



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

ALEXANDRE GOMES CARDOSO

A Hospitalidade como epifania do *reinado* de Deus
Concretizações caritativas na Pastoral Paroquial

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Luís Miguel Figueiredo Rodrigues

Lisboa
2024

“O ser humano é uma casa de hóspedes”¹

¹ Jalal Rumi, *The essential Rumi* (Edison: Castle Books, 1997), 109.

DEDICATÓRIAS E AGRADECIMENTOS

Dou graças a Deus pelo dom da vida e da vocação, Ele que fez com que os objetivos deste trabalho fossem alcançados.

Agradeço ao Professor Doutor Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, que orientou este trabalho com paciência e dedicação.

À minha comunidade do Seminário Maior de S. Paulo de Almada, da Diocese de Setúbal, onde partilho o meu dia-a-dia, sou grato por ter cada um dos membros da comunidade na minha vida e por fazerem parte da minha história. Sou grato por todo o apoio, que muito contribuíram para este trabalho.

Aos meus pais e aos meus três irmãos, pelo amor, carinho, atenção e estímulo que sempre me deram ao longo do trabalho.

Louvo a Deus Nosso Senhor por todos os fiéis da Diocese de Setúbal que direta ou indiretamente contribuíram para a minha formação teológica.

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Dedicatórias e agradecimentos | 5 |
| Resumo | 9 |
| Abstract..... | 11 |
| Siglário..... | 13 |
| | |
| Introdução - «Não vos esqueçais da hospitalidade» | 15 |
| | |
| Capítulo 1 - «O <i>Reinado</i> de Deus está próximo» | 17 |
| 1 - Reinado de Deus na Sagrada Escritura..... | 18 |
| 2 - Reinado de Deus na história da teologia | 34 |
| 3 - Síntese | 43 |
| | |
| Capítulo 2 - «Era estrangeiro e hospedaste-me» | 45 |
| 1 - A Paróquia: lugar da hospitalidade | 45 |
| 2 - Acolhimento e Dedicção | 50 |
| 3 - Pastoral da hospitalidade | 59 |
| 4. Síntese..... | 69 |
| | |
| Conclusão - «Me ungiu para evangelizar os pobres» | 71 |
| 1 - A pastoral sócio caritativa | 71 |
| 2 - A pastoral da migração..... | 77 |
| | |
| Bibliografia | 85 |
| 1 - Magistério..... | 85 |
| 2 - Fontes | 85 |
| 3 - Estudos | 87 |

RESUMO

Neste trabalho procura-se primeiramente tratar da questão da compreensão do significado do “reinado de Deus” e a sua evolução, desde a perspectiva bíblica até à sua interpretação ao longo da história da Igreja. Analisa-se a influência do pensamento joaquimita, a mística dominicana, e a interpretação de diversos teólogos e filósofos como Santo Agostinho, Lutero, Inácio de Loyola e Johannes Weiss, assim como os seus contributos para a apreensão da expressão. De seguida examina-se a hospitalidade no contexto da paróquia, salientando-se o significado do acolhimento e da dedicação. Verifica-se que esta manifesta o “reinado de Deus” através de diversas práticas, como o amor fraterno, a partilha, a disposição para escutar e estar com o outro, e o acolhimento que é essencial para uma evangelização global e credível. Por fim sublinha-se a importância das paróquias diante do fenómeno da migração, destacando a necessidade de acolhimento, de valorização da diversidade cultural e religiosa, assim como da promoção da justiça social. Além disso, enfatiza-se a importância da caridade e da solidariedade, tanto a nível individual como institucional, e a necessidade de integração dos imigrantes na vida da paróquia. Salienta-se ainda a fundamental importância da formação de catequistas e dos outros agentes pastorais tendo em vista atender às necessidades específicas dos migrantes. Também é realçada a missão da Igreja no acolhimento e integração dos migrantes, promovendo a unidade e a comunhão entre diferentes culturas e grupos étnicos presentes na geografia da paróquia.

Palavras-chave: Reinado de Deus, reino de Deus, acolher, evangelizar, hospitalidade, paróquia, pastoral, encontro, caridade, migração.

ABSTRACT

This work seeks to first address the issue of understanding the meaning of the “reign of God” and its evolution, from the biblical perspective to its interpretation throughout the history of the Church. The influence of Joachimite thought, Dominican mysticism, and the interpretation of various theologians and philosophers such as Saint Augustine, Luther, Ignatius of Loyola and Johannes Weiss are analyzed, as well as their contributions to the understanding of the expression. Next, hospitality is examined in the context of the parish, highlighting the meaning of welcome and dedication. It appears that this manifests the “reign of God” through various practices, such as fraternal love, sharing, the willingness to listen and be with others, and the welcome that is essential for global and credible evangelization. Finally, the importance of parishes in the face of the phenomenon of migration is highlighted, highlighting the need for welcoming, valuing cultural and religious diversity, as well as promoting social justice. Furthermore, the importance of charity and solidarity is emphasized, both at an individual and institutional level, and the need for the integration of immigrants into the life of the parish. The fundamental importance of training catechists and other pastoral agents is also highlighted in order to meet the specific needs of migrants. The Church's mission to welcome and integrate migrants is also highlighted, promoting unity and communion between different cultures and ethnic groups present in the parish's geography.

Keywords: Reign of God, kingdom of God, welcome, evangelize, hospitality, parish, pastoral, meeting, charity, migration.

SIGLÁRIO

AA - Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Decretum de apostolatu laicorum Apostolicam Actuositatem»

ATL - Atividades de Tempos Livres

AIS - Ajuda a Igreja que Sofre

BAC - Biblioteca de Autores Cristãos

CCE - Catechismus Catholicae Ecclesiae (Catecismo da Igreja Católica)

ChL - “Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Christifideles Laici” (Johannes Paulus II)

CIC - Codex Iuris Canonici (Código de Direito Canónico)

DI - Declaração sobre a dignidade humana “*Dignitas Infinita*” (Dicastério para a doutrina da fé)

EF - “Constitutio Apostolica Exul Familia” (Pius XII)

EG - “Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium” (Franciscus)

EMCC - “Erga Migrantes Caritas Christi” (Johannes Paulus II)

GS - Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes»

LG - Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium»

LXX - Septuaginta

PP - “Litterae Encyclicae Populorum Progressio” (Paulus VI)

No cenário complexo e dinâmico da vida eclesial contemporânea e na busca por compreender e viver os princípios fundamentais da fé cristã, a questão da hospitalidade assume uma grande relevância. Entre os seus princípios, o reinado de Deus sobressai como uma realidade que atravessa toda a história da salvação, convidando os que acreditam em Jesus Cristo como seu salvador, a testemunhar e participar ativamente na sua concretização no mundo. Neste contexto, a pastoral paroquial surge como um espaço privilegiado de encontro e de vivência da fé onde a hospitalidade se revela como uma manifestação do “reinado de Deus”, desafiando os fiéis a acolherem e servirem uns aos outros com generosidade e amor fraterno, como aconselha a Carta aos Hebreus 13, 1 - 2 «Que permaneça a caridade fraterna. Não vos esqueçais da hospitalidade».

Partimos da citação bíblica «Era estrangeiro e hospedaste-me» (Mt 25, 35c), pois aí vemos a hospitalidade como epifania do *reinado* de Deus.

Para alcançar o objetivo deste trabalho vai ser realizada primeiramente uma investigação aprofundada sobre a questão do reinado de Deus explorando as suas raízes bíblicas, a sua evolução teológica ao longo da história e as suas manifestações contemporâneas. De seguida procurará ver-se como esse reinado de Deus se concretiza na pastoral paroquial através do acolhimento, da dedicação e da hospitalidade. Por fim, serão apresentadas algumas considerações práticas mostrando alguns desafios inerentes à realidade paroquial nas dimensões sócio-caritativas e de migratórias.

O desenvolvimento da temática que nos ocupa far-se-á em dois capítulos, a qual acresce uma conclusão em relação e diálogo com as reflexões feitas nos dois capítulos, na dimensão caritativa. No primeiro capítulo, intitulado «O *reinado* de Deus está próximo» (Mc 1, 15), procuraremos responder à pergunta: o que é que se entende por reinado de Deus? E para tal, propõe-se uma imersão profunda na Sagrada Escritura, explorando as raízes e os fundamentos do reinado de Deus ao longo da história da salvação. No Antigo Testamento encontramos as promessas e os prenúncios desse reinado e no Novo Testamento, ele realiza-se plenamente na pessoa e obra de Jesus Cristo. Desta forma, traçaremos um caminho teológico que permitirá compreender a amplitude e a profundidade desse conceito central no contexto bíblico e na fé cristã. Além disso, faremos uma análise da evolução do conceito do reinado de Deus na história da teologia ao longo dos séculos, evidenciando o valioso contributo de teólogos como Santo Agostinho, Tertuliano, Ireneu, Joaquim de Fiore, Lutero, Inácio de Loyola e Johannes Weiss, e

de correntes como *quialismo*, *cesaropapismo*, mística dominicana, marxismo, iluminismo, protestantismo e pietismo, assim como a interpretação e a aplicação do conceito do reinado de Deus em diferentes contextos históricos, desde os primeiros escritos dos Padres da Igreja até as reflexões teológicas contemporâneas.

No segundo capítulo estudaremos, «Era estrangeiro e hospedaste-me» (Mt 25, 35c). Neste capítulo o estudo será voltado para a concretização do reinado de Deus através da hospitalidade na vida e missão da paróquia. Apresentaremos o contexto e a natureza da paróquia, mostrando o seu significado como comunidade de fiéis que se reúnem habitualmente num determinado lugar, salientando os vários tipos de paróquias que existem consoante as disposições canónicas, ambiente humano e a sua ação pastoral, destacando a sua importância como comunidade de fé e serviço no seio da Igreja particular. Em seguida, serão explorados os diversos aspetos da hospitalidade na pastoral paroquial, desde o simples ato de acolhimento e dedicação aos fiéis até à implementação de uma verdadeira pastoral da hospitalidade, passando pelo paradigma da antiguidade, veterotestamentária e neotestamentária, que busca ir ao encontro das necessidades físicas, espirituais e emocionais dos membros da comunidade. Será enfatizada a importância de uma abordagem inclusiva e compassiva que reconheça a dignidade e o valor de cada pessoa como imagem e semelhança de Deus.

Por fim concluiremos o trabalho, inspirado na passagem de Lc 4, 18 «Me ungiu para evangelizar os pobres», aplicando as reflexões dos capítulos anteriores a alguns aspetos da vida caritativa eclesial e alguns desafios enfrentados pela hospitalidade na pastoral paroquial. Discutiremos questões relacionadas com a pastoral sócio-caritativa, que busca atender às necessidades materiais dos mais vulneráveis, e a pastoral das migrações, que acompanha e acolhe os migrantes em busca de uma vida digna e segura. Oferecer-se-á uma reflexão crítica sobre os desafios enfrentados pela comunidade paroquial ao buscar viver a hospitalidade como concretização do reinado de Deus num mundo marcado por desigualdades, divisões e segregações.

Ao reunir, na medida do possível, uma base teológica, uma análise cuidadosa da prática pastoral e uma reflexão crítica sobre os desafios contemporâneos, esta investigação, almeja não apenas aprofundar o entendimento teológico e prático da hospitalidade como reinado de Deus na pastoral paroquial, mas também oferecer um contributo para a reflexão e ação pastoral no contexto eclesial atual. Ao compreendermos mais plenamente a importância e os desafios da hospitalidade na vida paroquial, podemos avançar na missão de sermos verdadeiros protagonistas do reinado de Deus neste mundo, testemunhando o amor e a misericórdia de Deus.

Inspirado na passagem de Mc 1, 15, neste capítulo pretende-se responder à pergunta: o que é que se entende por reinado de Deus? Na parte introdutória, começa-se por estabelecer a ligeira diferença conceptual entre o “reino de Deus” e o “reinado de Deus”. Não se trata propriamente de uma diferença a nível de significado ou de sentido, mas de como se pode compreender o “reinado” a partir do “reino”; de como o “reino” nos ajuda a perceber melhor a questão do “reinado”.

No primeiro ponto analisaremos o “reinado de Deus” na Sagrada Escritura, passando pelo Antigo e Novo Testamento. De seguida, é percorrida uma viagem pela história da Teologia para descobrir como os teólogos foram compreendendo a questão do “reinado de Deus” desde o Cristianismo antigo, passando pela Idade Média e Moderna até à teologia contemporânea.

Os conceitos de “reinado” e/ ou “reino”, tem um duplo sentido, tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento. Os significados de um território ou ainda no exercício do poder revelam uma abrangência política para caracterizar o agir e as ações de Deus no seio da história humana. Ele refere-se ao poder soberano exercido primeiramente por homens sobre outros homens. Em contrapartida, na religião, e sobretudo no Cristianismo, o agir de Deus aplicado a este termo tem uma certa analogia com essa soberania humana. A tensão entre a política e a religião subjacente ao conceito de “reinado de Deus” continuou a ser um problema para a elaboração do seu conceito na história bíblica e a sua interpretação na história da Igreja².

Tanto no grego profano e judaico como no N.T., *βασιλεία* significa umas vezes o “reinado” (cf. Mc 11, 10; Lc 19, 12.15; 1 Cor 15, 24; At 12, 28; Ap 17, 12) e outras vezes “reino” (cf. Mt 4, 8; Mc 6, 23; Ap 16, 10). O *βασιλεία τοῦ θεοῦ* do N.T. pode traduzir-se das duas maneiras, como “reino de Deus” e como “reinado de Deus. A primeira tradução “reino de Deus”, diz respeito ao reino que se estende no tempo e no espaço; a segunda, “reinado de Deus”, indica que o domínio de Deus é um estado, uma situação, que existe onde Deus chama e onde a fé e o amor respondem ao chamamento, formando desta forma uma comunidade, podendo designar um domínio, uma zona, um “reino de Deus”. O *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, traduzido por “reino dos céus”, entende-se por “reino” do além onde o homem espera entrar depois da sua

² Cf. Marie-Thérèse Wacker, «Règne/Royaume de Dieu», em *Dictionnaire de Théologie*, trad. J. Hoffman (Paris: Cerf, 1988), 629; Carmen Bernabé, «Reino de Deus», em *Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo*, trad. Ivone Barreto e Isabel Ferreira (São Paulo: Paulus, 1999), 674.

morte. Os céus entendem-se aqui como lugar da eterna felicidade, como lugar de encontro definitivo com Aquele que reina desde sempre e para sempre³.

1 - Reinado de Deus na Sagrada Escritura

“Reino de Deus”, ou “reinado de Deus” é um tema muito importante na Sagrada Escritura porque são termos frequentemente usados nos três primeiros evangelhos (sinóticos), e existe uma convicção de que constituem o centro da pregação, do anúncio da mensagem de Jesus Cristo⁴.

Neste ponto pretende-se fazer uma breve passagem pela Bíblia apresentando a questão do “reinado de Deus” em primeiro lugar no A.T., partindo do termo hebraico מֶלֶךְ, (*melek*) e das suas derivações para percebermos como é que se entendia primeiramente os vocábulos reino, reinar e reinado, os quais posteriormente foram atribuídos a *Yahvé*. De seguida apresentar-se-á a questão do “reinado de Deus” nos escritos do N.T.

1.1 - Antigo Testamento

Há muitos séculos, Israel esperava o “reino de Deus” e quando perdeu a liberdade política esperava-o com uma ardente impaciência. Durante a dominação estrangeira, regiam os deuses pagãos e foi nestas circunstâncias que apareceram João Batista, e a seguir Jesus Cristo, proclamando que estava próximo o reino de Deus (cf. Mt 3, 2; 4, 17). Este anúncio, segundo Mc 1, 15, foi o primeiro enunciado da pregação de Jesus: «completou-se o tempo e o reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no Evangelho». “Completou-se o tempo” é considerada uma expressão tanto veterotestamentária (cf. 1 Re 8, 15; 2 Cro 36, 21s) como neotestamentária (Gal 4, 4; Ef 1, 10). “Está próximo” significa a chegada da salvação (cf. Is 50, 8; 51, 5; 55, 6)⁵. Na tradição veterotestamentária não há dúvida que a ideia do “reino” ou “reinado” vem da conexão que o povo de Deus tem com *Yahvé* e com a sua revelação histórico-

³ Cf. Karl Hermann Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, vol. IV (Barcelona: Herder, 1978), 35–36; Bruno Maggioni, «Reino de Deus», em *Christos. Enciclopédia do Cristianismo* (Lisboa: Verbo, 2004), 762; Hermann Kleinknecht et al., «Βασιλεύς, βασιλεία, βασιλίσσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασιλείος, βασιλικός», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II (Brescia: Paideia, 1966), 133–34.

⁴ Cf. Dennis Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», em *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman, vol. IV (New York: Doubleday, 1992), 49.

⁵ Cf. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, IV:40–41.

salvífico, ou seja, com a libertação desse povo das mãos do seu dominador, foi um acontecimento com um sentido central na vida e história de Israel.

1.1.1 - O termo מֶלֶךְ, “*melek*” e suas derivações

Os termos hebraicos *melek*, *malak* pertencem ao grupo de palavras do Noroeste Semítico e não só, sendo palavras comuns a todas as línguas semíticas, que derivam da raiz *mlk* com o significado de “rei”, de “ser rei”. Esta raiz é atestada pela sua antiguidade, desde o III milénio a.C. no Norte da Síria Ebla, onde vários nomes pessoais teofóricos como *a-bù-ma-lik*, *Eb-du-ma-lik*, *Gibil-ma-lik* e outras construções similares como *ma-li-ku-um*, “reinado” e no feminino *ma-lik-tum*, “rainha” são unidas aos nomes pessoais Sumérios. A forma masculina *ma-lik* não tem um uso independente. A etimologia é desconhecida. Tantos os substantivos como os verbos derivados têm a sua origem na língua acádica, e referem-se a governantes estrangeiros⁶.

