne é triste» foi exactamente um destes últimos, depois das piores experiências; mas devemos reconhecer que o carácter obsidiante, exclusivista e no fundo pan-sexualista de certa «educação» católica não deixa de desequilibrar a consciência dos jovens, de os levar a identificar e reduzir o «moral» ao «sensual», de os induzir a confessar só isso e a verificar intimamente o não-arrependimento, a reduzir a razão de confessar-se a receber a absolvição sacerdotal, a descreer finalmente da confissão e abandonar a «fé» e prática religiosa.

Face a esta e às vezes por sua causa, há outra vertente que é a de negar o pecado ou fazer de conta que ele não existe: é a vertente do «cristão sem pecado». Poderá ainda

considerar-se uma vertente intermédia que procura conciliar as várias tendências: é a prática religiosa das «muitas comunhões e poucas confissões», prática que bastante se generalizou e sobre a qual há vários e opostos juízos de valor.

Mas ao lado desta tendência dos jovens para fugir do confessional e das várias razões explicativas para este facto, algumas das quais «justificativas», há a registar um outro fenómeno não menos geral e digno de atenção, embora o hábito, de tão geral, nos tenha para isso insensibilizado, é o de muitos católicos, que o são de missa mas não de sacramentos — nem comunhão nem confissão. Há ainda os católicos para efeitos de estatística, católicos não-praticantes que, decerto para fugirem à confissão ao sacerdote, abandonam toda a prática religiosa.

Se quiséssemos analisar estas várias situações, talvez encontrássemos entre as suas causas uma geral, muitas vezes preponderante e de efeitos contraditórios: uma educação e formação amartiocentrista, que vê no pecado o centro de toda a vida religiosa, em Deus e na Igreja apenas os vingadores da lei «moral» pela submissão ao confessor. Amartiocentrismo que vê só e sempre pecados de comissão, ignorando os de omissão, passa depois a centrar tudo nos «pecados da carne» e de aí passa ao maniqueísmo, que vê o mal a dominar o mundo, ou evade-se, ao contrário, por um «cristianismo sem pecado» e finalmente para a descrença total.

Confissão «Interpretativa»?

É ainda de ver-se, na etiologia fundamental destes factos e situações certa interpretação menos adequada do «ligar» e «desligar» ou do «atar» e «desatar». Nos primeiros séculos a Igreja «atava» a liberdade cristã dos pecadores públicos, separando-os em certa medida da comunidade cristã (ou mesmo entregando-os a Satanás, para a sua conversão, como ordenou o Apóstolo) e proibindo-lhes a comunhão eucarística.

Hoje são muitos os católicos que se «atam» ou «ligam» a si mesmos, em relação à confissão e comunhão, conservando talvez a simples assistência à Eucaristia... dos outros. A passagem da minoria, à maioria da inovação à tradição, da evangelização ao *statu quo*, entre a Igreja primitiva e a actual, levou muitos que se denominam de Cristo à inversão de valores e à oposição de perspectivas quanto ao ser Igreja, à «liberdade» eclesial, à penitência pública, à comunidade e comunhão.

Muitos jovens e também muitos dos grandes, sobretudo os «grandes deste mundo» — os que se destacam na política, na economia, na cultura, nas letras, nas artes, na ciência, nos *mass media*, no espectáculo, etc., — sentem como humilhação não apenas o ajoelhar-se aos pés dum confessor, mas simplesmente apresentar-se como membros duma comunidade de irmãos (ser «irmão» é ser igual e solidário) ou associar-se à comunhão dos fiéis (mesmo quando ainda assistem, passivamente, à Eucaristia dos outros). Em tal ambiência de «respeito humano», não poderá ver-se na participação de jovens tais e de tais «grandes» na comunidade e na aspiração à comunhão eucarística um princípio de confissão da fé, de adesão à «comunidade dos pecadores» que somos e confessamos e uma espécie de «confissão pública» interpretativa?...

Como se fala hoje, com frequência e sem reparos de maior, da «gradualidade» na observância da lei, da «hierarquia das verdades» entre cristãos e até de «cristãos do limear» (chrétiens du senil — Y. Congar) porque não lembrar que assistir no limear era a penitência pública de outrora. Não poderia agora valer, ao contrário, como certa confissão quase sacramental, a gradualidade e hierarquia na prática (como o é na fé)? A Igreja diz aos «irmãos separados» que «aqueles que crêem em Cristo e que receberam validamente o baptismo encontram-se numa certa comunhão, embora imperfeita, com a Igreja católica» (U.R. n.º 3). Que dizer daqueles que não estão oficialmente «separados», ou que

talvez proclamando um triunfalismo da sua fé, professam realmente uma ou várias «heresias anónimas»?...

Em qualquer hipótese, factos são factos; e o facto é que hoje, em grande escala, pequenos e grandes fogem do confessional, sendo essa a maior causa da «descrença» de muitos que intimamente aceitam Cristo e o Evangelho e do seu questionamento de certas práticas religiosas, antes de toda a confissão auricular, *obrigatória* em cada ano.

Eu seria o último a admitir que o facto se transforme, por si mesmo, em direito; mas a verdade é que, ao fazer ou modificar a lei, é preciso atender aos factos e mesmo admitir que quando eles estão profundamente difundidos e como que se respiram no ar do tempo é natural admitir a «aceitação» como parte da utilidade da lei...

Conclusão

Em conclusão, estas já longas palavras que venho confiadamente dirigir a Vossa Santidade (e, como Sua vénia, aos Bispos sinodais) estão longe de desconhecer os benefícios e bênçãos que trouxe à Igreja a prática da confissão auricular que, a partir da ingenuidade e autoritarismo monásticos, se tornou depois prática de muitos fiéis e finalmente preceito da Igreja, em tempos da sua autoridade indiscutida. Apenas, pelo contrário, reconhecendo quanto de positivo tem havido na prática deste preceito, bem como na confissão frequente por devoção, acho bem que o Sínodo não ignore a outra face das coisas, resultante quer da análise intrínseca e histórica quer das condições culturais em que se encontra o homem do nosso tempo e das relações ecuménicas entre cristãos e dos cristãos com os outros homens. E que valeria «ignorar» coisas que hoje se pregam sobre os telhados?!