O verbo intransitivo *malak* deriva do nome *mlk* e permanece dentro da mesma esfera desta família semântica. O termo hebraico *melek* é paralelo ao feminino *malka*, “rainha” com o derivado *meleket*, “rainha do céu” sendo os nomes e epítetos divinos semíticos ocidentais *Molek* e *Milkom*. Algumas construções abstratas, em parte influenciadas por aramaico incluem as formas masculinas como *m^eluka*, “reinado” e *malkût*, “reino” e também os nomes de origem verbal *mamlaka* e *mamlakût*, que significam “domínio, reino”⁷.

A LXX traduz a palavra *mlk* por *basill*/*basileia* ou equivalentes, embora apareça em treze exemplos *melek* aparece como *árchon*. Nas passagens do Pentateuco (Gn 49, 20; Num 23, 21; Dt 17, 14-15; 28, 36), a palavra é elucidada pela assunção óbvia durante o período Mosaico em que Israel não tinha um rei. Uma explicação semelhante pode ser dada pelo uso do *árchon* para o texto massorético *molek* em Lev 18, 21; 20, 2-5. Os tradutores da LXX veem corretamente a existência tanto do rei como *Moloch* em Israel no período pós-Mosaico⁸.

No A.T. a palavra βασιλεία significa em grego clássico “realeza” e deriva em “reino”. Este significado foi conservado pela LXX que traduz este termo por várias expressões: מֶמְלָכָה, מְלִיכָה, מְלִיכָה, מְלִיכָה. A maior parte destas palavras hebraicas significam em primeiro lugar

⁶ Cf. Heinz-Josef Fabry, Klaus Seybold, e Helmer Ringgren, «מֶלֶךְ *melek*; מַלְאָךְ *malak*; מְלֻכָּה *melûkâ*; מַלְכוּת *malkût*; מְמַלְכָּה *mamlakâ*; מְמַלְכֻת *mamlakût*; king; kingship», em *Theological Dictionary of the Old Testament*, trad. Douglas. W. Stott, vol. VII (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995), 352.

⁷ Cf. Fabry, Seybold, e Ringgren, 353; Peter Hünermann, «Reino de Deus», em *Dicionário crítico de Teologia*, trad. Paulo Meneses et al. (São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004), 1500.

⁸ Cf. Fabry, Seybold, e Ringgren, «מֶלֶךְ *melek*; מַלְאָךְ *malak*; מְלֻכָּה *melûkâ*; מַלְכוּת *malkût*; מְמַלְכָּה *mamlakâ*; מְמַלְכֻת *mamlakût*; king; kingship», 353.

reinado, realeza, poder real; e em segundo, reino, seja como território ou como uma sociedade resultante de um território⁹.

O conceito de reino como senhorio real de Deus, que está presente no N.T. sob a forma de βασιλεία τοῦ θεοῦ e em Mt βασιλεία τῶν οὐρανῶν aparece no A.T. em 1 Cro 28, 5 (*malkût Yhwh*) e 2 Cro 13, 8 (*mamleket Yhwh*). Contudo as diversas expressões para dizer a realeza (*malkût, mamlaka, meluka*) são referidos a *Yahvé* em Sal 22, 29; Sal 145, 11-13; Dan 3, 33 e 4, 31; 1 Cro 17, 14 e 29, 11, sendo reformulações utilizadas pelo judaísmo antigo da expressão veterotestamentária “*Yahvé* é rei, ou empossado como rei, ou reina como um rei” (*Yhwh melek, malak, yimlok*)¹⁰.

O uso desses termos e grupos de palavras que possuem a raiz *mlk*, ocorrem mais de três mil vezes no A.T. Depois de *YHWH, elohim* e *ben*, o termo *melek* é o quarto mais frequente no A.T., ultrapassando até o *yisrael*, que aparece dois mil e quinhentas vezes. No Pentateuco este grupo de palavras aparece cento e vinte vezes, referindo-se em algumas exceções a reis não Israelitas (*Yahvé*: Gn 17, 6.16; 35, 11; 48, 16; Ex 15, 18; Num 23, 21; 24, 7; Dt 17, 14; 28, 36; 33, 5). A história deuteronomista é aquela na qual mais vezes aparece, mais de mil e quatrocentos. O grande número de ocorrências no livro de Ester é espantoso, mais de duzentos e cinquenta em dez capítulos¹¹.

Yahvé ocorre treze vezes como sujeito de *mlk* (Ex 15, 18; 1 Sam 8, 7; Sal 47, 8-9; 93, 1; 96, 10; 97, 1; 99, 1; 146, 10; Is 24, 23; 52, 7; Ez 20, 33; Miq 4, 7), predominando o gênero hinário (oito vezes com Is 52, 7; 1 Cro 16, 31; sete vezes como hino *Yahvé*-reino). A combinação *YHWH mlk* ocupa muitas vezes uma posição de destaque. Há uma afinidade com o tema *Yahvé*-Sião (explicitamente em Ex. 15, 18; Is 24, 23; 52, 7; Miq 4, 7; Sal 146, 10; implicitamente em quase todas essas passagens). *Yahvé* é qualificado com o epíteto *melek* de forma evidente e clara em 41 ocasiões (Num 23, 21; Dt 33, 5; 1 Sam 11, 12; Sal 5, 3[2]; 10, 16; 24, 7 – 10; 29, 10; 44, 5 [4]; 47, 3.7.8[2.6.7]; 48, 3 [2]; 68, 25 [24]; 74, 12; 84, 4 [3]; 95, 3; 98,

⁹ Cf. Jean-Baptiste Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», em *Dictionnaire de la Bible*, vol. 5.1 (Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1922), 1237–38; Bernabé, «Reino de Deus», 674; Rudolf Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, trad. René Marlé (Paris: L’orante, 1965), 19; Ernst Haag e Helmut Merklein, «Reino de Dios», em *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, ed. Walter Kasper et al., trad. Marciano Salas, vol. II (Barcelona: Herder, 2011), 1354–55; John Cochrane O’Neil, «The Kingdom of God», *Novum Testamentum XXXV*, 2 (1993): 130–31.

¹⁰ Cf. Wacker, «Règne/Royaume de Dieu», 629; Bernabé, «Reino de Deus», 675; Hünermann, «Reino de Deus», 1500; Maggioni, «Reino de Deus», 762; Owen Evans, «Kingdom of God, of Heaven», em *The interpreter’s Dictionary of the Bible*, ed. George Arthur Buttrick, vol. III (New York: Abingdon Press, 1962), 17.

¹¹ Cf. Fabry, Seybold, e Ringgren, «מֶלֶךְ melek; מַלְאֲכָה malak; מַלְאֲכָה melūkâ; מַלְכוּת malkût; מַמְלָכָה mamlakâ; מַמְלָכֻת mamlakût; king; kingship», 354.

6; 99, 4; 145, 1; 149, 2; Is 6, 5; 33, 22; 41, 21; 43, 15; 44, 6; Jer 8, 19; 10, 7.10; 46, 18; 48, 15; 51, 57; Dan 4, 34; Miq 2, 13; Zac 14, 9.16.17; Mal 1, 14)¹².

1.1.2 - *Yahvé* como מֶלֶךְ, “*melek*”

Os Israelitas tinham esperança na vinda de um reino de Deus, com profundas raízes no passado. O nome *Molok* usado muitas vezes para os deuses tem o significado de “rei”, e ainda que Israel negasse a religião dos primitivos habitantes da Palestina e o culto a *Molok*, não há dúvida que os Israelitas se apropriaram dos conceitos para a designação de “rei” que posteriormente começaram a aplicar a *Yahvé*. Os Israelitas começaram a chamar rei a *Yahvé* (cf. Ex 15, 18, 1 Sam 12, 12; Sal 5, 3; 10, 16; 29, 10) depois da instituição do poder sob a forma de monarquia, cerca do ano 1000 a.C. No começo veneravam a Deus só como rei do seu povo, (cf. Is 41, 21; 44, 6), mas desde a época dos profetas, *Yahvé* passou a ser venerado como rei do mundo. *Yahvé* é rei do mundo inteiro como seu criador (cf. Sal 24; 93, 1; 95, 3-5), é “rei dos povos” (cf. Jer 10, 7; Sal 47, 3s), “é rei soberano da terra inteira” (cf. Sal 47, 3)¹³.

Uma das perguntas que se pode fazer é: Israel usou o título de “Rei” para *Yahvé*? O Pentateuco usa esse título em Ex 15, 18 e em Num 23, 21, e possivelmente Dt 33, 5. A obra deuteronomica representa *Yahvé* como rei no contexto da realeza política de Israel, 1 Sm 8, 12, e os textos onde o título de rei tem importância são os textos proféticos, nomeadamente o livro dos salmos, que data do tempo dos reis, do exílio ou pós-exílio¹⁴.

A designação de *Yahvé* como rei acaba por assumir um sentido político e teológico quando é colocado como pano de fundo a monarquia em Israel e o culto do templo. O reinado de *Yahvé* é celebrado nesse mesmo templo em forma de hino nos salmos e torna-se uma realidade para aquele povo que o celebrava e o professava como rei e soberano no seu culto (cf. Sal 24,8). O povo acreditou que isso ajudou Israel a ganhar a guerra contra os povos vizinhos (cf. Sal 47, 3-5.10. Essa vitória faz com que *Yahvé* passasse a ser venerado como o rei de todos os deuses (cf. Sal 95, 3), e, por conseguinte, o rei terrestre age em virtude da missão recebida de *Yahvé* (Sal 2, 6s), ou seja, o rei celeste “*Yahvé*” age no rei terrestre¹⁵.

No contexto do templo, a questão do “trono de *Yahvé*” no santo dos santos remete-nos ao trono e ao coro celeste de Deus, constituindo uma fonte original deste tema. Na visão da

¹² Cf. Fabry, Seybold, e Ringgren, 365.

¹³ Cf. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, IV:36–37; Bernabé, «Reino de Deus», 675–76.

¹⁴ Cf. Wacker, «Règne/Royaume de Dieu», 629.

¹⁵ Cf. Wacker, 629–30; Kleinknecht et al., «Βασιλεύς, βασιλεία, βασίλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασίλειος, βασιλικός», 138–39.

vocação de Isaías, o profeta contempla o Senhor “sobre um trono alto e elevado”, os serafins à volta cantavam sem cessar “Santo, Santo, Santo é o Senhor dos exércitos, toda a terra está cheia da sua majestade” (cf. Is 6, 3.5). Para Isaías esta visão é a visão de um rei, até porque ele declarou “é o Rei, o Rei dos exércitos que os meus olhos viram”. Com esta declaração o profeta aponta aqui um santuário celeste com traços de templo terrestre e é de remarcar que os serafins cantam a majestade de Deus da qual está cheia a terra. Isso abre uma dimensão cósmica do reinado de Deus, ou seja, ele reina sobre toda a criação e é omnipresente. Qualquer que seja a interpretação que possamos fazer aqui desta representação do trono e do reinado de Deus e do coro celeste, ela é uma clara manifestação da presença no A.T. de uma conceção de realeza de Deus desde a criação que se expande sobre toda a terra¹⁶.

No A.T. a questão da realeza ou reinado de *Yahvé* é evocada várias vezes (Sal 22, 29; 103, 19; 145, 13; Ab 21; Dan 3, 54; Tob 13, 2; Sab 6, 4; 10, 10, não no sentido territorial do reino, mas o reino dos Santos de Daniel (cf. 2, 44; 7, 18), que é concebido como uma sociedade. Pode-se encontrar a realeza de Deus no relato da criação, chamando os seres à existência: o direito de governar está reservado a Deus. Deus é rei de toda a terra (cf. Sal 47, 7 – 8), todos os reinos do mundo estão subjogados a Ele, pois foi Ele que criou o céu e a terra. Segundo Is 37, 16, *Yahvé* possui o poder sobre toda a terra. A criação confere a *Yahvé* um direito real sobre todos os seres (cf. Ex 9, 16). E os homens como parte da criação, em vez de se submeterem à realeza e a soberania de *Yahvé*, desobedeceram e desapontaram a Deus (cf. Gn 2, 17; 6, 5 – 13); os primeiros pais revoltaram-se contra Deus e as suas descendências ignoravam cada vez mais a soberania e a realeza de Deus. O que a má-fé dos homens destruiu, a graça de Deus vai restabelecer tal como Deus previa a vitória do bem sobre o mal no paraíso terrestre (cf. Gn 3, 15). Para confirmar o reconhecimento do seu poder real, Deus fez aliança com os patriarcas e os seus sucessores, tornando-se assim o “soberano de Israel” (cf. Gn 17; 26, 24; 28, 13 – 15), afirmando e confirmando a sua realeza sobre o povo eleito¹⁷.

Embora o direito real de *Yahvé* sobre a criação que esta própria confere, seja eterno e imutável (Sal 93, 2; 29, 10; 145, 13), o reinado existe na medida em que esta realeza e soberania é reconhecida, mas isto não significa que se não for reconhecida não exista. Por um lado, o reinado já começou uma vez que a realeza de *Yahvé* foi aceite por Israel. Por outro, ele está por vir, visto que nem todas as nações se submeteram à *Yahvé*, abrindo-se assim a dimensão escatológica do reinado porque ele só poderá ser estabelecido no seu esplendor e na sua total

¹⁶ Cf. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, 16.

¹⁷ Cf. Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1238; Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, 19.

concretização no “avenir”¹⁸ quando todos os povos estarão submissos à realeza e soberania de *Yahvé*¹⁹.

Martin Buber²⁰ afirma que «a realização do reinado universal de Deus é o *Proton* e o *Eschaton* de Israel»²¹. Claro que esta afirmação foi contestada por outros autores que afirmavam que a representação da realeza de *Yahvé* não é um dado primitivo da religião de Israel, mas que havia outra forma de exprimir o elo que ligava o povo à *Yahvé*: a ideia da aliança e da eleição²².

O povo de Israel fez a experiência da realeza de Deus, no seu agir histórico. Esta realeza que não é só um “reino”, nem “domínio senhorial”, designa uma ação concreta através da qual *Yahvé* conduziu e governou o seu povo como um rei, como um soberano. Esta forma de *Yahvé* exercer a sua soberania como rei foi conservada ao longo do tempo e da história, e deu origem à ideia da basileia. O que é determinante na realeza de Deus não é o título, mas a ação. Uma das concretizações do agir e da soberania de Deus é a condução do povo de Israel para fora do Egito, e assim Ele também exerce a sua realeza sobre os outros povos. Segundo o profeta Amós (cf. Am 9,7), *Yahvé* manifesta-se e revela-se como mestre e Senhor da história, como Senhor dos filisteus e dos arameus. Em contrapartida o profeta Jeremias em Jer 10, 7.10 mostra que, na verdade, *Yahvé* é um Deus vivo e um rei eterno, contrariando os ídolos fabricados por mãos humanas. Em Jer 13, 11-12 este mesmo profeta mostra que *Yahvé* não é somente o criador, é também o único Senhor de toda a criação, da terra inteira e da história²³.

1.2 - Novo Testamento

Todos os autores do Novo Testamento falam do “reino de Deus” cada um à sua maneira, em função das comunidades para as quais escreviam. Pretende-se, portanto, agora apresentar a questão do “reinado de Deus” na literatura neotestamentária. O objetivo não é fazer uma exegese, mas realizar uma breve passagem por alguns dos livros desta parte da Sagrada Escritura. Primeiramente explicaremos a etimologia da palavra *βασιλεία*, e posteriormente apresentaremos a questão do “reinado de Deus” nos Evangelhos, Atos dos Apóstolos, Apocalipse e por fim nas cartas de Paulo.

¹⁸ A palavra não existe em português, mas o que queremos dizer é um futuro dinâmico que já está a vir ao nosso encontro.

¹⁹ Cf. Frey, 1238–39.

²⁰ Martin Buber (1878 – 1965): Filósofo e escritor austríaco.

²¹ Martin Buber, *Königtum Gottes* (Berlim: Schocken Books, 1932), 64.

²² Cf. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, 11.19; Bernabé, «Reino de Deus», 676.

²³ Cf. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, 13.18; Maggioni, «Reino de Deus», 762.

1.2.1 - βασιλεία τοῦ θεοῦ, βασιλεία τῶν οὐρανῶν

“Reino de Deus” ou “reino dos Céus” tem a sua origem do grego *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. A concessão do reino de Deus é do Judaísmo e Cristianismo, contudo pode-se encontrar a esperança do reino de Deus noutras religiões²⁴.

A expressão “reinado” ou “reino” em grego “*βασιλεία*” aparece cento e sessenta e duas vezes no Novo Testamento. A maioria das vezes esta expressão aparece nas frases “*βασιλεία τοῦ θεοῦ*” ou “*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*” ou ainda “*βασιλεία τοῦ πατρός*”. A *βασιλεία τοῦ θεοῦ* aparece sessenta e três vezes: em Mateus quatro vezes, em Marcos catorze vezes, em Lucas trinta e duas vezes, em João duas vezes, nos Atos dos apóstolos seis vezes, noutros escritos quatro vezes; ao passo que a *βασιλεία θεοῦ* aparece quatro vezes em Paulo e por fim a *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* aparece trinta e duas vezes unicamente em Mateus²⁵.

No grego profano o significado do termo *βασιλεία* oscila entre um sentido funcional, significando soberania real, monarquia, dignidade real ou ofício de rei, e um sentido geográfico de reino. No hebraico *malkūt* pode significar não só “soberania real”, mas também “reino”. No N.T. encontram-se os dois sentidos: evocando algumas vezes o reino, por exemplo em Mt 4, 8; Mc 6, 23; 13, 8; Ap 16, 10; e outras vezes a soberania real, por exemplo em Lc 19, 12.15; Ap 1, 6; 17, 12²⁶.

Olhando para essas expressões, surge imediatamente uma pergunta: qual delas expressões usou Cristo? Será o “reino de Deus” ou o “reino dos céus”, ou ainda alguma outra expressão? É difícil determinar com toda a certeza qual das expressões Jesus usou, porque por um lado, as palavras “céus” ou “céu” eram frequentemente utilizados pelos rabinos e os judeus para significar ou evocar o próprio Deus, visto que na época e no contexto judaico, evitava-se a proferir o Seu nome. E torna-se legítimo perguntar se Mateus, o único que usa a expressão “reino dos céus” não conservou fielmente esta fórmula primitiva dado que ele escrevia para os judeo-cristãos. Por outro lado, é impossível provar que Jesus se limitou ao uso rabínico quando ele falava do reino. O vocábulo “Deus” encontra-se várias vezes na boca de Jesus, e Mateus apesar de usar mais vezes o “reino dos céus”, também usa o “reino de Deus”. Entretanto nada

²⁴ Cf. Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1237; Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 50.

²⁵ Cf. Peter Lampe e Ulrich Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασίλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», em *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α – χ)*, ed. Horst Balz e Gerhard Schneider, trad. Constantino Ruiz-Garrido, 3.^a ed., vol. I (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005), 602; Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1241–42.

²⁶ Cf. Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασίλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 602; Van Goens, «La doctrine du royaume de Dieu dans le nouveau testament», *Revue de Théologie et de Philosophie* 25 (1892): 342.

impossibilita que Jesus, quando se falava nessa questão, exprimia-se nas duas formas. Assim, essa tentativa de diferenciar “reino de Deus” e “reino dos céus” torna-se obsoleta é superficial porque as duas expressões são sinónimas e tem o mesmo sentido e significado. Os Evangelhos e a literatura contemporânea atribuem um sentido idêntico a essas duas expressões, com a nuance de que o “reino dos céus” é o reino de Deus transcendente. E como a meta da esperança neotestamentária é o reino de Deus, o N.T. usa umas vezes a expressão “reino de Deus” outras vezes “reino dos céus”. A original é a primeira, que foi utilizada por Jesus²⁷, portanto o “reino de Deus” é uma das expressões típicas das *ipsissima verba Jesu*, ou seja, a maneira própria de falar de Jesus e das comunidades que se originaram e formaram no seu seguimento.

A expressão “reino de Deus” aparece no Evangelho de Marcos em 1, 15; 10, 14ss.24s e atribui-se à fonte *logia Q*, originando as expressões de Mateus 12, 28 e Lucas 11, 20. Dessa mesma fonte provem o “reino de Deus” em Lucas 6, 20; 9, 2. Mateus usa “reino de Deus” apenas em Mt 12, 28; 19, 24; 21, 31.43, e nos outros casos Mateus sempre a fórmula “reino dos céus”. Todo o resto do N.T. usa sempre “reino de Deus”. E como no judaísmo intertestamentário da época de Jesus, não pronunciava, por veneração, o nome de Deus, foi utilizada a expressão “reino dos céus” em vez de “reino de Deus”. Os autores do N.T. não participavam nem comungavam deste temor ao nome divino, e isso é um dos aspetos da liberdade cristã que explica o uso do termo “reino de Deus”, pelos autores do N.T. à exceção de Mateus quando usa “reino dos céus”²⁸.

1.2.2 - Nos Sinóticos

O “reino de Deus” está presente porque aconteceu com a vinda de Jesus e ao mesmo tempo ainda está por vir. Constitui a esperança escatológica cristã na segunda vinda de Cristo, acreditando-se que Ele virá na sua majestade e na sua glória, elevar o “reino de Deus” à sua plenitude com o seu juízo escatológico²⁹. Esse reino, que além de presente e por vir, é interior e social. Interiormente é um reino imanente, quando reúne os sujeitos duma sociedade, ele é a Igreja, e é escatológico pois é um reino transcendente³⁰.

Nos evangelhos sinóticos é onde as expressões *βασιλεία τοῦ θεοῦ* e *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* aparecem mais vezes e ao mesmo tempo expressam o conteúdo central da mensagem

²⁷ Cf. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, IV:35; Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1242; Hünermann, «Reino de Deus», 1501–2; Andrew Zenos, «Jesus’s idea of the kingdom of God», *The biblical World* 3, 1 (1894): 35–36.

²⁸ Cf. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, IV:35.

²⁹ Cf. Juan Ruiz de la Peña, *La pascua de la creación* (Madrid: BAC, 2002), 123.

³⁰ Cf. Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1244.

de Jesus. Fora dos evangelhos sinóticos, não se encontra a expressão, própria de Mateus, βασιλεία τῶν οὐρανῶν “reino dos céus”, e relativamente pouco a expressão “reino de Deus”, comparando com a frequência em que aparece nestes três evangelhos³¹.

1.2.2.1 - No Evangelho de Marcos

O Evangelho de Marcos contém vinte referências ao reino, mencionando catorze vezes o “reino de Deus” e seis a palavra “rei” (βασιλεύς). As primeiras referências são de Jesus para anunciar que o reino de Deus está próximo (cf. Mc 1, 14-15). O evangelista usa esta mesma expressão mais treze vezes integrando-a sempre nos pronunciamentos de Cristo, o que significa que para Marcos a expressão “reino de Deus” é uma expressão tipicamente de Jesus, com a exceção de Mc 15, 43 que menciona que José de Arimateia esperava o reino de Deus³².

Marcos 1, 14-15 apresenta o primeiro anúncio do reino de Deus, onde Jesus, depois do seu batismo por João (cf. Mc 1, 9-11), segue para o deserto onde sofre as tentações de Satanás (cf. Mc 1, 12-13). Após a prisão de João, Jesus inaugura o seu anúncio ena Galileia pregando que “completou-se o tempo e o reino de Deus está próximo: arrependei-vos e acreditai no evangelho” (Mc 1, 14-15). Nesta proclamação de Jesus os verbos que começam as frases podem ser agrupados em dois. No grego, os dois primeiros verbos *πεπλήρωται* e *ἤγγικεν* estão no perfeito de indicativo, que é um tempo usado para falar de um acontecimento no passado, e cujos efeitos se perpetuam no presente. O terceiro e o quarto verbos *μετανοεῖτε* e *πιστεύετε* estão no presente do imperativo, e isso indica que as afirmações anteriores, que descrevem a obra de Deus começada, se opera quando o ouvinte responde ao chamamento de Deus, o que significa que houve um *já* realizado por Deus, no entanto e ao mesmo tempo um *ainda não* por não estar realizado totalmente. Esta é a dimensão escatológica do “reino de Deus”³³. Esta tensão temporal corresponde ao mistério escondido e próprio do reino, que é incompreensível aos olhos dos de “fora” que não pertenciam aos “doze”, mas revelado e dado a conhecer a estes “doze” como nos diz o evangelista em Mc 4, 10-12.

No capítulo IV o evangelista apresenta-nos as parábolas do reino. Depois da inauguração, Jesus fala agora de “reino de Deus” através de parábolas, que é a linguagem usada para falar de reino aos de “fora”. Começa com a parábola do semeador, depois enumeram-se

³¹ Cf. Schelkle, *Teología del Nuevo Testamento*, IV:48; Goens, «La doctrine du royaume de Dieu dans le nouveau testament», 344.

³² Cf. Michel Quesnel, «El reino de Dios en Marcos», em *Evangelio y reino de Dios*, ed. Michel Quesnel, vol. 84 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 24.

³³ Cf. Quesnel, 25; Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 56.

muitas outras, dentre elas, a do grão que germina (Mc 4, 26-29) e a do grão de mostarda (Mc 4, 30-32). Em cada uma delas fala-se do reino de Deus³⁴. Não é sem propósito que Cristo fala em parábolas, fazendo paralelo com o reino de Deus, mas é sobretudo para mostrar uma imagem do “reino de Deus”, para ilustrar que este não se compara só com uma pessoa, com uma coisa, nem sequer com uma situação, mas é um “tornar-se”, uma ação em curso, e isto implica uma evolução, um dinamismo e uma transformação. A parábola e o “reino” são duas realidades complexas: a parábola descreve uma ação em curso e o reino é também uma realidade em movimento, nenhuma destas duas realidades podem ser apreendidas num instante.

Na seção central (8, 22 - 10, 56) há seis referências ao reino (9, 47; 10, 14-15; 10, 23-25), contendo uma chave apocalítica em Mc 9, 1: «alguns dos aqui presentes não experimentarão a morte sem terem visto o reino de Deus chegar em todo o seu poder», que nos mostra claramente que o reino de Deus já é presente, mas não revelado totalmente e que será conhecido no “avenir” da sua plenitude apocalítica³⁵. É de salientar que nos capítulos 9-10 o evangelista fala-nos da entrada no reino, em que o filho do homem virá para julgar o mundo. A chegada do reino é inevitável, embora não se podendo precisar o momento e a identidade dos que serão testemunhos deste acontecimento (Mc 9, 1). Dentro desta mesma seção, o evangelista apresenta a história do “jovem rico” (cf. 10, 17-22), onde aparecem duas referências ao “reino” (10, 23.24b) e as dificuldades dos ricos na entrada do reino de Deus.

Na seção final do evangelho (11, 1 - 16, 8), aparece em Mc 12, 34 o “bom escriba” que concorda com Jesus sobre a lei de como amar a Deus e ao próximo e que esse amor vale mais que todos os sacrifícios e holocaustos. Nisto, Jesus responde-lhe que ele não está longe do “reino de Deus”. A última referência ao reino de Deus por Jesus nesta seção encontra-se no quadro da paixão, morte e ressurreição, na última ceia (cf. 14,25) em que Jesus diz «...não voltarei a beber do fruto da videira até ao dia em que o beber, de novo no reino de Deus». Parece que “o dia” aqui remete-nos para a Páscoa de Jesus que antecipa a refeição futura no “reino de Deus”, e a última referência do evangelho de Marcos ao “reino de Deus” é sobre José de Arimateia (cf. 15, 42) que esperava o reino de Deus³⁶.

³⁴ Cf. Quesnel, «El reino de Dios en Marcos», 26; O’Neil, «The Kingdom of God», 136–37.

³⁵ Cf. Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 56; Quesnel, «El reino de Dios en Marcos», 28.

³⁶ Cf. Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 56–57.

1.2.2.2 - No evangelho de Lucas e Atos dos apóstolos

A obra Lucana não se limita ao Evangelho, mas inclui também os Atos dos Apóstolos³⁷. Em Lucas o termo *βασιλεία* aparece quarenta e seis vezes no Evangelho e oito vezes em Atos dos Apóstolos. O mais comum é o “reino de Deus”, do qual se fazem trinta e duas referências no Evangelho e seis nos Atos. Destas, dez provêm de Marcos, oito da fonte Q e dezassete sem paralelos. No Evangelho, todas as referências ao “reino” são ditas por Jesus exceto três (cf. Lc 1, 33; 4,5; 19, 11) e nos Atos dos Apóstolos geralmente são continuações de pregações de Jesus pelos apóstolos, sobretudo Paulo. Para Lucas a expressão *βασιλεία τοῦ θεοῦ* é uma expressão chave nos ensinamentos de Jesus³⁸, embora Lucas compreenda poucas parábolas sobre o reino de Deus, aparecendo só duas: o grão de mostarda (Lc 13, 18-19) e o fermento (Lc 13, 20-21)³⁹.

Encontram-se variações da família da expressão “reino de Deus”, nomeadamente o termo “rei” (*βασιλεύς*) que aparece onze vezes no Evangelho e vinte nos Atos dos Apóstolos. Lucas usa também outras equivalências para o “reino” como evangelizar (*εὐαγγελίσασθαι*): Lc 4, 43; 8, 1; 16, 16; At 8, 12; proclamar (*κηρύσσων*): Lc 8, 1; 9, 2; At 20, 25; 28, 31; testemunhar (*διαμαρτυρούμενος*): At 28, 23; anunciar (*διάγγελλε*): Lc 9, 60; dizer (*λέγων*): At 1, 3; falar (*ἐλάλει*): Lc 9, 11; convencer (*πειθων*): At 19, 8⁴⁰.

A pregação do reino de Deus em Lucas não se faz no começo da missão de Jesus. O evangelista constrói uma cena inicial na Sinagoga de Nazaré onde não se fala do reino de Deus. Só mais tarde quando Jesus decide sair do Cafarnaum é que Ele diz que deve anunciar o reino de Deus (cf. Lc 4, 43). Lucas usa a expressão “reino de Deus” para designar o conteúdo da mensagem evangélica e expressa-o com diversos verbos como: “evangelizar, proclamar, anunciar”. Um das vezes o sujeito é Jesus, quem anuncia o reino (cf. Lc 4, 43; At 1, 3), outras vezes é um apóstolo: Filipe (cf. At 8, 12) e sobretudo Paulo (At 19, 8; 20, 25; 28, 23.31)⁴¹.

Uma das particularidades da obra de Lucas é que se fala do reino de Deus numa tensão presente-futuro. Nos enunciados alusivos ao presente, é surpreendente que Lucas interprete cristologicamente o reino de Deus aplicando-o à missão de Jesus. Tal como em Mateus a *βασιλεία τοῦ θεοῦ* acaba por converter-se na chave central para designar o conteúdo da proclamação cristã (Lc 4, 43; 8, 1; 16, 16; Act 8, 12 [*εὐαγγελίζομαι*]; Lc 18, 29; 8, 1; 9, 2; Act

³⁷ Cf. Michel Quesnel, «El reino de Dios en la obra de Lucas», em *Evangelio y reino de Dios*, ed. Michel Quesnel, vol. 84 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 44.

³⁸ Cf. Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 58; Quesnel, «El reino de Dios en la obra de Lucas», 44.

³⁹ Cf. Quesnel, «El reino de Dios en la obra de Lucas», 45.

⁴⁰ Cf. Quesnel, 44; Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 58.

⁴¹ Cf. Quesnel, «El reino de Dios en la obra de Lucas», 44.

20, 25; 28, 31 [κηρύσσω]; Lc 9, 11 [λαλέω]; Lc 9, 60 [διαγγέλλω]; Act 1, 3 [λέγω]; 19, 8 [πείθω]; 28, 23 [διαμαρτύρομαι]). É surpreendente o uso da expressão reino de Deus no quadro de Atos dos Apóstolos (1, 3.6; 28, 23.31). Em relação ao seu conteúdo, o reino de Deus como tema da proclamação completa-se com a referência a Jesus ou interpreta-se mediante esta referência (At 8, 12; 28, 23.31). O sumário da proclamação que Jesus faz da βασιλεία (Mc 1, 15) encontra-se elaborado em Lucas na pregação inicial de Jesus (Lc 4, 14-30). O conteúdo principal da pregação é o cumprimento da escritura na pessoa de Jesus. Nesse sentido, o evangelista irá posteriormente evocar a proclamação de βασιλεία por Jesus (Lc 4, 43). Desde João Batista que se proclama o reino de Deus. Se tomarmos em conta os tradicionais *logia* acerca da presença do reino de Deus (11, 20; 17, 21), podemos então afirmar que para Lucas, o reino de Deus se faz presente em Jesus. Para a Igreja, a βασιλεία está presente em Jesus por meio do Espírito Santo (At 1, 6-8)⁴².

Em relação ao futuro encontramos diversas tendências: algumas vezes Lucas acentua a proximidade do reino de Deus (Lc 10, 9; 22, 18; 10, 11; 21; 31s), sendo curioso que fiquem em segundo plano as afirmações relativas ao tempo: em Lc 9, 27 suprime-se a referência à chegada do reino (cf. 9, 2.11.60); em Lc 19, 11 rejeita-se expressamente a expectativa da proximidade do reino a propósito de Jerusalém (cf. 17, 20s). Em At 1, 6 Lucas corrige a expectativa da proximidade com matizes nacionalistas judaicas (cf. Lc 24, 21)⁴³, rejeitando, portanto, uma expectativa da proximidade do Reino com termino fixo no tempo.

1.2.2.3 - No Evangelho de Mateus

No Evangelho de Mateus, o termo βασιλεία aparece na expressão βασιλεία τῶν οὐρανῶν para designar a Deus. Estatisticamente falando, aparecem cinquenta e quatro referências para “reino” e trinta e oito para “reino dos céus/Deus”, tendo “reino dos céus” trinta e duas referências, e “reino de Deus” quatro. Trata-se de um conceito teológico central, sendo característico de Mateus o uso de της βασιλείας, no sentido de “reino dos céus” em expressões atributivas com εὐαγγέλιον (4, 23; 9, 35; 24, 14), νόσος (8, 12; 13, 38) e λόγος (13, 13)⁴⁴.

⁴² Cf. Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασιλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 610–11; Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 59.

⁴³ Cf. Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασιλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 611.

⁴⁴ Cf. Lampe e Luz, 608; Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 57.

Todas estas referências de Mateus a “reino dos céus/Deus” são ditas por Jesus ou referidas a Ele, exceto Mt 3,2 que fala em João Batista, e a maioria das referências ao “reino” em Mateus aparece no seu grande discurso, trinta vezes (cf. Mt 5, 1 – 7, 29)⁴⁵.

Βασιλεία é a palavra-chave na proclamação de Jesus. Quando Mateus designa a mensagem de Jesus como *εὐαγγέλιον της βασιλείας* (4, 23; 9, 35; 24, 14; 13, 19), fá-lo porque a proclamação da Igreja consiste fundamentalmente em ensinar o que Jesus ensinou (cf. 28, 20). A proximidade do reino é o conteúdo da mensagem de João Batista (3, 2), de Jesus (4, 17) e da mensagem que se proclama na comunidade (10, 7). Estas referências estão em consonância com o facto de que em Mateus muitas parábolas se caracterizam explicitamente como parábolas do reino dos céus (dez vezes em Mateus, duas vezes em Marcos e duas vezes em Lucas)⁴⁶.

Mateus usa raramente a expressão “reino de Deus” (*βασιλεία τοῦ θεοῦ*), somente encontra-se quatro vezes (Mt 12, 28; 19, 24; 21, 31.43), e menciona “reino dos céus (*βασιλεία τῶν οὐρανῶν*)”, respeitando o ambiente judaico a que pertencia e para qual escrevia, onde se evitava pronunciar o nome divino⁴⁷.