A respeito pois do tema do Sínodo só tenho a dizer: melhor e mais Penitência, melhor e mais Reconciliação! Pelos meios mais apropriados ao nosso tempo...

Querer-se-á, ainda assim, sugerir que os Bispos sinodais alterem, por si, a lei da Igreja? Possivelmente não, porque, à falta de análise (humilde mas corajosa), a questão não está talvez, desde já, madura para a ceifa. E que o estivesse, uma decisão não estaria decerto na área de competência dum Sínodo, porque aquilo que foi decretado por um Concílio ecuménico só por outro igual parece dever ser alterado. O que ousou lembrar é que não se perca a ocasião, que foi oferecida, de examinar o problema como ele está posto, com toda a franqueza, humildade e coragem. (E não se diga que não há aqui *problema*; ele aí está, exactamente no sentido grego de pretexto, questão controvertida, obstáculo à marcha ou progresso, cabo a vencer-se ou promontório a subir-se).

Dizia-me alguém da ordem episcopal, por altura do Concílio, que não compreendia porque é que a Igreja mantinha determinado preceito, obrigando *sub gravi*, se sabia que muitos e muitos católicos o não observavam e outros o cumpriam de forma que só não seria nula ou mesmo sacrílega pela sua inconsciência e pela longanimidade dos moralistas; que assim a Igreja, em vez de ser portadora da graça, multiplicava pecados, que podia evitar com uma simples penada. Não soube responder, nem agora falo *pro domo mea*; mas quantos haverá que, como aquele Bispo muito ilustrado e apostólico, se põem a questão no seu íntimo e não ousam falar dela senão aos «íntimos»?...

É por isso que ousou pedir a V. Santidade, humildemente (e não penso que seja necessária especial «coragem») que dê luz verde ao Sínodo para que os Bispos, apesar do «esquecimento bem-lembrado» dos *Lineamenta*, possam analisar e discutir este assunto, não evidentemente para decretarem soluções, mas para estarem e se mostrarem atentos aos «sinais dos tempos». Em sessões públicas? Em sessões reservadas, secretas ou quais outras? Já não é comigo...

Acrescentarei apenas que, enquanto estive ao serviço episcopal, não falei disto, nem sequer aos «íntimos»; antes sempre preguei e recomendei, com sinceridade e empenho,

a Penitência e Reconciliação, como *metanoia* autêntica, princípio e fim do Evangelho, e a sua prática consciente e sincera, conforme o espírito e preceito da Igreja.

Não menos recomendei a direcção espiritual (ou, mais propriamente, o aconselhamento espiritual não directivo) convindo no entanto separá-la da confissão sacramental, como acto litúrgico que esta deve ser, e evitar que o aconselhamento não seja uma forma de o aconselhado se poupar ao esforço do discernimento espiritual e de alienar a sua consciência e personaldiade «nas mãos do director». Repito portanto que a minha intenção primeira e última é só esta: melhor e mais Penitência e Reconciliação, conforme a verdade do Evangelho.

Se porém este texto chegar ao conhecimento de alguém a quem «faça problema», lembre-se esse tal que o texto não é dirigido a si; e que, para melhor evitar qualquer equívoco, este texto é escrito por um bispo que esperou a resignação para não exercer o magistério jurisdicional sobre ninguém. As razões que aqui vão expostas, se valerem, valem apenas como razões da experiência e reflexão dum bispo resignatário, que as dirige ao Papa e, com a Sua presumida aquiescência, aos Bispos sinodais, com extensão porventura aos outros, na ocasião oportuna e pela forma mais conveniente.

Com sincero e profundo sentimento da Colegialidade episcopal *cum Petro et sub Petro*, e, particularmente enquanto representado pelo Sínodo, consciente de ser participante *in hierarchica communione sollicitudinis universae Ecclesiae*, peço para subscrever-me

De Vossa Santidade

M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† *António Ferreira Gomes*,
(Bispo resignatário do Porto)

CARTA — COLOFÃO

SANTO PADRE:

Expressas de jacto e um pouco em desordem, aqui ficam algumas das principais reflexões, de entre aquelas que a minha longa e trabalhada experiência episcopal me suscitou, agora postas em meditação de bispo resignatário.

Ao longo do curso da minha vida episcopal, mais de uma vez fui acusado, entre juízos piores, de ter tido razão antes do tempo. Não sei se algo de semelhante se dirá a respeito de algumas das considerações aqui feitas; mas insisto naquilo que escrevi desde o princípio: bispo resignatário e perfeitamente resignado, não quero interferir no governo da Igreja, mas apenas oferecer a minha experiência passada àqueles que têm o encargo presente de a governar. De resto penso que várias das sugestões aqui feitas não são para se realizar a curto prazo, nem antes da formação da necessária opinião pública na Igreja, pela qual todos somos responsáveis, cada um na sua própria medida. Jamais deixei de sentir a impressão que em mim produziu a cominação de Pio XII contra os responsáveis da Igreja pela inexistência duma opinião pública na mesma Igreja. Por outro lado sempre senti a necessidade de progresso na Igreja — ao lado do progresso dogmático, o progresso moral, institucional e pastoral — o progresso e a modernidade, a forma justa e única eficaz de

evitar o «modernismo» e o «progressismo», no que têm de heterodoxo ou herético.

Sempre me inclinei a pensar que estamos envolvidos em processos evolutivos — se não para que serviria a História e como é que Deus podia ser o seu Senhor?! — e tanto mais envolvidos quanto menos conscientemente fazemos parte desses mesmos processos.

Não admira que este sentimento do progresso e da modernidade — mais sentimento que pensamento elaborado — posto ao serviço da acção pastoral, embata contra a pederneira do imobilismo conservador e retrógrado (saudosos da «tradicional», melhor dizendo, tradicionalista união de Poderes Estado-Igreja) não admira que tenham chispado fogo de cisma e heresia.

União dos Bispos Portugueses

É a respeito disto que principalmente se diz que eu tive razão antes do tempo e que por tal motivo provoquei a desunião dos Bispos portugueses. Ora, em termos de verdadeira eclesiologia, o que aconteceu não foi a divisão do Episcopado mas diametralmente o contrário, a sua união pública e solene na doutrinação e orientação pastoral.