O evangelista possui várias diversificações sobre a questão do reino de Deus, e apresenta muitos outros “reinos”:⁴⁸o reino dos céus: trinta e duas vezes; o reino de Deus (Mt 12, 28; 19, 24; 21, 31.43); o reino do Pai (Mt 6, 10; 13, 43; 26, 29); o reino do Filho do Homem (Mt 13, 41; 16, 28; 20, 21); o reino (estado absoluto) (Mt 6, 33; 25, 34); o reino de Satanás (Mt 12, 26); o evangelho do reino (Mt 4, 23; 9, 35; 24, 14); os filhos do reino (Mt 8, 12); a palavra do reino (Mt 13, 19); reinos humanos (Mt 4, 8; 12, 25; 24, 7.7).

Sendo a expressão *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* a chave em Mateus, não é surpreendente que algumas das suas importantes tendências teológicas consistem em formas próprias de expressar o “reino dos céus” sob vários aspetos.

Em primeiro lugar, o conceito apresenta ressonâncias “éticas”. Ao tradicional “buscai primeiro o reino de Deus”, Mateus acrescenta “... e a sua justiça”, entendendo *δικαιοσύνη* uma qualidade que se exige ao homem na sua atividade (Mt 6, 33). O “entrar na *βασιλεία*”, uma expressão predileta de Mateus, que promete recompensar todos os que praticam a justiça (Mt 5, 20), aqueles que fazem a vontade do Pai (Mt 7, 21), aqueles que se convertem e chegam a ser humildes como uma criança (Mt 18, 3s). Estas passagens indicam que o reino pode entrar

⁴⁵ Cf. Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 27.

⁴⁶ Cf. Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασιλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 608.

⁴⁷ Cf. Michel Quesnel, «El reino de los cielos en Mateo», em *Evangelio y reino de Dios*, ed. Michel Quesnel, vol. 84 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 33.

⁴⁸ Cf. Quesnel, 34.

em relação com a ideia do juízo, que também se encontra acentuada em algumas das parábolas de Mateus que falam da βασιλεία (cf. 13, 41-43.49s; 18, 43s; 20, 16; 22, 11-14; 25, 1-13.28-30).

Em segundo lugar a βασιλεία em Mateus pode também significar “o bem da salvação” concedido gratuitamente aos homens (Mt 25, 34), e herdado pelos justos. Βασιλεία representa igualmente o bem salvífico na passagem de Mt 21, 43, que mostra que a βασιλεία será tirado ao povo de Israel que rejeitou Jesus⁴⁹ e será entregue a outro povo, a Igreja dos gentios, na medida em que cumprem a vontade de Deus (Cf. Mt 8, 11s). A βασιλεία aqui é o bem da salvação prometido a Israel e à Igreja. Estas passagens do Evangelho de Mateus acentuam as exigências do reino de Deus, enquanto nos ensinamentos de Jesus o que sobressai em é a oportunidade de viver uma vida impelida pela chegada do reino de Deus. O indicativo da salvação em Mateus concretiza-se de maneiras distintas: mediante os milagres, a ressurreição e a autoridade do filho (Cf. Mt 28, 18)⁵⁰.

Resumindo, o reino dos céus em Mateus é o anúncio de Jesus, mas também de João Batista, mas este reino é também anúncio sobre Jesus. É antecipado no presente, que flui do passado e cresce misteriosamente, é antecipado na comunidade de Mateus com alguns indícios de institucionalização, mas a Igreja não é ainda o reino, visto que ela é temporal e sobretudo escatológica e cristológica⁵¹.

1.2.3 - No evangelho de João e Apocalipse

Em João é raro o uso da expressão βασιλεία, encontrando apenas duas vezes a expressão “reino de Deus” (cf. Jo 3, 3.5) na conversa de Jesus com Nicodemos. Nestas poucas referências, por um lado, a tradição joanina tende a expressar-se segundo uma forma de pensar menos judaica e mais aberta à cultura e à espiritualidade de origem helenista. Por outro lado, ele centra a sua visão na mesma figura de Jesus, que assume a função real, sobretudo na paixão. Salientam-se três equivalentes a reino, realeza, quando Jesus evoca no momento da paixão diante de Pilatos “... meu reino...” (cf. Jo 18, 36), e quinze referências diretas e uma indireta mencionando Jesus como “rei”⁵², embora Deus nunca seja designado como “rei”.

⁴⁹ Supõe-se aqui que Mateus pensa na destruição de Jerusalém no ano 70.

⁵⁰ Cf. Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασιλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 609–10.

⁵¹ Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 58.

⁵² Cf. Duling, 59; Yves-Marie Blanchard, «El reino de Dios en el evangelio de Juan», em *Evangelio y reino de Dios*, ed. Michel Quesnel, vol. 84 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 52; Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1255.

Os dois casos em que aparecem a expressão “reino de Deus” encontram-se na cena da conversa de Jesus com Nicodemos como acima referido, e para apreciar o sentido das duas fórmulas “ver o reino de Deus” (Jo 3, 3) e “entrar no reino de Deus” (Jo 3, 5), torna-se necessário analisar a argumentação da perícopé. Neste evangelho, o reino de Deus designa a realidade global da salvação manifestada através de sinais realizados por Jesus. Em Jo 3, 5 a expressão “entrar no reino de Deus” manifesta a atividade e o dinamismo que se requer para o crente, significando que o quarto Evangelho não considera o reino de Deus como uma realidade em si mesma, mas como uma situação própria do crente enquanto aceita receber a filiação divina gratuitamente oferecida por Deus através do “Filho”. Seja qual for a maneira como a expressão “reino de Deus” tenha entrado na tradição joanina, ela representa aqui o âmbito da participação humana nas realidades da salvação, como demonstra a continuação da perícopé, onde segundo a terminologia familiar do quarto evangelho, a expressão “vida eterna” traduz neste contexto, a plenitude divina oferecida ao crente através da cruz de Cristo. O pano de fundo deste diálogo de Jesus com Nicodemos é o batismo, não é o batismo em si que é importante, mas a interpretação joanina. O objetivo do reino de Deus na teologia de João é sobretudo o ζωή individualizante. Resumindo, o reino de Deus em João é sinónimo de vida eterna, da salvação, ou seja, este evangelista realça o aspeto interior e individual do reino. Assim, a noção de vida eterna substitui a conceção do reino de Deus⁵³.

Em relação ao Apocalipse, os termos de raiz *basil* são muito frequentes: “reinar” (βασιλεύειν): sete vezes; “rei” (βασιλεύς): vinte e uma vezes; “reino/reinado” (βασιλεία): nove vezes. No entanto, não se pode isolar estas palavras dos termos relacionados com elas. O trono, por exemplo, ocupa um lugar considerável no Apocalipse (quarenta e sete usos, dos sessenta e dois do N.T.): “o que está sentado no trono” não é senão o rei, subir ao trono é receber a investidura real. É importante também ter em conta os termos que expressam a força, o poder e a vitória (Ap 4, 9; 5, 2.4.11). Falando nesses termos, o Apocalipse descreve a luta do bem e do mal e a vitória do primeiro. O reino no Apocalipse é apresentado numa dimensão escatológica e social, sendo que os cristãos unidos entre si concretizam o reino de Deus, em luta contra o reino de Satanás (cf. Ap 12, 10-17; 13, 7-18; 17, 12-18; 19, 11-21; 20, 7-10). É garantida a vitória aos discípulos de Cristo, pois Ele os fará participantes da sua realeza, e virá

⁵³ Cf. Blanchard, «El reino de Dios en el evangelio de Juan», 52–53; Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασιλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 612.

restaurar todas as coisas (cf. Ap 1, 6, 9; 5, 10). A perseverança dos mártires exterioriza o reino de Deus (cf. Ap 13, 10-11)⁵⁴.

1.2.4 - Nas cartas de Paulo

O pensamento Paulino é “cristocêntrico” dado que Cristo é o centro da vida e da pregação de Paulo. É a partir do mistério de Cristo que ele apropria, baseia e fundamenta a mensagem cristã da salvação, sendo a teologia de Paulo dominada pela convicção da ação do *Kyrios* Jesus.

O reino de Deus, típico da pregação de Jesus, expressa em Paulo uma noção conhecida pelos cristãos e que constituía o objeto central da pregação missionária da Igreja primitiva. No entanto, este termo está longe de ocupar, nas cartas de Paulo, o lugar que ocupa nos evangelhos sinóticos⁵⁵.

A expressão *βασιλεία τοῦ θεοῦ* é vista como uma forma da proclamação de Jesus. Paulo interpreta a base Cristológica e o foco soteriológico do reino de Deus escatológico mediante a expressão *δικαιοσύνη θεοῦ*, justiça de Deus. O conceito de *βασιλεία τοῦ θεοῦ* é um conceito meramente secundário. O Apóstolo usa-o ocasionalmente nas formas criadas pela tradição, nomeadamente em sentido futuro, 1 Cor 6, 9s; 15, 50; cf. Ef 5, 5b; Gal 5, 21 [com *κληρονομέω*]; e nas conotações éticas, Rom 4, 17; 1 Cor 4, 20. A terminologia usada foi criada pela tradição⁵⁶ e não provem de um percurso de reflexão.

As passagens onde é mencionado o reino de Deus são escassas, mas cheias de significação. Ele usa a expressão “herdeiro do reino de Deus” quatro vezes (cf. 1 Cor 6, 9.10; 15, 50; Gal 5, 21). “Herdeiros” apresenta um sentido cristológico, ou seja, aqueles que pertencem a Cristo tornam-se filhos de Abraão e da promessa (cf. Gal 3, 16.29; 4, 7). Nesse sentido para Paulo o reino de Deus é sobretudo escatológico⁵⁷.

Nas epístolas autênticas, a expressão reino de Deus aparecem em 1 Tes 2, 12; 1 Cor 4, 20; 6, 9.10; 15, 50; Gal 5, 21; Rom 14, 17, e nas outras cartas aparece em Col 4, 11; Ef 5, 5; 1

⁵⁴ Cf. Edouard Cothenet, «Reino de Dios y reino de Cristo en el Apocalipsis», em *Evangelio y reino de Dios*, ed. Michel Quesnel, vol. 84 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 57; Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1254.

⁵⁵ Cf. Simon Legasse, «El reino de Dios en las cartas de Pablo», em *Evangelio y reino de Dios*, ed. Michel Quesnel, vol. 84 (Estella: Editorial Verbo Divino, 1995), 17.

⁵⁶ Cf. Lampe e Luz, «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασιλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey», 612; Duling, «Kingdom of God, kingdom of heaven», 65.

⁵⁷ Cf. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu*, 239–40; Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1254.

Tes 1, 5. Em 1 Tes 2, 12 exorta-se os cristãos a levarem um vida digna de Deus, que “os chamou ao seu reino e à sua glória”, mencionando também a questão do reino em 1 Tes 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23. Jesus não pregava a parusia mas o reino, mas aqui o reino aponta para a glória, que é um tema paulino, embora nos Evangelhos não exista esta associação, mas os evangelistas associam o reino à parusia do filho do homem (cf. Mt 8, 38; 13, 29; 19, 28). Esta lória é património de Cristo Ressuscitado (cf. Fil 3, 21; 2 Cor 3, 18), mas também é a esperança dos cristãos. Em 1 Tes 2, 12 encontramos a “realeza” de Deus, outro matiz da palavra βασιλεία⁵⁸.

Em 2 Tim 4, 1 Jesus associa o exercício do seu poder real com a sua segunda manifestação. Aqui percebemos que a realeza se exerce concretamente em função do juízo universal⁵⁹.

A carta aos Colossenses conta que os cristãos já estão salvos, visto que o Pai “nos libertou do poder das trevas e nos transferiu para o reino do seu amado Filho” (Col 1, 13), esse reino que é um mundo superior regido por Deus e por Cristo na sua glória. E a esperança cristã alcança aqui o objetivo que é estar com Deus no seu reino e na sua glória⁶⁰. Paulo identifica assim o reino de Deus com o de Cristo (cf. Ef 5, 5; Col 1, 13; 2 Tim 4, 1, 18): com efeito, Cristo e Deus são um (cf. Fl 2, 6)⁶¹.

2 - Reinado de Deus na história da teologia

Depois de vermos a questão do “reinado de Deus” na Sagrada Escritura, passamos agora para a história da teologia. De forma breve, apresentaremos neste ponto como é que alguns teólogos compreenderam a questão do reinado ao longo da história assim como os seus contributos, passando pelo Cristianismo antigo, pela Idade média, pelo pensamento moderno e por fim pela teologia contemporânea.

2.1 - No Cristianismo Primitivo

O Cristianismo primitivo da época dos apóstolos é assinalado pela esperança de um fim dos tempos com o cumprimento pleno do reino de Deus (cf. Lc 22, 16, 2 Tim 4, 18). Para os cristãos, o mundo é um país estrangeiro e temporário ao passo que a sua verdadeira morada é o

⁵⁸ Cf. Legasse, «El reino de Dios en las cartas de Pablo», 17.

⁵⁹ Cf. Legasse, 21.

⁶⁰ Cf. Legasse, 21–22.

⁶¹ Cf. Frey, «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux», 1253.

reino dos céus que eles esperam (Fl 3, 20)⁶². Apesar disso eles fazem parte das realidades deste mundo, procurando não conflitar com o poder civil (cf. Rom 13, 1-7, 1 Pe 2, 13-17), rezam pelo imperador e pelo império dado que a existência do império romano tem uma importância querida por Deus⁶³. Nesta época florescente cumpre-se o tempo em que ressurgirá finalmente “O Senhor”, *kyrios*, e o salvador, *soter*, verdadeiros⁶⁴.

Os cristãos só adoravam um único Deus e Senhor, e por causa deste monoteísmo estrito, tiveram de deixar a vida pública e política, dado que o culto romano da época era entendido por eles como um culto aos ídolos⁶⁵.

Neste período surge o Milenarismo ou Quialismo, fundado sobre Ap 20, 1-6, com representantes tais como Tertuliano⁶⁶, Ireneu⁶⁷ e Lactânio⁶⁸, que exprimem uma esperança na vinda escatológica do reino de Deus. Por um lado, havia para os cristãos, uma palavra – esperança – que permitia resistir ao Estado e às suas perseguições (que, por sua vez, foram interpretadas como os sinais do advento dos últimos tempos); por outro lado, isso impediu uma privatização ou uma individualização da salvação. O Milenarismo acabou por ser rejeitado pela Igreja quando o movimento montanista, com as suas representações do reino de mil anos, apresentava uma prática rigorista e crítica em relação à Igreja, bem como doutrinas heréticas⁶⁹.

Por outro lado, surgiu uma espiritualização e uma individualização da mensagem do reinado de Deus, fundado sobre Lc 17, 21, que marcou a obra de Clemente de Alexandria⁷⁰ e de Orígenes⁷¹. O reinado de Deus torna-se assim um ideal ético e o objetivo do caminho da perfeição. A plenitude da sabedoria e da justiça, e o próprio Cristo representam o reinado de Deus (*autobasileia*). O Cesaropapismo⁷² explicava a interpretação espiritualista que permanece determinante nas Igrejas do Oriente, e do ponto de vista eclesiológico-político⁷³.

⁶² Cf. «Carta a Diogneto», em *Sources Chrétiennes*, vol. 33Bis (Paris: Cerf, 1965), cap. 5, 5.

⁶³ Cf. Justino, «Apologia I», em *Sources Chrétiennes*, vol. 507 (Paris: Cerf, 2006), cap. 17, 1–4.

⁶⁴ Cf. Magdalene Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», em *Dictionnaire de Théologie*, trad. J. Hoffman (Paris: Cerf, 1988), 633.

⁶⁵ Cf. Tertuliano, «Sobre Ídolos», em *Corpus Christianorum*, vol. II (Turnhout: Brepols, 1954), cap. 19, 1–3.

⁶⁶ Quintus Septimius Florens Tertullianus (160 – 220): Padre latino, apologista cristão.

⁶⁷ Ireneu de Lyon (130 – 202): Bispo grego, doutor da Igreja.

⁶⁸ Lúcio Célio Firmiano Lactânio (240 – 320): Escritor, apologista retórico.

⁶⁹ Cf. Eusébio de Cesareia, «História Eclesiástica», em *Sources Chrétiennes*, vol. 41.2 (Paris: Cerf, 1955), cap. V, 16, 6–10; Bernabé, «Reino de Deus», 681.

⁷⁰ Clemente de Alexandria (150 – 215/217): Escritor, teólogo e apologista cristão grego.

⁷¹ Orígenes (185 – 253): Padre grego.

⁷² Cesaropapismo: relação entre a Igreja e o Estado, no qual o chefe de Estado regulava a doutrina, a disciplina e a organização da religião cristã, exercendo a autoridade religiosa e desta forma unificando a função imperial e pontifical.

⁷³ Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 633.

A compreensão do reinado de Deus no cristianismo antigo transparece em três características fundamentais. Em primeiro lugar como uma reação à compreensão predominante do mundo e do Estado, ela permite aceitar a realidade deste mundo graças à esperança do reinado que não é deste mundo, mas de um mundo melhor: o senhorio do mundo “pagão” opõe-se a Deus. Em segundo lugar, a alteridade religiosa e espiritual dos cristãos é alcançada coletivamente, graças ao testemunho da bondade de Deus que não exclui ninguém deste reinado. Por fim, na sua escatologia não sistemática, ela articula o facto de que o reinado de Deus, já inaugurado, está ainda por vir. Nesse contexto a Igreja é uma realidade temporal, provisória e contingente, onde a realização é reservada ao agir de Deus na eternidade⁷⁴.

Com a viragem constantiniana no início do século IV, a compreensão do reinado de Deus torna-se uma categoria teológico-político. O representante mais importante desta teologia política do reinado de Deus é Eusébio de Cesareia⁷⁵. A sua teologia, marcada pelo helenismo, via em Constantino⁷⁶, segundo a ideia platónica da imagem e semelhança, a imagem do *Logos* celeste em que o imperador tem de assumir o senhorio sobre a terra. A ligação metafísica entre a monarquia divina e a monarquia política, duas manifestações da regência do mundo por Deus, exprime-se no império terrestre de Constantino no qual o reinado de Deus está presente e no qual a Igreja terrestre está situada⁷⁷.

Neste contexto, a missão do imperador é de realizar sobre a terra o senhorio de Deus ou de Cristo, que é o *nomos* divino inscrito no império onde o imperador se torna o órgão executivo da vontade de Deus. No império Constantiniano, ou seja, no *imperium* romano, o plano de Deus deve realizar-se sobre o mundo, isto é, conduzir a história da humanidade para o conhecimento verdadeiro de Deus e da verdadeira humanidade⁷⁸. O *imperium* pagão acaba por tornar-se precursor de *imperium* cristão: o *Logos* manifesta-se no primeiro com o objetivo de o conduzir ao seu fim, tal como está no segundo, como sua finalidade⁷⁹.

Orósio⁸⁰, apoiante desta ideia, descreve Cristo como um cidadão romano portador da paz e enfatiza, deste modo, a função do *imperium* na história da salvação de tal forma que a

⁷⁴ Cf. Bussmann, 633–34; «Didaché», em *Sources Chrétiennes*, vol. 248 (Paris: Cerf, 1978), cap. 10, 5; Irineu de Leão, «Contra Heresias», em *Sources Chrétiennes*, vol. 153 (Paris: Cerf, 1969), cap. 5, 26; Clemente de Alexandria, «Pedagogo», em *Sources Chrétiennes*, vol. 158 (Paris: Cerf, 1970), cap. III, 11, 59, 2.

⁷⁵ Eusébio de Cesareia (265 – 339): Bispo, pai da história da Igreja.

⁷⁶ Constantino (272 – 337): Imperador romano.

⁷⁷ Cf. Rudolf Hernegger, *Macht ohne Auftrag: Die Entstehung der Staats- und Volkskirche* (Olten: Walter Verlag, 1963), 226–29; Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 634.

⁷⁸ Cf. Eusébio de Cesareia, «Sobre os elogios de Constantino», em *Patristica Grega*, vol. XX (Paris: Migne, 1659), cap. 2, 2–4.

⁷⁹ Cf. Eusébio de Cesareia, par. 1326–1327; Origines, «Contra Celso II», em *Sources Chrétiennes*, vol. 136 (Paris: Cerf, 1968).

⁸⁰ Paulo Orósio (385 – 420): Historiador, teólogo, sacerdote e apologista cristão.

história do mundo e a história da salvação se vão misturar⁸¹. Esta unidade entre o reinado, a Igreja e o imperador transformam a teologia imperial numa forma monárquica, abrangendo todos os domínios da vida humana, onde se manifesta o *nomos* divino. Esta unidade conduziu a monarquia por sua vez religiosa e política ao longo da história. Neste contexto teológico, o conceito bíblico de reinado de Deus perde o seu conteúdo escatológico. A história bíblica da salvação e o seu carácter escatológico foram integrados numa representação da evolução que engloba a história e a história da salvação, a política e a religião, a Igreja e o estado, na qual todas as manifestações da história e da história da salvação se tornam, no seio da Igreja imperial, manifestações de um plano eterno⁸². O *imperium* torna-se então como que uma aliança entre Igreja e Estado, retomando e potencializando a função que, antes do Édito de Milão em 313, era da Igreja: indicar o reinado de Deus e distanciar-se do poder e do Senhorio político. O conceito de “reinado de Deus” correu o risco de se converter numa categoria realizável no seio do mundo, do Senhorio e poder de Deus, da teologia e da política, através da qual a Igreja imperial se propunha ser a mediadora.

Com Santo Agostinho⁸³ e a sua obra *De Civitas Dei Contra Paganos*, que se opunha às interpretações tanto milenaristas como imperiais do reinado de Deus, o Doutor da Graça delineava a sua crítica na distinção entre dois tipos de Amor – o amor de Deus e o amor próprio – que determinam dois domínios diferentes de senhorio: a *civitas Dei* e a *civitas terrena*, que tem como fundadores Abel e Caim, e que na sua perspetiva correspondem ao *amor Dei* ou ao *amor Sui*. Cada homem pertence a um ou outro destes domínios⁸⁴. Por um lado, Agostinho não identifica a *civitas terrena* com o Estado visto que todos os homens vivem no seio de uma sociedade política. O Estado profano tem o seu valor próprio e relativo, sendo a sua existência necessária para a vida coletiva dos homens, mas desnecessária para a salvação⁸⁵. Por outro lado, a *civitas Dei* não é identificada imediatamente com a Igreja: todos os homens que se deixam guiar pelo amor de Deus integram-na⁸⁶. Esta conceção significa que Agostinho rejeita uma “eclesialização” intramundana do conceito de reinado de Deus, assim como a integração da Igreja no império cristão, e a sua pretensão de ter o poder de cumprir o reinado de Deus como uma realidade imanente na história. Ele sublinha que o reinado de Deus é escatológico,

⁸¹ Cf. Paulo Orósio, *História contra os pagãos* (Nederlandia: Lugduni Batavorum, 1783), cap. VI, 22, 5s.

⁸² Cf. Hernegger, *Macht ohne Auftrag: Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*, 239; Busmann, «Règne/Royaume de Dieu», 634.

⁸³ Aurélio Agostinho de Hipona (354 – 430): Teólogo e filósofo, Doutor da Igreja.

⁸⁴ Cf. Agostinho de Hipona, «A cidade de Deus», em *Corpus Christianorum*, vol. XLVIII (Turnhout: Brepols, 1955), cap. XIV, 1.

⁸⁵ Cf. Agostinho de Hipona, cap. XV, 4; XIX, 17.

⁸⁶ Cf. Agostinho de Hipona, cap. XIV, 28; Étienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu* (Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005), 56–58.

realizado por Deus, independentemente do poder humano. Todas as pretensões cesaropapistas foram excluídas, e ele sublinha a autonomia relativa à *civitas terrena* e a sua função no serviço da *civitas Dei*⁸⁷.

A doutrina de Santo Agostinho foi sendo simplificada durante o seu processo de interpretação eclesiológica e política. A *civitas terrena* foi simplesmente identificada com o estado secular e a *civitas Dei* com a Igreja. Surgem então os debates medievais em torno de *regnum* e *sacerdotium*: o poder temporal deve submeter-se ao poder espiritual. Desta forma desenvolveu-se a “desescatologização” da teologia medieval, visto que a Igreja se identifica com a *civitas Dei* que é a portadora última da esperança escatológica a não ser que o *sacrum imperium* concorra com ela. O Reinado de Deus aparece como uma grandeza teológica e metafísica no seio da qual se articulam as dimensões soteriológicas da relação entre Deus e homem, a graça e a natureza, a eternidade e o tempo. Desta forma o reino de Deus é interpretado sempre de forma imanente no mundo, e no sentido de uma filosofia da história, como um dado “territorial” entre a Igreja com a graça, e o Estado com a natureza⁸⁸.

2.2 - Na Idade Média

Esta época é marcada pela pretensão da Igreja e do Império de serem os representantes terrestres do reinado de Deus.

Nas representações constantinianas, a ideia do *rex* e *sacerdos* teve importância sob os carolíngios, com o objetivo de assumir a direção de *ecclesia universalis*, ou seja, a totalidade da assembleia eclesial e do estado que constituía a cristandade, que é o reinado de Deus⁸⁹.

Esta realidade aparecia como símbolo da história do reinado de Deus que se cumpriu: os imperadores, os Otonianos⁹⁰ e os Hohenstaufen⁹¹, viam as suas tarefas queridas por Deus para a concretização do reinado de Deus no *sacrum imperium*, pelo menos para preparar o povo com uma política adequada para a vinda do imperador celeste⁹².

⁸⁷ Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 634–35.

⁸⁸ Cf. Bussmann, 635.

⁸⁹ Cf. Bussmann, 635; Bernabé, «Reino de Deus», 682.

⁹⁰ Otonianos, conhecidos também como “Casa de Liudolfinga”, dinastia da Germânia (919 e 1024), conhecida também como a dinastia Saxónica. Primeira dinastia do Sacro Império Romano-Germânico, sucessores da dinastia Carolíngia e Carlos Magno.

⁹¹ Também conhecida como a dinastia dos Staufer, que dominou o Sacro Império Romano-Germânico nos séculos XII e XIII.

⁹² Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 636.

Durante o período papal de Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII, a Igreja rejeitou as representações vindas dos Hohenstaufen, de um imperador universal, salvador e pacificador, promovendo o tema da *libertas ecclesiae* e contrariando as pretensões político-religiosas do *imperium*, realçando a identidade da *ecclesia* compreendida como Igreja hierárquica de cleros. O *imperium* ficou assim dispensado da tarefa comum da *christianitas*, que é de concretizar o reinado de Deus. Assim, é o *sacerdotium* que deve implementar a religião na política do estado a fim de estabelecer o reinado de Deus. Deste modo a Igreja absorveu o reinado de Deus nela própria, e é neste contexto que surgiram instituições como “tréguas de Deus” ou ainda as cruzadas⁹³. Como consequência, surgiu uma clericalização da Igreja e posteriormente uma secularização, ou seja, uma emancipação do *imperium*. O mandato da implantação do reinado de Deus acabou por se tornar um conflito de poder entre a Igreja e o Estado.

Em resposta às críticas e pretensões absolutistas da Igreja e do Estado que queriam representar o reinado de Deus, apareceram novas formas de apresentar o reinado de Deus com alguns acentos teológicos e sem efeito político imediato.

Joaquim de Fiore⁹⁴ via a Igreja como uma “realidade de transição” no caminho para uma Igreja última, obra do Espírito, considerando que o governo do mundo veterotestamentário pertencia ao Pai; o do Filho manifesta-se no Novo Testamento e no tempo presente da Igreja, determinado pela humildade, serviço e a *imitatio Christi*; por fim virá o reinado do Espírito Santo⁹⁵.

Ele não se opunha à Igreja e a sua doutrina foi acolhida pelos franciscanos, tornando-se assim um ponto crítico para a Igreja. Se o reinado do Espírito constitui o termo último e pré-determinado da história da salvação e através dele a Igreja do Espírito é responsável pela ordem social perfeita por vir, isto significa que a pretensão da Igreja papal de ser a ordem da religião cristã única e válida até ao fim dos tempos encontra-se abolida. A Igreja respondeu a este ataque relativamente à sua compreensão dela própria e à sua organização usando argumentos tirados da Escritura e da Tradição. A ênfase colocada sobre a hierarquia clerical, a “desescatologização” da teologia e da pastoral, a identificação do reino de Deus com a Igreja concreta foram as consequências da condenação do pensamento joaquimita, a qual também está

⁹³ Cf. Bernabé, «Reino de Deus», 682.

⁹⁴ Joaquim de Fiore (1135 – 1202): Teólogo.

⁹⁵ Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 636.

relacionada com a rejeição de toda a crítica contra a Igreja e a fixação teológica tanto do conteúdo como da figura da Igreja segundo a forma concreta dela na história⁹⁶.

Na mística, sobretudo a dominicana, apareceu uma espiritualização e individualização do conceito do reinado de Deus. Para a mística, o reinado de Deus nasce das profundezas da alma do homem e une espiritualmente Deus e homem. Quando o homem fica junto de Deus, ele não pensa, não quer e não deseja outra coisa a não ser permanecer junto de Deus, tornando-se ele mesmo reinado de Deus e Deus age nele⁹⁷.

Lutero⁹⁸, fundamentando-se em Agostinho, apresenta uma doutrina acerca de dois reinados. “A justificação pela fé no anúncio do Evangelho é constitutiva do regime espiritual de Deus, que é visível, e a característica constitutiva do regime temporal é a lei. Apesar do segundo regime ser ambivalente, um bom cristão deve exercê-lo com fé para guardar a sua autonomia”⁹⁹.

Posteriormente a iniciativa da *Propaganda Fide*, tal como antes Inácio de Loyola¹⁰⁰, entende que o reino de Deus deve estender-se através da missão e envio de missionários usando todas as energias e ferramentas disponíveis e assim o reinado de Deus identifica-se com a Igreja Católica, pelo que a hierarquia é querida e fundada por Cristo na instituição petrina, sendo deste modo a hierarquia infalível¹⁰¹.

2.3 - No Pensamento moderno

No final do século XVI, a cristandade que caracterizava o mundo medieval estava destruída devido às guerras da religião, tanto do ponto de vista geográfico e político, como do ponto de vista eclesial, religioso e social. As representações do reinado de Deus não tinham base de articulação e tornaram-se tarefas da filosofia e da teologia especulativa¹⁰².

No Protestantismo, a teologia de Johannes Cocceius¹⁰³ utiliza um ponto de partida bíblico do Antigo Testamento: Deus funda um reinado para o homem. Ao mesmo tempo, de um ponto de vista terreno, considera a história da humanidade essencialmente orientada para o reinado de Deus, transformando o conceito do reinado de Deus num princípio fundamental da

⁹⁶ Cf. Bussmann, 636; Bernabé, «Reino de Deus», 682.

⁹⁷ Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 636.

⁹⁸ Martinho Lutero (1483 – 1546): Figura central da reforma protestante.

⁹⁹ Bernabé, «Reino de Deus», 682.

¹⁰⁰ Inácio de Loyola (1491 – 1556): Fundador da Companhia de Jesus.

¹⁰¹ Cf. Bernabé, 682.

¹⁰² Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 637–38.

¹⁰³ Johannes Cocceius (1603 – 1669): Teólogo luterano neerlandês.

teologia. O primeiro concretiza-se no pietismo; a segunda na filosofia iluminista¹⁰⁴. No contexto da consolidação intraeclesial na sequência do Concílio de Trento (1545 – 1563), o conceito da Igreja, segundo Belarmino¹⁰⁵, quer na teoria quer na prática definia-se como *societas perfecta*, identificando-se com o conceito de reinado de Deus na Teologia Católica. Assim sendo, o primeiro trabalho da Igreja consiste em submeter o mundo a Cristo e desta maneira integrar o mundo no reinado de Deus.

O Pietismo¹⁰⁶, representado por J. Arndt¹⁰⁷, J. A. Bengel¹⁰⁸ e J. J. Hess¹⁰⁹, consiste na atualização, a partir da Escritura, da história do reinado de Deus, que continua presente, que se torna eficaz no coração dos cristãos e se fortifica nas comunidades através da leitura da Sagrada Escritura. Concretiza-se assim o reinado de Deus no mundo sem pretensão de poder eclesiástico ou político. Considera-se esta noção como sendo estatal e profana visto que o pietismo pretendia distanciar-se da Igreja e do Papa, ao defender uma conceção privada, espiritualista e individualista do reinado de Deus¹¹⁰.

Thomas Hobbes¹¹¹ no século XVII faz a distinção entre um reinado de Deus natural, acessível à razão humana, e um reinado profético que se revela ao crente por meio da Escritura. O reinado real de Deus, revelado no Antigo e no Novo Testamento, é interpretado como uma promessa, que, durante esses tempos históricos, diz respeito à interioridade da salvação. Este reinado que não é deste mundo, só será político e público no fim da história. Esta doutrina de dois reinados, cheia de tensões e envolta em muitas polémicas, fragmentou-se de forma permanente e perdeu o seu impacto político¹¹².

No âmbito da filosofia e da ética, o iluminismo¹¹³ tinha a preocupação de educar sobre o conceito do reinado de Deus. Se as ideias essenciais da religião cristã foram associadas às verdades gerais da razão, isto implica que elas, por sua vez têm de se despojar da ideia do reinado da sua forma histórica particular e traduzi-la numa ideia racional, existindo alguma tentativa de reduzir a religião e sobretudo o conceito de reino de Deus a um racionalismo.

¹⁰⁴ Cf. Bussmann, 639.

¹⁰⁵ Roberto Belarmino (1542 – 1621): Jesuíta Italiano, figura importante da Contra-Reforma.

¹⁰⁶ Nascido do Luteranismo, valoriza as experiências individuais do crente.

¹⁰⁷ Johann Arndt (1555 – 1621): Teólogo luterano alemão.

¹⁰⁸ Johann Albrecht Bengel (1687 – 1752): Teólogo luterano alemão.

¹⁰⁹ Johann Jakob Hess (1741 – 1828): Teólogo protestante suíço.

¹¹⁰ Cf. Bussmann, 639.

¹¹¹ Thomas Hobbes (1588 – 1679): Filósofo inglês.

¹¹² Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 638; Bernabé, «Reino de Deus», 683.

¹¹³ Iluminismo (séc. XVII): corrente que defendia o conhecimento como forma de enaltecer a razão em detrimento do pensamento religioso.

Immanuel Kant¹¹⁴ define o reinado de Deus como o supremo bem ético, ou seja, como axioma da razão prática que, no seu estado ideal, sabe sujeitar-se à lei moral universal e é capaz de a realizar. Tanto em Kant como em Johann Herder¹¹⁵, Gotthold Lessing¹¹⁶ e Johann Fichte¹¹⁷, o reinado de Deus torna-se um objetivo elevado no seio da história humana, podendo ser alcançado pela racionalidade humana através de uma educação universal e um esforço moral. Desta forma, a história transforma-se num lugar no qual o desígnio divino inscrito para o mundo se revela ao homem. A história, o desenvolvimento, a educação, a natureza, a razão e a moralidade constituem o pano de fundo de uma compreensão otimista do mundo e dos homens, ou seja, o homem torna-se parceiro de Deus, não havendo diferença entre natureza e graça, entre história do mundo e história da salvação¹¹⁸.