Com efeito no discurso à União Nacional, feito no auge da crise, a 6 de Dezembro de 1958, o Chefe do governo e da mesma União — partido único admitido em política — impõe ao Episcopado em intimação explícita e minaz que restabeleça a «frente nacional» dos católicos, pregando a doutrina da Igreja (que diz conhecer muito bem) tanto quanto seja preciso para isso e ameaçando de contrário as piores medidas de represália sobre a Concordata e a harmonia das relações Estado-Igreja.

Em data de 16 de Janeiro de 1959 é publicada, com a assinatura individual dos Bispos de cada uma das Dioceses do Continente uma Carta Pastoral, que não podia deixar de ser vista, e efectivamente o foi, senão como resposta à inti-

mação recebida no mês anterior. Ora esta resposta nunca poderia ser vista como um *sim*; e portanto era manifestamente o equivalente de um *não*. Assim devia ser vista e assim o foi.

Logo a seguir recebi o aviso de alguém que estava muito perto do governo e seu chefe: — Tenha cuidado, que eles agora, perante a assinatura de todos os Bispos fingem conformidade, mas estão mais furiosos do que nunca...

Do Presidente do Conselho, ao lado de variados testemunhos e notícias, ficará a constar o depoimento histórico do então Ministro dos Negócios Estrangeiros, Dr. Franco Nogueira.

Essa Pastoral, num primeiro capítulo sobre a «Presença da Igreja» e num segundo sobre a «Acção Católica», apresentava a doutrina da Igreja sobre alguns dos pontos fulcrais, postos em causa pela circunstância política e pela palavra dos seus responsáveis. Doutrina de sempre, válida ainda hoje.

Quando terminámos a sessão de assinatura, o Snr. Cardeal Cerejeira chamou-me à parte para dizer-me: — Estou contente. Saiba que escrevi este texto muito a pensar em Si, para que o pudesse assinar sem constrangimento.

Respondi-lhe sinceramente: — Assinei com perfeita liberdade de espírito e identificado com a doutrina ali exposta. Sabemos agora a que ater-nos.

Naquele momento não houve divisão entre os Bispos, mas união sobre os pontos essenciais em causa. E, sem falsa modéstia, posso dizer que senti algum conforto em que Sua Eminência dissesse que foi a pensar em mim que enunciava aquela doutrina.

Tínhamos pois chegado à união episcopal sobre a doutrina e sobre a atitude perante o Poder político. Eu nunca me afastei desta doutrina e desta atitude. Se por mim veio a união, na função magisterial e pastoral dos Bispos, como me foi dito, não foi por mim que veio a desunião. Por mim nunca me afastei daquele documento de união, escrito e

publicado em ocasião tão dramática e responsável; de outros, nada direi...

Mas, de qualquer modo, insiste-se em que sou o bispo mais controverso em Portugal. Admito facilmente esta constatação, desde que se aceite que é como bispo que fui controvertido. Como homem, como cristão e padre tal não se poderá dizer: creio ter sido um cidadão bem pacato e retirado no múnus de educador que me fôra confiado. Lembro mesmo que pessoa da minha maior intimidade me dizia, preocupando-se com as consequências dos meus actos e atitudes de bispo: — Mas tu quando estavas no Seminário não eras nada disto, nem sequer davas que falar de ti... Pois é, respondi-lhe, era mesmo isso: embora o fundo das minhas ideias fosse o mesmo, pensava que me competia educar jovens e bem bastava; que lá em cima, no Paço Episcopal, estava um Bispo, de quem era múnus próprio dos problemas gerais da Igreja. Agora, que me puseram nesse Paço, bem fora das minhas aspirações, esses problemas da Igreja são comigo, na quota parte desta Diocese no todo nacional e universal. Na Igreja o que é grave é ser-se bispo: a sorte do Bispo é outra coisa, pertence aos outros, em suma à Comunidade eclesial.

Sentia-me pois controvertido, mas porque bispo e como bispo. Sem embargo tanto se dizia ou insinuava à minha volta que eu parecia ter prazer em contradizer, em dizer *não*, em desmanchar prazeres do cantar em coro, que eu punha-me o problema das minhas motivações psicológicas e quase chegava a certa perplexidade quanto ao fundo pessoal das minhas frequentes discordâncias. Veio porém o Concílio e, depois das dúvidas na Comissão Preparatória e na primeira fase das discussões *in aula* — do que foi «o primeiro concílio» Vaticano II — consolei-me a dizer *sim* a quase todos os projectos e de votar *placet* a todos os documentos definitivos, e isto não por mera resignação mas por adesão íntima e feliz. Tranquilizei-me pois até ao fundo no meu essencial *sentire cum Ecclesia*...

Mas, falando assim do Concílio, não quero dizer que tenha qualquer forma de tolerância para com qualquer dos abusos e desvaios ou até deserções sacerdotais, que invocaram o seu nome.

Lá, como cá. Também no meu País, como não justifiquei nem defendi a autocracia duma «Situação» de facto, há quem me atribua os males da revolução e os desvaios que atribuíam à democracia. Como se a revolução não fosse ocasionada pela recusa da evolução durante quase meio século e como se a maior parte dos males que se seguiram — aliás menos do que em tantas outras revoluções — não fosse causada ou ao menos ocasionada pela acumulação pseudo-capitalista dum Estado «rico» que possibilitou e provocou o geral «bodo aos pobres» (que fabricou novos ricos e reconfortou vários dos velhos)! ... É o imobilismo do Estado que determina a corrida a corta-mato da Revolução ...

Vocação de educador do Clero?

Lançando um olhar retrospectivo sobre uma vida experimentada e aparentemente dilacerada, que foi a minha, creio que devo agradecer a Deus o ter-lhe permitido uma dominante que lhe pôde dar coerência e continuidade. Essa dominante encontra-se, sem especial mérito meu, na educação do clero diocesano, e isto não apenas na fase de professor e responsável por um seminário. Recordo que em certa ocasião comemorativa episcopal, um padre se referia ao tempo em que eu era «educador de padres». Em resposta, perguntei-lhe apenas: — Mas... quando é que deixei de o ser?