No final dos tempos modernos, o reinado de Deus torna-se uma categoria especulativa do pensamento utópico, através da qual se mantém acordada a esperança numa vida melhor a realizar pelo homem ideal, e ao mesmo tempo se exerce uma crítica social. No marxismo, representado por Marx¹¹⁹ e Bloch¹²⁰, o porvir aberto torna-se assim um paradigma para as representações seculares do reinado de Deus. É neste contexto que se desenvolvem representações utópicas e seculares do reinado de Deus na ideologia nacional-socialista do III *Reich*¹²¹. Estas alimentam-se de outras reflexões católicas, construindo uma visão do *reich*, como reinado, irreal, difuso e sem forma na confluência das representações medievais, ultrapassando e englobando os Estados. A fé numa vocação e missão alemã, leva à realização do Cristianismo no domínio político e ao surgimento da conceção pan-alemã e federalista de uma “Alemanha ariana” unindo as tribos e as nações¹²².

No século XIX, a escola de *Tübingen*, representada por J. S. Von Drey¹²³ e J. B. Hirscher¹²⁴, sublinha sobretudo a teologia do reinado de Deus como um conceito teológico e moral, reinado que serve para interpretar a Igreja e a existência cristã, como duas grandezas relevantes para a história da salvação, já presente e marcada pela inauguração do reinado em Cristo e pela esperança da sua realização plena por Deus¹²⁵.

¹¹⁴ Immanuel Kant (1724 – 1804): Filósofo alemão.

¹¹⁵ Johann Gottfried von Herder (1744 – 1803): Filósofo e escritor alemão.

¹¹⁶ Gotthold Ephraim Lessing (1729 – 1781): Poeta, dramaturgo e filósofo alemão.

¹¹⁷ Johann Gottlieb Fichte (1762 – 1814): Filósofo alemão.

¹¹⁸ Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 638.

¹¹⁹ Karl Marx (1818 – 1883): Filósofo, teórico político e revolucionário socialista alemão.

¹²⁰ Ernst Bloch (1885 – 1977): Filósofo marxista alemão.

¹²¹ Alemanha nazista (1933 – 1945).

¹²² Cf. Bernabé, «Reino de Deus», 682–83; Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 638.

¹²³ Johann Sebastian von Drey (1777 – 1853): Professor de teologia sistemática na Escola de *Tübingen*.

¹²⁴ Johann Baptist von Hirscher (1788 – 1865): Teólogo católico alemão.

¹²⁵ Cf. Bernabé, «Reino de Deus», 683; Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 639.

2.4 - Na Teologia contemporânea

Johannes Weiss¹²⁶ é o primeiro teólogo a agir rigorosamente contra o pietismo e a filosofia iluminista, sublinhando o sentido fundamental do caráter escatológico da mensagem de Jesus acerca do reinado de Deus. Argumentando que o centro da mensagem de Jesus estava na proclamação do reino de Deus e na vinda iminente desse reino, destaca a ideia de que esse reino não é apenas uma realidade espiritual, mas ele é também uma intervenção divina na história humana que virá transformar a ordem existente. O trabalho de Weiss levantou questões hermenêuticas, cristológicas, éticas e eclesiológicas, que foram importantes para as teologias até o presente¹²⁷, pois a sua ênfase na escatologia e na proclamação do reino de Deus como cerne da mensagem de Jesus continua a ser discutida e debatida na teologia contemporânea.

Na esfera Católica, é o Concílio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) que nos apresenta no contexto do Catolicismo, uma compreensão particular do reinado de Deus na história da salvação e na história da Igreja fundamentada na sagrada escritura. Nesta concepção, a Igreja é vista como povo de Deus na história, peregrinante e contingente. O seu testemunho de uma maneira credível, deve mostrar que a esperança da salvação eterna está presente nela desde as suas origens e que o seu cumprimento pleno está reservado ao agir de Deus. (Cf. LG 3; 9; 35 s; GS 39; 72). A *Gaudium et Spes* reconhece a presença do reino de Deus na história humana chamando os cristãos a trabalhar para a construção de uma sociedade mais justa e fraterna, fundamentada nos valores do Evangelho (cf. GS 3; 39). A *Lumen Gentium* destaca que a Igreja é o “povo de Deus” e está ao serviço do reino de Deus na terra, proclamando o Evangelho e promovendo a salvação de todos os povos (cf. LG 5). A *Apostolicam Actuositatem* reconhece o papel dos leigos na missão da Igreja e na promoção do reino de Deus no mundo secular. Os leigos são chamados a testemunhar os valores do Evangelho nas suas vidas quotidianas e a transformar as estruturas sociais à luz do Evangelho (cf. AA 4; 7).

3 - Síntese

Em síntese, neste primeiro capítulo demonstrou-se primeiramente a noção de “reinado de Deus” destacando ligeiras diferenças conceituais entre “reino de Deus” e “reinado de Deus” bem como a forma como esses termos são compreendidos e interpretados na Sagrada Escritura, à luz de raízes etimológicas e implicações teológicas. Na literatura veterotestamentária,

¹²⁶ Johannes Weiss (1863 – 1914): Teólogo protestante alemão.

¹²⁷ Cf. Bussmann, «Règne/Royaume de Dieu», 639; Bernabé, «Reino de Deus», 683.

explorou-se a raiz hebraica “מֶלֶךְ, “*melek*” e as suas derivações, mostrou-se, por um lado, o contexto em que os Israelitas se apropriaram desses termos, cerca do ano 1000 a.C., e aplicaram a *Yahvé* depois da instituição da monarquia. Por outro lado, esclareceu-se a sua utilização para descrever a soberania de Deus, a sua relação com o povo de Israel e a sua posição como rei da criação. Esta expectativa do “reinado de Deus” torna-se manifesta na dominação estrangeira, nas expectativas messiânicas e na teologia da criação.

Como a literatura neotestamentária usa o termo grego “*βασιλεία*”, foram detalhadamente expostas, ao longo do trabalho, as referências ao “reinado de Deus” nos Evangelhos Sinópticos, nos Atos dos Apóstolos, em João e nas cartas de Paulo, destacando as parábolas e os ensinamentos de Jesus sobre o reino de Deus, mostrando Jesus e os apóstolos proclamando o advento do “reinado de Deus” como uma realidade iminente e futura, com implicações escatológicas. Todos os autores do N.T. falam do “reino de Deus” cada um à sua maneira, em função das comunidades para as quais escreviam. Se os evangelistas falam de “reino de Deus, já Mateus prefere usar “reino dos céus”, por causa do seu ambiente judaico, sendo proibido o uso do nome divino. As duas expressões usadas, “reino de Deus” e “reino dos céus”, refletem tanto o contexto judaico como a interpretação teológica cristã do conceito. Paulo usa o “reino de Deus” para se referir a uma noção que já era conhecida pelos cristãos e que, ao mesmo tempo, era o centro da pregação da Igreja primitiva.

Depois de se demonstrar a continuidade da noção do “reino de Deus” desde o Antigo Testamento até ao Novo Testamento, frisando a sua evolução e interpretação, passou-se para a análise e compreensão do “reino de Deus” ao longo da história da Teologia.

O “reino de Deus” na história da teologia foi compreendido de forma abrangente ao longo da história do Cristianismo, desde os primórdios até a teologia contemporânea. Diversos autores, como Santo Agostinho, Lutero, Inácio de Loyola e Johannes Weiss, deram o seu contributo para a compreensão do reinado de Deus, abordando questões escatológicas, éticas, eclesiológicas e hermenêuticas. Além disso, a interpretação do “reino de Deus” nas Escrituras e a sua relação com a história da salvação e da Igreja também desempenham um papel fundamental na compreensão teológica do tema.

O próximo capítulo debruçar-se-á nas concretizações da hospitalidade como epifania do “*reinado* de Deus” na pastoral paroquial através do acolhimento e da dedicação.

A hospitalidade concretiza-se como epifania do “reinado de Deus” de várias formas consoantes as circunstâncias e os contextos em que o que acolhe e o que é acolhido vivem. No entanto, existe uma linha transversal à hospitalidade que se torna presente em qualquer contexto, que é o acolhimento como uma forma de corporizar a hospitalidade e como um desafio para a pastoral e a vida da Igreja. É um espaço de interação que pode ser entre dois “conhecidos” ou “desconhecidos” que se encontram, aceitam ser encontrados e se anuem no encontro.

Neste capítulo, iluminado pela passagem de Mt 25, 35c «Era estrangeiro, e hospedaste-me», o objetivo é expor como a hospitalidade se concretiza como reinado de Deus na pastoral paroquial, a partir dos conceitos de acolhimento, da dedicação e a pastoral da hospitalidade. Num primeiro momento apresentar-se-á o conceito da Paróquia, a evolução da palavra e os tipos da Paróquia existentes, segundo as disposições canónicas, o ambiente humano e a função pastoral. Num segundo momento focar-se-á sobre o acolhimento e a dedicação, mostrando brevemente o que é o acolhimento, o que não é o acolhimento, e uma espiritualidade do acolhimento a partir das raízes bíblicas e cristãs, fundamentadas na pessoa de Jesus Cristo, por fim, desvendar-se-á onde pode levar o acolhimento: a evangelização. No terceiro momento apresentar-se-á a pastoral da hospitalidade, baseada na hospitalidade veterotestamentária, a partir de dois exemplos, a figura de Abraão (cf. Gn 18, 1-15) e da mulher Sunamita (cf. 2 Re 4, 8-17), e na hospitalidade neotestamentária a partir de dois outros exemplos: as hospitalidades problemática e perfeita de Marta e Maria (cf. Lc 10, 38-40) e dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13-35).

1 - A Paróquia: lugar da hospitalidade

Partindo da definição da paróquia e dos tipos de paróquias existentes, a partir dos critérios canónicos, sociológicos e pastorais, pretende-se aqui sublinhar a importância da paróquia como espaço privilegiado de encontro, do acolhimento, da dedicação e da hospitalidade.

1.1 - O que é a Paróquia?

A paróquia é um lugar de culto público, onde se reúnem periodicamente os fiéis que ordinariamente habitam no mesmo território, onde se exercem os serviços sacramentais, catequéticos e também fazem as assistências sociais. Ela é um baluarte do catolicismo popular e um suporte no exercício do ministério sacerdotal¹²⁸. Ela representa, de algum modo a Igreja visível estabelecida em todo o mundo (cf. SC 42), que exterioriza a comunhão eclesial possuindo uma dimensão universal, e por isso a «Paróquia é a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e filhas» (ChL 26). E neste sentido ela é a Igreja operante, não é só a estrutura, o território, o edifício, mas é e sobretudo a família de Deus, a comunidade de fiéis (cf. ChL 26).

Ao longo dos séculos, a paróquia foi e ainda hoje é o principal lugar institucional onde se desenvolve quantitativamente a vida cristã. Neste lugar os cristãos encontram a Igreja, onde a maioria dos presbíteros exercem a sua ação pastoral. Numa escala reduzida, concreta e local, é o modelo oficial de filiação religiosa por parte dos cristãos, ou seja, todos os cristãos são de alguma forma paroquianos de uma paróquia, tendo em conta a habitação geográfica, ela é a presença qualificada, próxima e ministerial da Igreja, de modo ágil e estável para anunciar Cristo¹²⁹.

O termo paróquia vem do latim *parochia*, e do grego *παροιμία*, significando vizinhança, dado que *παιρόκος* equivale a vizinho e *παροῖκεν* a residir. Por conseguinte formam a *παροιμία*, os que vivem ou habitam em vizinhança. Contudo, o significado bíblico da *παροιμία* é outro, visto que, segundo a tradução dos LXX, *παροῖκεν* equivale a ser estrangeiro ou emigrante, a peregrinar ou viver como um forasteiro com domicílio num país, com alguma garantia de proteção por parte da comunidade, mas sem direito a cidadania. A Vulgata traduz por *peregrinari*¹³⁰.

A *παροιμία* é no A.T. a comunidade do povo de Deus que vive no estrangeiro sem direito a cidadania. No N.T., encontra-se o vocábulo *παιρόκος* com o mesmo significado que nos textos do A.T., sendo que no sentido bíblico, a Igreja é *παροιμία*, ou seja, comunidade de crentes que

¹²⁸ Cf. Cassiano Floristán, *Teologia Practica* (Salamanca: Sigueme, 1991), 597.

¹²⁹ Cf. Floristán, 597; Tiago Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade* (Prior Velho: Paulinas, 2018), 341–42.

¹³⁰ Cf. Cassiano Floristán, *Para comprender la Paroquia* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1994), 11; Karl Ludwig Schmidt e Martin Anton Schmidt, «Πάροικος, παροιμία, παροικέω», em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IX (Brescia: Paideia, 1974), 795-796.801.

se consideram estrangeiros (cf. Ef 2, 19), de passagem (cf. 1 Pe 1, 17), emigrantes (cf. 1 Pe 2, 11) ou peregrinos (cf. Heb 11, 13)¹³¹.

A partir do século II, o vocábulo *παροικία* designa uma comunidade cristã particular, ou seja, a Igreja num lugar concreto. Nesse tempo a unidade pastoral é a *civitas*, a diocese é praticamente uma paróquia. Os presbíteros exercem o seu ministério sacerdotal junto do Bispo, colegialmente sem dividir territórios. Surge a paróquia quando um presbítero fica encarregado pastoralmente de uma parte do território ou cidade. A partir do século IV e V a paróquia passou a ser vista como uma circunscrição menor a cargo de um presbítero, e a diocese como uma circunscrição territorial maior, a cargo de um Bispo. Resumindo, a paróquia é a Igreja num lugar reduzido, um povo ou um setor de uma cidade, a cargo de um presbítero, e a diocese é também uma Igreja num lugar, mas mais extenso, uma cidade ou uma zona rural grande, a cargo de um Bispo com o seu presbitério e os seus diáconos. No período do século V ao VIII configura-se definitivamente o sistema paroquial do ponto de vista financeiro, administrativo e cultural. Na época Carolíngia do século VIII existe na Igreja inteira uma grande rede de paróquia no interior da diocese. Este sistema permaneceu até nossos dias¹³².

1.2 - Tipos de Paróquias

As paróquias atuais não são uniformes e apresentam uma pluralidade e diversidade devidas a vários fatores: a história, a localização em distintos espaços e as orientações dos responsáveis. O pároco ainda se afigura como a pessoa decisiva na pastoral paroquial. As paróquias diferenciam-se também nas linhas pastorais, por suas visões e realizações eclesiais e pelo diferente ambiente sociológico. Existem paróquias grandes ou de menor dimensão com caráter rural ou urbano, no centro de uma cidade e nas periferias, umas antigas e outras recentes. Um servidas por um presbítero, outras servidas por uma equipa de sacerdotes. Diferenciam também o momento pastoral que se vive, a evolução religiosa, o tipo de organização, as atividades paroquiais, e as orientações gerais¹³³.

O novo *Código de Direito Canónico* (1983) distingue as paróquias territoriais e as paróquias pessoais. Segundo o CIC 518 «a paróquia, em regra geral, é territorial, ou seja, engloba todos os fiéis de um determinado território», embora a territorialidade não seja um

¹³¹ Cf. Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 11; Schmidt e Schmidt, «Πάροικος, παροικία, παροικέω», 799; Floristán, *Teologia Practica*, 598.

¹³² Cf. Floristán, *Teologia Practica*, 598–99; Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 11–12; Tiago Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade* (Prior Velho: Paulinas, 2018), 128.

¹³³ Cf. Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 37; Floristán, *Teologia Practica*, 609.

critério exclusivo, ela é determinante ou preferencial¹³⁴. O CIC 518 fala de «paróquias pessoais em razão do rito, da língua ou da nacionalidade dos fiéis de um território ou delimitada por outras razões». Por exemplo, as migrações e a mobilidade social ocorridas depois da II Guerra Mundial levou a que Pio XII na “*Exul Familia*” permitisse a criação de paróquias pessoais (cf. EF 80-82). Alguns caracterizam essas paróquias como funcionais, ou seja, a relação dos paroquianos é com a comunidade e não com o território por diversas razões como por exemplo a exigência ou a linha pastoral.

Em relação ao ambiente sociológico temos paróquias rurais e urbanas. Uma paróquia que nasceu no campo, é considerada geralmente rural. Há uma relação estreita entre a Paróquia e o território. No entanto, o mundo rural mudou devido ao empobrecimento dos povos, à secularização e sofreu uma mutação profunda no âmbito da crenças, da normas, dos ritos e dos valores. A religiosidade era e é em grande medida de tipo sacral, individualista, escassamente social, utilitária e imediata. A religião mantém a ética do grupo, sendo o pároco uma figura notável no seio do povo pela sua instrução superior. A paróquia urbana pode tomar um âmbito familiar. Surgem grupos não territoriais, cresce o êxodo ao campo aos finais de semana. Este fenómeno tem por consequência o empobrecimento da assembleia paroquial que fica muitas vezes reduzida a pessoas de idade avançada. A criação dos conselhos pastorais e o surgimento de vigararias nas grandes cidades permitiram descongestionar o centro da ação pastoral, mas o poder da paróquia como instituição primária da ação eclesial mantém intacto. A prática religiosa nas grandes cidades depende da categoria social ou do nível sociocultural predominante do lugar da cidade onde se vive. Quanto mais integração sociocultural, maior é a prática religiosa dominical, dentro da secularização, notando-se um nível mais elevado de incredulidade e de agnosticismo em comparação com o meio rural¹³⁵.

Sobre a ação pastoral temos as paróquias tradicional, em renovação e comunitária. A primeira segue uma linha tradicional, não assumindo a total renovação conciliar. É predominantemente sacramental e devocional, ou seja, a tarefa principal é o culto realizado em missas rotineiras e aborrecidas, homilias moralistas, desencarnadas e irritantes. A confissão é individual, no confessionário. Este tipo carece de um plano pastoral e de uma opção evangelizadora. A responsabilidade da paróquia é quase exclusiva do pároco. Os leigos são passivos e a expressão da autoridade é tradicional, ou seja, hierárquica, legal, funcional e exercida pelo pároco, única pessoa competente para a função sacral. Geralmente este tipo de

¹³⁴ Cf. Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 38; Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 340.