Creio bem que a primeira função dum Bispo é a formação sacerdotal. E esta formação não se pode limitar à fase de Seminário, como tive ocasião de o lembrar na Comissão Preparatória do Concílio a alguns que acululavam sobre o Seminário as culpas da crise (então incipiente) do Clero.

Sempre me pareceu que era preciso pensar numa autêntica espiritualidade presbiteral, especificamente diferente de

qualquer outra. Foi por isso com muito gosto que, na última Semana Mundial, vi o Cardeal Marty, convidado de novo a falar em Paris, centrar as suas considerações, na linha da *Presbyterorum ordinis*, sobre a necessidade duma própria e específica espiritualidade presbiteral, acrescentando expressamente que a simples espiritualidade dos «religiosos» não bastava.

Se em qualquer coisa do que disse ou escrevi, ao longo da minha vida, possa parecer em menos favor da vida «religiosa», a explicação está só aqui. Não tenho queixa nenhuma de «religiosos» e tudo direi sempre a favor da sua vida e formação, apenas com necessidade de explicação quanto ao presbiterado. Este, que não parece ser essencial ao carisma religioso (lembremos apenas os grandes Fundadores) ordena-se para a comunidade cristã, que está normalmente integrada numa Diocese. Quando as grandes Ordens e Congregações fundavam Igrejas diocesanas em território de missão ou de propaganda, compreendia-se que tivessem presbíteros e bispos. Agora que a Hierarquia está praticamente estabelecida em todo o mundo e quando já ninguém quer ser missionado (ou «colonizado» espiritualmente) parece que começa a pôr-se a grande opção: ou oferecer os seus serviços ao ministério das comunidades diocesanas ou renunciar a ordenar presbíteros sem comunidade de base universal, voltando ao seu carisma original, e deixando à Igreja diocesana os homens religiosos capazes do presbiterado, que parecem não superabundar. O que a história fez, a história pode refazê-lo ou adaptá-lo.

É nesta linha e sob esta óptica da autêntica espiritualidade presbiteral e da sua resposta aos problemas do tempo em que vivemos que foram escritas estas páginas que aí ficam. Permito-me esperar que não seja dito mais uma vez que, escrevendo como escrevi, tive razão antes do tempo. Se tal acontecesse, permitia-me ao menos dizer que, na busca da solução para os problemas do nosso tempo eclesial, não fui buscá-la ao primeiro milénio da era cristã, como se compra-

zem em fazer certos autores, sobretudo «religiosos», e principalmente nesta grande e delicada função que é «a presidência da assembleia de Jesus Cristo».

Refontalizar a vida e os costumes cristãos, muito bem; porém desprezar instituições e práticas que os séculos consagraram só pelo gosto de ser como no princípio, quando as circunstâncias da vida da Igreja eram outras e exigiam respostas acomodadas, isto será fazer arcaísmo futurista mas não é construir validamente o futuro. Estamos a caminho do terceiro milénio cristão, não estamos em regresso ao primeiro...

SANTO PADRE:

Parece que hoje na Santa Igreja, os pecados de omissão estão merecendo uma atenção e sentido de culpabilidade que nem sempre tiveram no passado. Por mim, desde muito cedo a experiência de padre e de bispo me levou à convicção de que esse pecado afecta a todos mas muito particularmente às pessoas constituídas em autoridade, no mundo e na Igreja, designadamente nesta. A experiência e lições do Concílio confirmaram-me sumamente neste modo de sentir e de pensar.

Creio bem que outros Padres conciliares não terão deixado de experimentar o mesmo. Permito-me apenas citar o que a seu respeito escreveu Mons. Marty. Testemunha o então Arcebispo de Reims que foi para o Concílio com a impressão de que a primeira e maior qualidade dum Bispo era ser bom, particularmente para com o seu Clero. E confessava que isto de ser bom para com o Clero não era menos «bom» para o próprio Bispo: exigindo o menos possível dos seus padres, incomodando-os tão pouco quanto possível, também eles não incomodariam o seu Bispo. Que o Concílio lhe dera outra visão das coisas: a missão do Bispo não era tanto ser bom com os padres, mas fazê-los bons a eles. E isto nem sempre era cómodo; e podia mesmo resultar que se dissesse que o Bispo era «mau» para os padres.

Pecado de omissão, pecado específico de quem exerce a autoridade na Igreja. Já S. Tomás dizia que a virtude da correcção fraterna obriga para com todos, até para com os próprios superiores, sem quebra evidentemente do respeito e da disciplina.

Ao cumprir os seus oitenta anos, interrogado por uma revista espanhola sobre aquilo que desejaria ter feito mais do que o muito que fez, o padre Karl Rahner respondeu: — «Ter-me-ia gostado que na minha vida tivesse havido mais amor, mais valentia, especialmente a respeito dos que têm autoridade na Igreja, e mais compreensão para com o homem de hoje e com a sua forma de pensar». Guardadas evidentemente as distâncias e as posições, são estes os sentimentos que me animam ao fim da minha carreira sacerdotal e episcopal. De resto V. Santidade tem dito que a missão do bispo é ir à frente, o que parece resultar da própria palavra Hierarquia. Não é caso portanto de pensar que um bispo tem razão antes do tempo.

Pensando pois, por este meio e neste ponto, ter fugido ao pecado de omissão e ter contribuído, por minha parte e na minha bem modesta medida, para colmatar a falta de opinião pública na Igreja — essa falta de que Pio XII culpava os fiéis e os Pastores — aguardando, como bispo resignatário, o Senhor Jesus que vem, só me resta pedir a compreensão e oração de Vossa Santidade (e dos Colegas no Episcopado) e subscrever-me

De Vossa Santidade

M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† *António Ferreira Gomes*,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto.
Agosto de 1984

POSFÁCIO

COLEGIALIDADE EPISCOPAL E TEOLOGIA

Ao rever os títulos com que epigrafei estes ensaios em forma de Cartas ao Santo Padre (e ao Episcopado que o haja por bem) verifiquei, com alguma surpresa, a repetição nos títulos da expressão «Colegialidade Episcopal» (sete em catorze epígrafes). Estava pensando reduzir para menor repetição este aparente excesso, ao mesmo tempo que sentia não ter definido nem concretizado o conteúdo conciliar dessa expressão. Essa dupla perplexidade foi de encontro a um ensaio do grande Mestre Karl Rahner, que me mostrou não haver razão bastante para reduzir a repetição nem para me considerar apto ou obrigado a procurar no Concílio a explicação dos termos ou a justificação do uso repetido da expressão Colegialidade Episcopal.

Exactamente no ano do sua morte (1984) deu o insigne teólogo à Revista *Rassegna di Teologia* um artigo que intitulou: *Istanze teologiche disattese del Concilio Vaticano*. Entre as numerosas «instâncias» não atendidas ou menos desenvolvidas pelo Concílio menciona e estuda três: ao lado ou entre o «Ateísmo positivo» e a «Esperança da salvação universal», situa «O Primado do Papa e a Colegialidade Episcopal». É esta parte das «instâncias desatendidas» que me apraz transcrever, como solução das minhas perplexidades,

tomando-a da tradução e condensação que dela fez a revista espanhola *Selecciones de Teologia* (n.º 93, 1985).

Sob o título geral «Instâncias Teológicas desatendidas pelo Concílio Vaticano II» inscreve em segundo lugar «O Primado do Papa e a Colegialidade Episcopal», que desenvolve nos termos seguintes:

«Passemos à segunda instância de reflexão: a Problemática relação exacta, prática e teórica, entre o primado universal do magistério e da jurisdição do papa, por um lado, e o mesmo poder que compete ao episcopado universal com e sob o papa, por outro. Está claro que sobre o episcopado universal, enquanto supremo e efectivo sujeito de todos os poderes fundamentais de tipo sacramental e jurídico da igreja, o concílio fez uma afirmação que até agora, a nível conciliar e desse modo, nunca se tinha feito, e que foi intensamente discutida, ainda que a referida afirmação não vá mais além, substancialmente, do que os teólogos do Vaticano I sabiam e afirmaram. É conhecida a escrupulosidade de Paulo VI para que tal afirmação sobre a essência e as funções do episcopado universal não obscurecesse a doutrina definida pelo Vaticano I. As duas afirmações conciliares encontram-se agora lado a lado com igual legitimidade e validade, mas a pergunta sobre o *como* se relacionam exactamente os dois sujeitos dotados da máxima autoridade continua sem resposta no Vaticano II e constitui um insistente estímulo para a futura teologia.

Pode argumentar-se que é óbvio que numa sociedade unitária não podem existir dois sujeitos diversos com suprema e universal autoridade; mas este não é o nosso caso, visto que o episcopado universal é sujeito de poder supremo só com e sob o papa e dado que não se pode falar em termos absolutos de uma distinção adequada entre dois sujeitos do mesmo poder supremo na mesma sociedade. Isto é verdade mas não elimina, nem a nível teórico nem a nível prático, o problema que as duas afirmações constituem para a teologia e o direito canónico. Para obter uma conciliação real das

duas afirmações será necessário sublinhar que, mesmo quando o papa actua sozinho, nos sectores da doutrina e da lei, exerce a sua autoridade *enquanto* cabeça do episcopado universal. Se assim não fosse, o episcopado universal, justamente na medida em que não é idêntico ao do papa, encontrar-se-ia rebaixado na Igreja a uma instância puramente consultiva. Igualmente este último poder não pode ser concebido sem o do papa, único e irrepetível.

Mas apesar desta sistematização teórica, o problema não fica resolvido pelo que respeita à praxis e à teoria da praxis. São notórias as dificuldades de princípio e de actuação surgidas por ocasião dos sínodos dos bispos posteriores ao concílio. Paulo VI, para pôr em execução a doutrina e o espírito do concílio acerca do episcopado universal, quis instituir e convocar com maior frequência os sínodos dos bispos, mas sem lhes atribuir o direito e a autoridade de um concílio. Foram apenas reuniões de uma assembleia consultiva em que o papa, pelo menos a nível de decisões jurídicas, se reservou todos os poderes que dimanam do seu primado. Não sucede o mesmo por ocasião de um concílio, no qual os bispos, juntamente com o papa, são «juízes» e não apenas consultores.

Postas assim as coisas fica aberta a questão eclesiológica de se o episcopado universal só pode exercer a sua suprema e universal autoridade por ocasião dum concílio, ou poderiam existir outras formas para actualizar a própria autoridade; e se existem, como poderiam ou deveriam apresentar-se na praxis concreta da Igreja. Se isto fosse impossível *a priori* seria como dizer que o papa, sozinho, é o gestor da suprema autoridade da Igreja, sobretudo se temos presente que a convocatória dum concílio depende completamente da sua autoridade. Sobre essa base, a doutrina conciliar sobre o episcopado universal enquanto sujeito de poderes supremos na Igreja não é facilmente compreensível. Os sínodos dos bispos, que só têm uma função consultiva, como afirmam os cânones 342-343 do novo direito canónico, são uma modes-

ta contribuição para uma certa maior democratização da Igreja, mas não se pode apelar para eles para explicar o significado e a aplicação da doutrina conciliar do episcopado universal.

O concílio apresenta pois uma problemática teológica que ele mesmo não resolve: fica por esclarecer, a nível teórico e prático, o facto e a modalidade com que o episcopado universal governa a Igreja. Sob um ponto de vista teórico pode dizer-se que o episcopado universal exerce a sua autoridade através do papa, o qual exerce os poderes enquanto cabeça e representante do episcopado universal. Mas na prática não se vê como o papa exerça a sua autoridade *enquanto* cabeça e representante do episcopado universal. Não pode conceber-se que o papa receba os seus poderes do episcopado (o qual não pode, por outro lado, constituir-se *em* o papa), mas tão pouco é demasiado evidente que o governo eclesiástico romano seja exercido em contínua ligação com o episcopado universal. Ainda que isto possa acontecer em substância, não está presente com clareza na tradição eclesiológica desenvolvida até hoje, enquanto que aparece só de forma implícita na doutrina conciliar sobre o episcopado universal.