¹³⁵ Cf. Floristán, 38-40.

paróquia oferece serviços religiosos num ambiente frio e impessoal. A sensibilidade social desta paróquia é nula, visto que está fechada ao exterior, mas desfruta da sumptuosidade dos seus edifícios em setores urbanos de excelente nível económico. Neste tipo de paróquia sem grupos pastorais e conselho paroquial não há preocupação comunitária, existindo apenas associações piedosas antigas. A sua eclesiologia baseia-se no princípio hierárquico da submissão dos leigos. Este tipo de paróquia é uma instituição caduca, burocrática e legalista. A Paróquia em renovação inscreve-se num movimento de mudança. Dentro das tarefas pastorais predomina a catequese em todos os níveis, com acento bíblico, privilegiando-se a catequese de jovens em vista a confirmação. Ela tenta adequar a sua linha pastoral segundo as diretrizes do Concílio, oferece serviços religiosos dignos e cómodos, tenta evangelizar através da liturgia, vivendo a eucaristia com um critério de renovação estritamente oficial, e a homilia como coisa do pároco, não há diálogo. As celebrações comunitárias da penitência incluem a confissão individual. O responsável último é o pároco, ajudado por um grupo de pessoas na condução, embora a maioria seja apenas espetadores. O pároco dispõe de um edifício funcional e tenta conhecer a realidade do bairro ou setor onde se insere com uma sensibilidade social moderada. A paróquia convive com grupos muito diversos, formados por paroquianos mais ativos, dando mais importância ao conjunto da paróquia que a uma comunidade. A sua eclesiologia guarda um equilíbrio entre o sacerdócio ministerial e os leigos, no seio de uma instituição em renovação, que presta com dignidade os serviços religiosos. A Paróquia comunitária, missionária e libertadora tem afinidades com a teologia de libertação, dando mais importância a catequese de adultos de inspiração catecumenal. A evangelização dá-se na vida, não na liturgia ou na catequese. As eucaristias são ajuntamentos, havendo diálogo na homilia, e as celebrações comunitárias da penitência com absolvição coletiva. A corresponsabilidade é partilhada entre os seus membros, de tal modo que pode funcionar sem o pároco, tornando-se uma paróquia participativa que acolhe calorosamente os que buscam nela os serviços religiosos, ajudas ou orientações. Os membros desta paróquia vivem a realidade do bairro ou do povo, com uma clara opção pelos pobres e uma preocupação evangelizadora e libertadora. Esta paróquia identifica-se como uma comunidade ou como uma rede de comunidades de crentes, são bem vista e apreciada pelo povo. A sua eclesiologia assenta na comunhão e no povo de Deus¹³⁶.

¹³⁶ Cf. Floristán, 609–12; Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 42–45.

2 - Acolhimento e Dedicção

Nesta parte, questiona-se o que é o acolhimento em contraste com o que não é considerado acolhimento.

2.1 - O que não é o acolhimento

Um conjunto de atitudes, que quer na sociedade, quer na pastoral nas nossas comunidades paroquiais não são verdadeiramente acolhimento, devendo ser evitados ao serviço da proteção do que acolhe e quem é acolhido, mantendo a identidade de cada um, evitando a dissimulação e a fusão entre o anfitrião e o hóspede.

Em primeiro lugar, a amabilidade é necessária, mas acolher não é só um sinal exterior de mera amabilidade. Também não é o paternalismo, a tendência para proteger quem é acolhido, e nem ter autoridade sobre aquele que é acolhido. A atitude de querer solucionar “os problemas” deve ser evitada porque “acolher é ser exigente e despertar no acolhido o ato criador das soluções. Acolher não é aprovação, não se trata de legitimar, compreender ou desculpar o que quer que seja, é uma busca conjunta da verdade das situações e é essa a verdade que deve merecer toda a aprovação. O acolhimento não se deve basear na inquirição, comparação, nem generalização-intelectualização porque cada pessoa é única e deve ser respeitada e valorizada na sua identidade específica”¹³⁷.

2.2 - O que é o acolhimento

O acolhimento é uma forma da pastoral que desafia a Igreja, pois é uma experiência estruturante na vida de qualquer pessoa, tanto para aquele que acolhe como para aquele que é acolhido. As ciências humanas não se cansam de frisar que o que de mais equilibrado para o ser humano é o acolhimento recíproco, o amar e sentir-se amado¹³⁸.

Acolher um outro pode significar também ir ter com ele, deixar cair as máscaras, as certezas, o “nível” de referência e saber baixar-se a outro nível, falando e compreendendo a sua “língua”. É decidir conceber a sua salvação imitando a “*kenosis*” de Cristo como está referido na Carta aos Filipenses 2, 6-11 “Cristo, que era de condição divina, não se valeu da sua igualdade com Deus, mas humilhou-se a si mesmo, tomando a condição de servo e obedecendo

¹³⁷ Cf. José Nunes, «O acolhimento Pastoral, perspectivas teológicas e antropológicas», *Didaskalia* 37 (2007): 305.

¹³⁸ Cf. Nunes, 299.

até à morte e morte de cruz”. Esse Cristo que se baixou para levantar a todos, neste caso no sentido de salvar, de libertar¹³⁹, sendo o acolhimento uma oportunidade para evangelizar, libertar e salvar.

“Acolher é receber a pessoa tal qual ela é e se apresenta”¹⁴⁰. A empatia é essencial para o acolhimento, pois ela leva a considerar o acolhido integralmente na sua unicidade e especificidade, e quem acolhe põe-se no lugar do acolhido para melhor o compreender. Quando há compreensão e disponibilidade, afeto e competência, flexibilidade e abertura, o acolhimento torna-se um espaço onde as pessoas encontram-se como são e se aceitam como são¹⁴¹.

2.3 - Uma espiritualidade do acolhimento

2.3.1 - Raízes bíblicas

Os primeiros capítulos do livro do Êxodo descrevem o sofrimento que os judeus passaram nas mãos dos egípcios: primeiro, são tratados com desconfiança, depois são submetidos a perseguições e a planos para os exterminar. Nesta condição, os judeus, estrangeiros e escravos, elevam seu lamento ao Senhor. Deus “ouve o clamor” dos pobres (cf. Ex 2, 23-24) e vem em auxílio daqueles que não tem identidade, pátria e direitos a cidadania. Ele inclina-se para aqueles que não são ninguém para fazê-los existir, libertá-los da escravidão e dar-lhes uma identidade. De não-povo Israel torna-se povo, de mulher não-amada torna-se esposa de Deus (cf. Os 1-2).

Antes de ser uma categoria social, o estrangeiro é um lugar teológico que nos permite compreender quem é Deus: Ele é aquele que ama o homem como diferente de si mesmo e o chama a amar outro homem como diferente de si mesmo¹⁴².

Quando Israel entra na terra prometida, vive ali com a consciência de que não se trata de uma conquista sua, mas de um dom de Deus: a terra é minha e vós estais comigo como estrangeiros (cf. Lev 25, 23). Além disso Deus já tinha chamado Abraão ordenando-lhe que fosse para uma terra que ele mesmo lhe mostraria (cf. Gn 12, 1). É o fio condutor de toda a história bíblica, não é Israel quem conquista a terra, é Deus quem lha dá. O próprio Abraão após

¹³⁹ Cf. Nunes, 301–2.

¹⁴⁰ Nunes, 306.

¹⁴¹ Cf. Nunes, 306.

¹⁴² Cf. Ezio Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», em *Migranti e Pastorale D'accoglienza*, ed. Pontificio Consiglio Della Pastorale Per i Migrante e gli Itineranti (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006), 42–43.

a morte de Sara disse “sou um estrangeiro e um peregrino entre vós, dai-me a propriedade de um túmulo para que possa sepultar o corpo” (cf. Gn 23, 4). Isaac, filho de Abraão é recordado como tendo permanecido naquela terra como estrangeiro (cf. Gn 35, 27). Durante o longo itinerário no deserto, os judeus aprenderam a viver como estrangeiros, sem se considerarem como enraizados. Esta ideia faz parte do credo de Israel, lido e comentado todos os anos na ceia pascal: o judeu ideal é “errante” pela maneira que vive na sua terra, se define não pela terra que habita, mas por ser e caminhar na presença de Deus e da Lei (cf. Dt 26, 1-11).

Se a terra é oferecida por Deus, Israel não pode adquiri-la, apenas recebê-la. É uma afirmação importante: cada homem na terra deve considerar-se um estrangeiro hospedado por Deus, porque a terra pertence a Ele. A vida na terra é passageira, como a de um inquilino que mora numa casa por um tempo e depois vai embora¹⁴³.

Na raiz do acolhimento está uma relação de gratuidade, um amor incondicional onde o outro não é amado por motivos de interesse, mas apenas pela vontade de fazer o bem. Este é o traço do amor de Deus para conosco (cf. Dt 7, 7-8), tal como a pessoa hospitaleira não espera nada do seu hóspede. Acolher o estrangeiro, o pobre, o órfão e a viúva assim como amar o inimigo, consistem na realização do milagre de uma relação assimétrica que, no plano horizontal, reproduz o mesmo acontecimento da gratuidade de Deus para com o homem¹⁴⁴.

Na terra onde é acolhido sem contrapartidas, o homem não consegue estabelecer uma lógica de apropriação e de dominação. Na terra dada por Deus, só se fala a linguagem do espanto, do acolhimento e da gratidão e não se conhece a linguagem de ter e possuir. Esta perspectiva revela uma forma diferente de estar no mundo: nós somos chamados a entrar nesta terra pedindo licença porque ela não é nossa, temos a oportunidade de desfrutar renunciando à pretensão de a possuir¹⁴⁵.

O Senhor revela-se como aquele que defende o estrangeiro. Por esta razão, Israel terá de agir da mesma forma em relação aos estrangeiros. Na base deste comportamento, está o mesmo motivo, recordado várias vezes pelo Senhor: tu que agora estás na tua terra, deves ser para o estrangeiro que vive entre ti o que Eu fui para ti, deve amá-lo com o mesmo amor que Eu tinha por ti quando eras um estrangeiro (cf. Ex 22, 20), ou “quando um estrangeiro morar perto de ti, não o faças mal. Tratais do estrangeiro entre vós como alguém que nasceu entre vós,

¹⁴³ Cf. Bolis, 43.

¹⁴⁴ Cf. Bolis, 44; Andrew Shepherd, *The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality* (Cambridge: James Clarke & Co, 2014), 248.

¹⁴⁵ Cf. Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 44.

amá-lo-eis como a vós mesmos, porque também fostes estrangeiros na terra do Egito. Eu sou o Senhor teu Deus” (Lev 19, 33-34).

2.3.2 - Raízes cristãs

Jesus, nascido em Belém, fora da cidade, como sendo um sem abrigo, é colocado numa manjedoura, é imediatamente obrigado a fugir para o exílio no Egito, vivendo ali como estrangeiro. Ele assume e resume em si a experiência do seu povo (cf. Mt 2, 13ss). No seu ministério ele percorre cidades e aldeias, como um viajante, sem ter pedra onde repousar a cabeça (cf. Lc 9, 58). Muitas vezes ele se relaciona com os estrangeiros: a mulher siro-fenícia (cf. Mc 7, 24-30), a samaritana (cf. Jo 4, 7ss), o centurião (cf. Lc 7, 1-10), alguns gregos que desejam vê-lo (cf. Jo 12, 20-21) e Pilatos (cf. Jo 18, 33-38). Ressuscitado aparece ainda como estrangeiro, desconhecido, a dois discípulos, a caminho de Emaús (cf. Lc 24, 13s).

O evangelho de João utiliza categorias próximas do estrangeiro para descrever a identidade de Jesus. A encarnação do verbo já é apresentada como uma saída de Deus de Si mesmo para assumir a natureza humana em Jesus Cristo, tornando-se Deus um estranho para Si mesmo. Um conceito semelhante é usado também no hino paulino na Carta aos Filipenses (2, 5-8), onde se descreve que o filho “esvaziou-se” da sua condição divina para vir viver na de servo.

Jesus é um estranho para os homens da terra porque vem do céu, fala uma língua diferente, aqueles que o ouvem, não o compreendem muitas vezes. É um ser do céu, incompreensível para o ser humano. Por causa desta origem misteriosa, é considerado um estrangeiro e será condenado a morte, porque se fez filho de Deus (cf. Jo 19,7).

Em Jesus, Deus tornou-se estrangeiro para trazer os estrangeiros para dentro da sua cidadania, transformando-os em concidadãos: «em Cristo Jesus, vós que andáveis longe tornaram-se próximos graças ao sangue de Cristo. Ele é aquele que derrubou o muro da separação, anulando a inimizade e fez de dois um só povo. Portanto já não sois estrangeiros nem hóspedes, mas sois concidadãos dos santos e membros da família de Deus» (cf. Ef 2, 11-22). Isto significa, portanto, que Jesus se tornou estrangeiro para nos acolher na cidade de Deus.

2.4 - *Acolher, dedicar e evangelizar*

Nas paróquias, existem muitos lugares onde as comunidades cristãs através das suas áreas das pastorais são convidadas a concretizar o “reinado de Deus” no acolhimento. Tendo

como pano de fundo as estruturas existentes nas paróquias, assinala-se aqui as áreas pastorais onde as comunidades paroquiais são convidadas a exercer o acolhimento¹⁴⁶:

a) receção: o acolhimento é considerado um verdadeiro cartão de visita da paróquia onde aparece todo o tipo de pessoas, das mais variadas classes sociais;

b) cartório paroquial: é o lugar onde se tratam os processos dos batismos, matrimónios, confirmação e os outros sacramentos. Também neste local é possível fazer a marcação de intenções de missa;

c) o gabinete do pároco: é o lugar onde se bate a porta, muitas vezes para uma simples conversa, para pedir o sacramento da reconciliação ou para a direção espiritual e ou outros tipos de acompanhamentos específicos que a paróquia oferece;

d) o confessional: é um espaço tradicionalmente reservado para o sacramento da reconciliação, onde se deve acolher com misericórdia e com o perdão que Deus Nosso Senhor oferece;

e) o grupo sócio-caritativo: um espaço para os pobres, os doentes, os desempregados que procuram apoio material e espiritual, mas também para a integração dos voluntários;

f) os vários grupos dinamizadores da paróquia: o lugar onde se fazem as inscrições para a catequese, os escuteiros, o grupo de jovens;

g) a liturgia: espaço por excelência do encontro e acolhimento da comunidade graças a várias equipas desde os ministros extraordinários da comunhão, os acólitos, os leitores, o coro e o serviço da eucaristia;

Todos esses espaços são naturalmente muito importantes. No entanto, não esgotam a missão de uma paróquia na sua missão de acolhimento, de dedicação e de evangelização. É necessário acolher todos quantos procuram qualquer serviço na Igreja e assim o acolhimento torna-se um primeiro passo na evangelização, ou como diz a teóloga Otília Lopes «o acolhimento é uma base sólida e imprescindível para uma evangelização»¹⁴⁷. O acolher exige ser compreensivo, para assim testemunhar uma Igreja acolhedora e aberta para todos, todos, todos¹⁴⁸.

O acolhimento numa paróquia não é obviamente a resposta para todos os problemas encontramos, mas pode demonstrar o gesto ou atitude que revela e atualiza a ação salvífica de

¹⁴⁶ Cf. Nunes, «O acolhimento Pastoral, perspectivas teológicas e antropológicas», 306–7; Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 344–46.

¹⁴⁷ Otília Lopes, *Acolhimento pastoral na Paróquia* (Lisboa: Paulinas, 1995), 13.

¹⁴⁸ Cf. Franciscus, *JMJ Lisboa 2023: Discursos e homilias* (Prior Velho: Paulus/Paulinas, 2023), 44.

Jesus Cristo. A comunidade paroquial está sempre desafiada a acolher como Cristo acolheu, para assim evangelizar e salvar como Cristo evangelizou e salvou¹⁴⁹. Não é somente uma atitude passiva, é também pragmática e ativa, indo ao encontro dos outros¹⁵⁰.

Independentemente do tipo da paróquia, a prática do acolhimento pastoral deve ser a base e o fundamento das atividades paroquiais. Todos quantos procuram a comunidade eclesial, cristãos ou não, devem sentir-se acolhidos, compreendidos e encorajados. Por vezes procuram a Igreja por se sentirem isolados e procuram alguém que simplesmente os queiram ouvir, sem a necessidade de pertença a um grupo. Buscam soluções para as suas experiências dolorosas, respostas a interrogações, perante um mundo atual que está em crise dos valores civilizacionais. No fundo, buscam a salvação e a redenção que Jesus Cristo continua a realizar nas comunidades cristãs¹⁵¹. Mas para atingir esse objetivo, é preciso pessoas, quer sacerdotes, quer leigos, muito bem formados e informados para realizar a tarefa de dar respostas às interrogações e buscas. A credibilidade das paróquias também pode passar pela competência e cultura das pessoas encarregados das tarefas com a ajuda do pároco. O trabalho será desenvolver a capacidade de acolher através de uma adequada formação humana e espiritual. A formação humana ocorre no âmbito psicológico e relações interpessoais. A formação espiritual foca no âmbito bíblico e teológico, pois atualmente, já não se limita a umas devoções ou receitas rituais. É necessário compreender a realidade a partir da teoria e também da prática, ou seja, fundamentadas à luz das narrativas bíblicas e da reflexão teológica¹⁵².

A atitude humana que prepara, por excelência, uma pessoa para a entrada e a partilha no seio da uma comunidade eclesial reside no acolhimento. Isto quer dizer que,

a paróquia é a presença viva e atuante da Igreja universal, como Povo de Deus, ela é a comunidade que tem como missão anunciar e realizar a mais genuína das comunidades: a do povo de Deus, porque feita de partilha e de amor. Sendo assim, o acolhimento pastoral não pode deixar de ser o ponto de partida, em que esta comunidade irá ganhando forma, já que o acolhimento, na sua essência, mais não é do que a resposta à iniciativa do Pai em congregar os seus filhos¹⁵³.