Não pretendo dizer que se possa encontrar uma solução teórica deste problema dotada de uma evidência radical. No direito existem problemas referentes à coexistência de vários direitos que não se podem conciliar de forma transparente numa síntese superior. Por exemplo, a coexistência da unidade de uma sociedade e da exigência de divisão de poderes, é um problema que não se pode resolver totalmente no seio de um direito claramente delimitado, mas obriga a resolver-se na prática, historicamente, mais que pelo direito, no amor e humildade. Esta certa insuperabilidade de carácter teórico não elimina contudo o tema de que estamos a falar. Ter-se-ia que elaborar claramente a ineliminabilidade teórica da referida questão no âmbito da eclesiologia e da canonística; e, em ordem à praxis, seria necessário reflectir sobre

como pode ser mais eficaz o influxo do episcopado universal dentro e fora do governo papal. O papa, por exemplo, poderia e deveria *jure humano*, pelo menos esporadicamente, conceder ao sínodo dos bispos um *votum deliberativum*, coisa que o novo direito canônico considera possível. Seria necessário também perguntar-se como se pode reduzir ao mínimo a «limitação» por parte de Roma, dos poderes de cada bispo, que não é nenhum representante regional do papa, que exerça os seus poderes só por delegação, mas governa a sua diocese em nome de Cristo, não do papa.

A problemática consequente, teológica ou canônica, é da máxima importância ecumênica. Baste pensar na nomeação dos bispos que, segundo a natureza da Igreja, pode ser feita não só pelo papa, mas também de outras maneiras, como concede o novo código de direito canônico (cfr. cân. 377, § 1)».

Outra vertente da mesma «Instância»

A relação do Primado e do Episcopado no magistério e ministério da Igreja Universal, «desatendida» pelo Concílio, pode dar lugar a outra vertente, à maneira de reverso da medalha de tão belas aberturas que o mesmo Concílio entreabriu sobre os dois princípios igualmente verdadeiros. E esta vertente pode descer à antevisão de aspectos pastorais concretos e muito importantes.

Recentemente a Revista Eclesiástica Brasileira publicou um grande artigo do padre José Comblin intitulado: «Os «Movimentos» e a Pastoral Latino-Americana». Nesse artigo o insigne eclesiólogo estuda os «Movimentos» que estão nascendo no nosso tempo e considera-os como um dos mais característicos fenômenos da história da Igreja. Esses «Movimentos», muito diferentes entre si (Opus Dei, Schönstatt, Focolari, Cursinhos, Neocatecumenais, etc., etc.) apresentam notas comuns, das quais Comblin procura extrair um modelo geral.

Movimentos laicais, embora com padres a bordo, caracterizam-se pela sua tendência para a auto-suficiência e autonomia, tendência que se traduz pela obtenção de prelazia pessoal ou pela aspiração a esse estatuto. Esta tendência ou realidade, e tudo quanto a acompanha, não pode deixar de reflectir-se nas relações desses «Movimentos» com o Sumo Pontificado e com o Episcopado Universal, e não menos com cada bispo na sua diocese. Longas e concretas considerações de história das instituições eclesiásticas, de eclesiologia e de psicologia individual e grupal levam o Autor a antevisões que, concorde-se ou não, merecem suma atenção.

Escreve Comblin:

— «Se a presente evolução continuar, pode-se imaginar uma situação extrema em que a Santa Sé poderia achar melhor governar a Igreja por meio dos Movimentos, contando mais com eles do que com os episcopados. Na Idade Média os Papas procuraram de certo modo essa forma de governo graças às Ordens nascidas no século XIII. A recente instituição das prelazias pessoais vai nesse sentido. Pois quem poderia pensar que o Papa instituiu essa estrutura nova que rompe com uma tradição antiquíssima na Igreja, o princípio de Niceia — uma cidade, um bispo — somente para que o Opus Dei ficasse favorecido por ela? Seria irracional demais. Outros movimentos vão também receber o mesmo estatuto e isto constituirá na superfície da terra uma rede eclesiástica mundial bastante densa, praticamente livre da tutela dos bispos.

Parece provável que os bispos não deixarão que se apague assim a sua autoridade na Igreja. Contudo podemos estar caminhando para formas institucionais em que a autoridade real dos bispos fique muito aquém daquilo que estava previsto no Concílio. A nível teórico nada lhes será tirado. Mas na prática grande parte dos católicos receberão instruções de outras fontes.»

...«A importância e a relevância da função episcopal está claramente em perigo. No momento em que a Cúria Romana procura recuperar e esvaziar o fenómeno das conferências episcopais (ver o episódio da conferência norte-americana face ao desarmamento), os Movimentos aparecem como forças pastorais muito mais aparelhadas do que os bispos locais. Eles trazem organização, financiamento, editoras, publicações, programas experimentados. Os bispos estão muitas vezes na necessidade de improvisar, tapar buracos, esconder as falhas e salvar a cara com os poucos recursos de que dispõem e nem podem controlar. No dia em que os Movimentos tiverem as suas Prelazias pessoais, os bispos aparecerão muito pequenos ao lado desses Prelados dotados de uma autoridade universal no seio da Igreja universal, capazes de transferir recursos de um continente para outro. As Prelazias serão muito mais ágeis do que as Ordens religiosas porque, elaboradas numa sociedade mais moderna, serão governadas com mais racionalidade.»

Os textos de Rahner e Comblin, postos assim lado a lado, dispensam quaisquer comentários. Por mim, se houvesse de fazê-los, limitar-me-ia a repetir o que escrevi, quando fomos consultados (*post factum!!*) sobre a concessão ao *Opus Dei* da Prelatura *cum proprio populo*, a saber que considero essa uma das decisões mais graves da história da Igreja e que me parecia estar longe de ser das mais felizes...

— :: —

O Santo Padre João Paulo II, falando à Conferência Episcopal Suíça, reunida em Einsiedeln, em 1984, ocupou-se da Colegialidade e autoridade episcopal. Especificamente sobre o tema da Colegialidade, lembrou com louvor e apreço a tradição da «colaboração colegial» do Episcopado suíço, que levava os Bispos a reunirem-se regularmente em Einsiedeln, «muito antes do Concílio Vaticano II, que valorizou as Conferências Episcopais».

Passou depois a ocupar-se da colegialidade do Episcopado Universal e explanou que «ela une todos os Bispos entre si, à volta do Sucessor de Pedro, para ensinar a doutrina da fé, pôr em acção a disciplina comum e enfrentar as necessidades e os progressos da Igreja universal. Deriva da colegialidade dos Doze, reunidos à volta de Pedro, prolonga-a e exerce-a de maneira semelhante. O Concílio Vaticano II apresentou-a em textos fundamentais, de modo particular na Constituição *Lumen Gentium*. É muito importante convidar os nossos sacerdotes e os nossos fiéis a ler de novo estes textos, a estudá-los e a meditá-los.»

«*Uma nova idade da História Humana*»

— «*Nascimento dum novo Humanismo*»

Ao meditar e escrever, ao Santo Padre (e virtualmente aos Bispos da Igreja), sobre alguns problemas do nosso tempo eclesial, tinha decerto consciência de que esses problemas, na medida em que fossem objectivamente reais e verdadeiros, seriam também objecto da atenção do Papa e das suas preocupações apostólicas.

Estava porém longe de prever que o Santo Padre convocasse extraordinariamente para junto de Si os representantes do Episcopado universal a fim de estudar, em relação ao Concílio Vaticano II, alguns desses problemas ou outros da mesma ordem. É facto porém que neste preciso dia (25-XI-1985) se abrem as sessões de trabalho do Sínodo Extraordinário dos Bispos. Muito será de esperar-se do encontro dessa representação da Colegialidade Episcopal com o Supremo Pastor, Presidente natural e essencial desse Colégio. Sem tentar antecipar as opiniões e decisões que, no Sínodo ou em relação com ele, serão tomadas, permito-me enunciar alguns pontos que deram e continuarão a dar a sua grandeza e projecção histórica ao Concílio Vaticano II.

Aggiornamento foi a palavra-chave dada ao Concílio pelo Papa João XXIII, apontando para aceitar, interpretar e

acomodar-se aos «sinais dos tempos». Esta palavra, que pede uma vigilância contínua e que se perpetua na sucessão dos séculos, traduziu-a a Concílio por vários modos, particularmente pela abertura à *novidade* das suas perspectivas: que se pode falar em «uma nova idade da história humana» e que, através da crise da civilização que vivemos, se pode antever «o nascimento dum novo humanismo».

Para julgar pois dos frutos do Concílio é preciso situar-se nesta grande perspectiva profética e meta-histórica. Por mim posso lembrar, reportando-me a uns 23 ou 24 anos atrás, que este Concílio se me afigurava como aquele que primeiro se realizava sem qualquer interferência dos poderes temporais e que se propunha abrir a Igreja a um mundo novo, que era o nosso e ao qual Cristo os enviava. Por isso, e apesar de vários sinais em contrário, frequentemente pensava, e algumas vezes o disse, que este Concílio se colocava de alguma forma fora da longa série conciliar e podia aproximar-se do «concílio» que estava fora dessa série e que, em Jerusalém, abriu a Igreja nascente a um mundo novo, que então era o espaço da cultura greco-romana, e libertava os neo-cristãos das servidões mosaicas.

No decurso do Concílio e uma vez terminado, vinha-me ao espírito a lembrança das maiores viragens do curso da história da Igreja, designadamente a da grande reforma gregoriana, da qual ainda vivemos hoje, pela instituição do colégio cardinalício, pela restauração da «liberdade eclesiástica» (alargada agora pelo Concílio à «liberdade religiosa») e por ter abrido o passo, a médio prazo, à criação das Ordens «mendicantes», que vieram a suceder ao feudalismo monástico (do qual aliás essa reforma, com inversão de marcha, nasceu). Facto da Igreja, a grande reforma, ou «reformação» gregoriana foi o primeiro e mais forte golpe no feudalismo da sociedade, através da luta entre o Sacerdócio e o Império, que tirou a Igreja das mãos dos senhores feudais, ao fim de três quartos de século, de conflito aberto, quase no início do milénio que está agora a findar.

O Concílio Vaticano II não teve certamente o mesmo choque na história profana, nem conduziu à guerra civil, ao saque de Roma e ao exílio do Papa; mas no devir da história da Igreja, enquanto é chamada por Cristo *ad perennem reformationem*, como diz o decreto sobre o Ecumenismo (n.º 6), poderá e decerto deverá ser vista nas proporções da reforma gregoriana. Neste sentido creio que só poderá mostrar as suas dimensões aos historiadores do próximo milénio.

No entanto pode, desde este vigésimo ano, esboçar-se o apontamento de algumas notas da *novidade* — «novo humanismo», «nova idade da história» — que o Concílio, com sentido não menos objectivo que profético, quis frisar e anunciar. Através de todos os documentos, vê-se que o Concílio quis, na fidelidade à doutrina essencial, implantar uma nova mundividência, uma mentalidade «ajornada» e a antevisão dum modelo paradigmático para o tempo presente e futuro.

Para constatar esta «novidade» bastaria e seria o meio mais eficaz comparar os esquemas que foram apresentados *in aula* sobre a Igreja e a Revelação com a Constituição *Lumen Gentium* e com a Constituição *Dei Verbum*, que vieram substituí-los e obtiveram a votação quase unânime dos Padres conciliares.

Mas, sem fazer essa comparação e sem a intenção de apresentar tópicos ou razões justificativas da novidade e ajornamento do Concílio, apontarei, em forma de mero sumário, alguns temas, constantes das seguintes alíneas:

a) Prioridade concedida à Teologia sobre as outras disciplinas eclesiásticas. Algumas gerações atrás, a teologia era apenas coisa de padres; ocupar-se dela, fora deste âmbito funcional, era próprio de espíritos apoucados e situados fora do seu tempo. Hoje a teologia é a grande actualidade, fora mesmo dos meios escolares e porventura às vezes com intenções segundas: teologia da libertação, teologia feminista, teologia sul-americana, teologia africana, etc.. Esta actualidade não será apenas obra do Concílio, mas no que tem de melhor a ele se deve atribuir.

b) Abertura à investigação teológica pura. Pouco antes do fim da sua vida o padre Karl Rahner deu a uma revista italiana um artigo intitulado «Instâncias teológicas desatendidas pelo Concílio». E entre essas instâncias, a que o Concílio dava ocasião mas que deixou em aberto, menciona três: — o Primado do Papa e a Colegialidade Episcopal, o Ateísmo positivo e a Esperança da salvação universal.

c) Introdução da dimensão histórica na Eclesiologia. Não falando já da historicidade da Fé, houve coisas em que a Igreja pareceu cansada da «eternidade» do contingente, por exemplo o uso do latim. Na liturgia comum era justa e foi de um grande alcance a sua substituição; mas, quanto aos meios de cultura, esta nevrurgia parece demasiada e proveniente do seu uso litúrgico para além do tempo justo.

d) Chamamento ao diálogo com a cultura do nosso tempo, o que significa a aceitação da «modernidade», no que ela tem de oportunidade para a vivência da fé e para a vida da Igreja (ao lado dos perigos que também pode trazer).

e) Melhor conciliação da natureza com a graça. A natureza, neste caso, é a cultura — o homem é uma cultura — mais a história, melhor talvez, a historicidade.

f) Preanúncio da restituição ao Povo de Deus daquilo que lhe foi roubado pelo feudalismo (e reconquistado pelos «gregorianos», a favor do Papa e, relativamente, dos Bispos).

g) Renovação das noções de Povo de Deus e da Colegialidade Episcopal (unidos naquele extraordinário n.º 12 da Constituição *Lumen Gentium* sobre a indefectibilidade da Igreja, através do «sentido sobrenatural da fé, que é o do povo todo inteiro, quando «dos Bispos até ao último dos fiéis leigos», ela oferece às verdades respeitantes à fé e aos costumes um consenso universal»).

h) São optimismo sobre o tempo que vivemos e sobre o futuro do mundo, evidente em todos os documentos mas sobretudo na constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

i) Legítima liberdade de investigação e de expressão.

j) Novo «discurso» e nova «retórica» (como sempre tem acontecido nas grandes reformas).

k) Fim da cristandade, sobretudo do seu restauracionismo no século XIX (e ainda hoje, em cisma aberto ou críptico).

l) Igreja dos pobres e Igreja pobre, isto é, sem poder mas livre.

m) Igreja, grande comunidade de menores comunidades: comunhão e fraternidade.

n) Igreja *semper reformanda* ou chamada por Cristo *ad perennem reformationem*.

o) Abertura à Moral — lei de Cristo, lei do Amor: o pecado não pode ser o centro da vida duma Humanidade redimida. Um certo amartiocentrismo põe no centro o pecado, geralmente o pecado sensual, desconhecendo a psicologia, a fisiologia e as leis da reprodução da vida no amor; por outro lado fechando-se à consideração do pecado social, que é como se não existisse.

p) Adopção das línguas vernáculas na oração e na liturgia, facilitando a participação do povo.

q) Com as línguas vernáculas virá também o aproveitamento da simbólica de cada povo e dos rituais próprios, sobretudo dos povos de cor.

r) Igreja de todos os povos e, dentro do cristianismo, posta no difícil mas necessário caminho da unidade ecuménica.

s) O contacto directo com a Bíblia obrigará o cristão comum a um conhecimento mais desenvolvido não só da exegese e da hermenêutica mas da própria teologia, para uma fé consciente.

t) Novo modelo paradigmático duma Igreja sempre em vias de ajornamento e aberta ao futuro de mentalidade ou mundividência sempre diferente.

Conclusão

Diz-se, hoje, que vários Padres sinodais mostraram o desejo de que fosse melhor estudada a Colegialidade Episcopal. Primado do Papa e Colegialidade Episcopal era para Karl Rahner uma das instâncias teológicas não atendidas no Concílio. O grande teólogo, deixando essa herança aos teólogos do futuro, de alguma forma me autorizava a pôr sob esse signo a maior parte dos ensaios que aí vão, no desejo de esclarecer cada vez melhor essa realidade essencial na Igreja, evidentemente em relação ao Primado Pontifício.

Fazer o balanço destes vinte anos de post-Concílio será muito útil e oportuno, mas na ideia de base de que os Concílios têm de ser vistos na perspectiva secular da história da Igreja e este particularmente na perspectiva da próxima entrada no terceiro milénio do cristianismo.

Não foi em perspectiva diferente que foram meditados e escritos os ensaios que aí ficam, na convicção de que é preciso pôr muito alto o nosso ponto de vista para podermos contemplar e também antever um pouco qual tem sido e será a marcha do Espírito de Deus no tempo dos homens.

Foi isso que tentei nas minhas reflexões de bispo resignatário. Se alguma coisa parecer estar fora desse objectivo ou, pior, errar o alvo e tornar-se contraproducente, desde já a enjeito e tenho por não escrita.

Como último voto, que a minha pessoa e estes pobres escritos estejam no recto caminho do nosso Futuro Absoluto, que é Deus!

Veni Domine Iesu! Maran-atha!...

De Vossa Santidade
M.^{to} grato e dedicado no Senhor

† António Ferreira Gomes,
(Bispo resignatário do Porto)

Ermesinde — Porto
Novembro de 1985

ÍNDICE

Páginas

7	CARTA - PREFÁCIO
21	ESCREVER «MEMÓRIAS» OU EXIGIR «MEMÓRIA E RESPONSABILIDADE»?
35	DIÁLOGO DA IGREJA COM A CULTURA
55	O SACERDOTE, O FILÓSOFO E O POETA PERANTE DEUS
87	A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E O REINO DE DEUS
117	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E O MOVIMENTO POR UM MUNDO MELHOR
133	A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E VENTOS DA HISTÓRIA
149	A COLEGIALIDADE EPISCOPAL E A VIDA CÍVICA
183	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E ARMAS NUCLEARES
203	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E DIPLOMACIA ECLESIASTICA
217	COLEGIALIDADE EPISCOPAL E ISENÇÃO RELIGIOSA
239	SANTIDADE DA IGREJA E CANONIZAÇÃO DOS SANTOS
251	«A RECONCILIAÇÃO E A PENITÊNCIA NA MISSÃO DA IGREJA»
291	CARTA COLOFÃO
301	POSFÁCIO