¹⁴⁹ Cf. Lopes, *Acolhimento pastoral na Paróquia*, 11.13.28.

¹⁵⁰ Cf. Eugénia Costa, «O papel das Paróquias», em *Todo o Imigrante é Meu Irmão*, ed. Paulo Bernardino (Lisboa: AIS, 2003), 117.

¹⁵¹ Cf. Lopes, *Acolhimento pastoral na Paróquia*, 39.

¹⁵² Cf. Lopes, 39.

¹⁵³ Lopes, 56.

A Igreja é por excelência, o local da continuidade do acolhimento, já que ela é o sacramento de encontro, de salvação, entre Deus e a humanidade, em Cristo; um encontro que convida, incessantemente, ao acolhimento. Se a paróquia é o local que, por excelência, onde se concretiza esse encontro entre Deus Pai, mediante seu Filho, com os irmãos, na comunidade congregada no Espírito, também é nela que o acolhimento terá de desempenhar um papel importante. A visibilidade da Igreja universal na paróquia expressa-se no diálogo, no encontro inerente a todo o acolhimento, com vista à evangelização, a qual, segundo o exemplo de Cristo, tem o seu início no ato de acolher, visando a formação do povo de Deus¹⁵⁴.

Se a Igreja é o sacramento de encontro entre o Pai e toda a humanidade, a paróquia é o lugar, o espaço, a oportunidade privilegiada do sacramento, que é Cristo, se manifestar na prática do acolhimento pastoral. Não há sacramentos se não houver acolhimento e a melhor forma de o sacramento ser sinal e produção eficaz da Graça é a sua concretização no acolhimento. A pura administração dos sacramentos na paróquia sem acolher, aceitar, preparar, dialogar e esclarecer quem os vai receber, seria fazer da paróquia apenas um local de culto e não de evangelização global, no sentido de criar uma comunidade marcadamente interpessoal e não um mero agregado de pessoas e muito menos um poço de sacramentos¹⁵⁵. Ser católico implica pôr-se em relação, ir ao encontro e acolher o outro. Acolher implica dialogar, olhar para o fenómeno da imigração como dom para a vida e a missão da Igreja. Representa uma oportunidade de encontro fraterno que é sinal da concretização do Reino de Deus através da comunhão entre os diversos povos e culturas no seio na comunidade paroquial¹⁵⁶.

Segundo o Vaticano II (cf. AA 11), a atividade da paróquia continua o mistério de Cristo, cuja ação salvífica se prolonga na Igreja Universal. A paróquia é a célula viva da comunidade eclesial, uma comunidade que a concretiza, uma comunidade acolhedora, porque também ela se pode definir como um encontro entre Cristo e os batizados que O tomaram como modelo¹⁵⁷.

A paróquia como uma célula da Igreja Universal não pode ser vista como um amontoado de exigências e normas, senão deixaria de ser um local de encontro e de acolhimento. Muito pelo contrário, a vida da paróquia é um dom de Deus com vista a uma maior realização. Por isso deve estabelecer-se e ser vista como um espaço de fraternidade que ajude o crente a vencer o vazio, os medos, os egoísmos, que ameaçam destruir a esperança. Ela deve ser também uma

¹⁵⁴ Cf. Lopes, 80–81.

¹⁵⁵ Cf. Lopes, 81.

¹⁵⁶ Cf. Costa, «O papel das Paróquias», 177.

¹⁵⁷ Cf. Lopes, *Acolhimento pastoral na Paróquia*, 11.

comunidade fraterna, onde um cristão partilha com os outros, acolhendo-os, as suas aspirações e os desejos. Se ela é um encontro de Deus conosco, é igualmente acolhimento de todos os irmãos. Na comunidade paroquial, as relações entre as pessoas devem ser recíprocas, e só assim continuará a ser um sinal visível do encontro de Cristo com a humanidade¹⁵⁸.

A paróquia é também sacramento da salvação. Para ser sinal necessita que diga algo a muitos que, talvez sem o saber, andam à procura do grande encontro. É nesta inquietação para despertar em nós o amor que Deus se revela como profunda comunidade amorosa com o Pai, com o Filho, no Espírito Santo. Deus revela-se como família, como comunidade, e convida-nos a fazer parte da sua família, como filhos, como irmãos em Jesus e no Espírito, o Consolador, acolhendo-nos e sendo acolhidos, num permanente encontro¹⁵⁹.

Será difícil evangelizar tanto a nível da Igreja Universal como ao nível da Paróquia, se não existir, como atitude de fundo, o acolhimento. Este é o gesto preferido de Jesus: aceitar, ouvir, compreender, dialogar, esclarecer, acolher a todos quantos “andavam sobrecarregados”, chamando-os à vida de fé para fazer deles seus irmãos e filhos adotivos do Pai celeste. A paróquia tem sempre na pessoa de Jesus Cristo o modelo do acolhedor incondicional. A evangelização não pode prescindir da relação pessoal e a palavra de Deus terá de despertar e aprofundar a fé, mediante quem a pronuncia, acolhendo e dialogando. A fé terá de ser celebrada nos sacramentos, mas acolhendo quem os recebe para que a fé venha a ser uma realidade vital, feita encontro. A palavra e o sacramento, que são Cristo, conduzirão à vida, mediante este encontro-acolhimento. Palavra-celebração-acolhimento cristão terão de ser três aspetos da evangelização que mutuamente se pedem e complementam¹⁶⁰.

A eclesiologia, a partir do Vaticano II, ao considerar Jesus Cristo, o “Sacramento do encontro com Deus” e a Igreja “sacramento universal de salvação” (cf. LG 1) apresenta-nos uma conceção inovadora, tanto da Igreja Universal como da Paróquia. E a Paróquia apesar das dificuldades, vai gradualmente ganhando consistência para transformar as comunidades paroquiais no sinal por excelência da ação viva e contínua de Jesus Cristo¹⁶¹. E essa consistência provém da sua capacidade constante de se reformar e adaptar, porque possui uma grande plasticidade, podendo assumir as diversas formas que requerem a docilidade e a criatividade fiel e missionária tanto por parte do Pastor como por parte dos fiéis, e assim sendo ela não é uma “estrutura caduca” mas uma instituição evangelizadora cheia de potencialidades desde o

¹⁵⁸ Cf. Lopes, 82.

¹⁵⁹ Cf. Lopes, 84.

¹⁶⁰ Cf. Lopes, 85.

¹⁶¹ Cf. Lopes, 85.

âmbito da Palavra, do crescimento da vida cristã, do diálogo, do anúncio, da caridade generosa, da adoração e da celebração. Através de todas essas atividades a Paróquia desafia a comunidade a ser evangelizadora e “centro de envio missionário” (cf. EG 28).

Uma das missões da Paróquia terá de ser a de acolher a todos para a todos levar a boa nova da Salvação, e por isso a atitude normal da Paróquia deve ser a de acolher na fé, para dar o amor a que todo o ser humano aspira na sua essência de pessoa e nas suas relações. A fé terá de ser sempre a atitude fundamental pela qual a pessoa vai aceitar o amor do Pai, tendo como família a comunidade paroquial. Apesar de não se poder provar que tipo de existência resultará da experiência do acolhimento, Deus surge aqui como o sentido plenificante da própria realidade pessoal e da nova comunidade a que se começou a pertencer¹⁶².

Não há fé sem resposta à Revelação que Deus faz de Si mesmo, isso significa que a fé é uma atitude relacional. Não se consegue chegar a fé, ainda muito menos manter-se nela de uma forma isolada, visto que ela ganha corpo e sentido quando os fiéis comunicam entre si, se acolhem e se encontram¹⁶³.

O acolhimento é a forma por excelência dos discípulos de Jesus Cristo darem o testemunho do seu amor, respeito, atenção e consideração para todos os irmãos. Qualquer acolhimento no seio da comunidade paroquial provém do esforço de todos e de cada um para continuar o de Jesus Cristo¹⁶⁴. E o acolher, à semelhança de Jesus, implica um “êxodo”, saindo de si, das certezas, dos esquemas, dos preconceitos e das rotinas já instaladas. Implica também uma criatividade, criar um espaço novo, o ir além da territorialidade¹⁶⁵.

Existe necessidade de integrar e institucionalizar o acolhimento pastoral nas nossas comunidades. Ele surge e representa uma forma excelente da postura cristã, humana e humanizante de um “eu” frente a um “tu”, porque o acolhimento é tão antigo como a paróquia. No entanto, não é tornar o acolhimento como uma *práxis* privilegiada, mas como uma forma alternativa de tornar a própria paróquia dinamizadora e acolhedora por forma a manter viva e mais credível¹⁶⁶ a sua ação evangelizadora com a graça e assistência do Espírito Santo.

Na atualidade o acolhimento é um desafio do qual não podemos fugir sobretudo nesta era da nova evangelização. Somos convidados a levar a cabo este desafio lançado por GS 1 a sermos acolhedores das “alegrias e tristezas dos homens e mulheres do nosso tempo”, fazer

¹⁶² Cf. Lopes, 90-94.

¹⁶³ Cf. Lopes, 94-95.

¹⁶⁴ Cf. Lopes, 96-97.

¹⁶⁵ Cf. Costa, «O papel das Paróquias», 177.

¹⁶⁶ Cf. Lopes, *Acolhimento pastoral na Paróquia*, 101-2.

com que a Igreja, as nossas comunidades paroquiais sejam lugares onde Jesus Cristo pode ser “sacramento do encontro com Deus” e lugar onde todo e qualquer um que o buscam o encontrem¹⁶⁷.

3 - Pastoral da hospitalidade

Os povos e civilizações sempre tiveram a experiência do estrangeiro, daqueles que por nascimento, língua, cultura, cor da pele, religião ou outra, permanecem estranhos porque exteriores aos usos e costumes de um grupo social. E se no passado o fenómeno do estrangeiro tinha o carácter de um acontecimento excepcional, hoje tornou-se mais recorrente, quase familiar¹⁶⁸.

Alguns tornam-se estrangeiros porque foram obrigados a abandonar as suas terras e os seus grupos, vítimas de perseguições ou de limpeza étnica, outros porque abandonam situações de pobreza e fome à procura de condições de vida mais dignas para sobreviver. Mas a nossa sociedade conhece um terceiro tipo que se identifica como um estrangeiro para ele próprio. Atualmente, muitas pessoas experimentam um sentimento de estranheza e desorientação e já não reconhecem a sua própria identidade¹⁶⁹.

A hospitalidade para com os estrangeiros é um sinal que permite reconhecer o nível de civilização de um povo. É curioso que, em muitas línguas, o hóspede e o inimigo tem a mesma raiz etimológica. Em latim, nota-se a mesma raiz no termo para hóspede que é *hospes*, e o que indica o inimigo é *hostis*. O estranho pode ser considerado de duas formas: como inimigo ou como hóspede¹⁷⁰. Em grego, a palavra usada para traduzir o estrangeiro é ζένοϛ, que pode ter sentido negativo ou positivo. Com sentido negativo, a ζενοφοβία que é medo do estrangeiro ou do estranho, ou com sentido positivo, a φιλοζένια, que significa literalmente amor ao estrangeiro/ estranho¹⁷¹, e que é comumente traduzida por hospitalidade¹⁷².

A hospitalidade e a hostilidade têm ambos a mesma raiz, do latim *hospes* (em genitivo *hospitis*, no acusativo *hospitem*) que pode significar tanto o hospedeiro, ou anfitrião (*host* em

¹⁶⁷ Cf. Lopes, 102.

¹⁶⁸ Cf. Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 38–39.

¹⁶⁹ Cf. Bolis, 39.

¹⁷⁰ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 236–37; Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 39.

¹⁷¹ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 237.

¹⁷² Cf. Christoph Theobald, «Le christianisme comme style. Entrer dans une manière d'habiter le monde», *Revue d'éthique et de théologie morale* 251 (2008): 237.

inglês), aquele que dá *hospitium*, como o hóspede (*guest* em inglês). O *hostis* significa o estrangeiro no duplo sentido de convidado e inimigo¹⁷³.

Em francês o termo “*hôte*” designa tanto o acolhido (hóspede) como aquele que acolhe (anfitrião). Esta ambiguidade é oportuna ao indicar uma orientação: uma simetria entre os dois, ou inclusive uma reciprocidade. Há sempre uma simetria e reciprocidade entre quem pede hospitalidade, ou eventualmente asilo e quem o oferece¹⁷⁴.

A hospitalidade, uma das regras presentes em todas as sociedades, é a história de encontros e acontecimentos que ultrapassam as barreiras ou fronteiras culturais, étnicas e geográficas¹⁷⁵.

Resumindo, como diz o teólogo João Correia¹⁷⁶:

a hospitalidade é a expressão da fraternidade dos cristãos para com todos, onde a catolicidade não só se manifesta na comunhão fraterna dos batizados, mas exprime também na hospitalidade assegurada ao estrangeiro, qualquer que seja a sua pertença religiosa, na rejeição de toda a exclusão ou discriminação racial e no reconhecimento da dignidade pessoal de cada um, com o consequente compromisso de promover os seus direitos inalienáveis¹⁷⁷.

3.1 - A hospitalidade na antiguidade

Desde a época dos poemas homéricos, a Grécia antiga sempre exprimiu elevada consideração pelo estrangeiro. Há muitas páginas dedicadas à hospitalidade, em particular ao episódio em que Ulisses regressa de suas andanças, depois da queda de Troia, e durante uma paragem em Ítaco, se apresenta como estrangeiro e assim é acolhido. Num dos textos importantes da civilização grega, no livro V das leis de Platão, também se encontra o estatuto

¹⁷³ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 236–37; Shepherd, *The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*, 54; Christoph Theobald, «Hospitalidad y santidad, una pluralidad de estilos : a propósito del giro estético y pneumatológico de la Teología en la postmodernidad», em *Jornadas : Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, “La hospitalidad: encuentro y desafío”*, VII, 2019, 4–5.

¹⁷⁴ Cf. Theobald, «Hospitalidad y santidad, una pluralidad de estilos : a propósito del giro estético y pneumatológico de la Teología en la postmodernidad», 4.

¹⁷⁵ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 237.

¹⁷⁶ Professor na Faculdade de Teologia - Braga - UCP

¹⁷⁷ Correia, «A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24, 13-35 em chave narrativa», 115–16; João Alberto Sousa Correia, *A hospitalidade na construção da identidade Cristã* (Lisboa: UCP, 2014), 307.

do hóspede na cidade helénica. Platão depois de enumerar os deveres entre os concidadãos, indica aqueles que dizem respeito aos estrangeiros, tendo a relação com eles um caráter sacral. O estrangeiro, estando sozinho, desperta uma maior piedade nos homens e nos deuses¹⁷⁸. Textos deste género veiculam uma representação da civilização que consiste numa ordem das coisas onde o homem é respeitado e estimado e muito mais amado quando fica sozinho e frágil. A situação do estrangeiro fraco que é rejeitado e oprimido não pode ser considerada civilização, apesar dos progressos materiais.

Na cultura semita, observa-se também uma grande consideração pelo estrangeiro, visto que a hospitalidade representa um costume antigo e sagrado. A partir do momento em que alguém toca o chão de uma tenda, torna-se hóspede, torna-se sagrado, mesmo que seja um inimigo, visto que entra em comunhão com o lar. Cada ato de violência ou desprezo é considerado um crime grave. A este respeito, recorda-se a história bíblica de Sodoma: dois anjos, sob forma de homens, são recebidos por Lot, sentado às portas da cidade. Os habitantes de Sodoma cercam a casa de Lot e tentam capturar esses convidados. O Senhor intervém e castiga a cidade destruindo-a porque falharam no dever da hospitalidade (cf. Gn 19, 1ss). Esta cena contrasta com a história da hospitalidade oferecida por Abraão aos três estrangeiros, perto do carvalho de Mambré (cf. Gn 18, 1ss).

Na civilização cristã, a virtude de hospitalidade continua a ocupar um lugar importante e aparece como um dos traços essenciais do cristão. É uma das condições exigidas ao Bispo, o chefe de uma comunidade de fiéis como recorda Paulo: «o bispo deve ser irrepreensível, casado uma vez, sóbrio, prudente, decente e hospitaleiro» (Cf. 1 Tm 3, 2).

3.2 - A hospitalidade veterotestamentária

3.2.1 - Abraão, paradigma da hospitalidade

Num *Midrash*, a figura de Abraão é apresentada desta forma:

a casa de Abraão estava aberta a toda a criatura, as pessoas de passagem e aos repatriados, e todos os dias alguém chegava para comer e beber à sua mesa. Aos que tinham fome deu pão, e

¹⁷⁸ Cf. Platão, *As Leis*, ed. Edson Bini, vol. V (São Paulo: Edipro, 1999), par. 729d.

o convidado comeu, bebeu e ficou satisfeito. Quem chegava nu era vestido por ele e dele aprendia a conhecer Deus, o criador de todas as coisas¹⁷⁹.

Neste esplêndido retrato Abraão é apresentado como a pessoa hospitaleira por excelência que, acolhendo a todos na sua tenda, ensina a todos a conhecer Deus, a experimentar a hospitalidade divina. A origem deste *Midrash* está em Gn 18, que fala de personagens misteriosos, caminantes, peregrinos. Eles param para visitar Abraão que os acolhe com todas as honras. As ações de Abraão são descritas com vários verbos que exprimem os diferentes aspetos da hospitalidade: Abraão vê, vai ao encontro, prostra-se, suplica a estes estranhos que entrem na sua tenda, ele oferece-lhes algo para beber e comer¹⁸⁰.

A primeira característica da hospitalidade é manter a porta aberta. Segundo Gn 18, Abraão na hora mais quente do dia senta-se à entrada da tenda e não fica dentro dela para se proteger do calor. Porquê? Para estar vigilante, para que se visse alguém de longe, ele pudesse imediatamente convidá-lo a entrar em sua casa e oferecer-lhe conforto. Na tenda de Abraão havia quatro aberturas correspondendo aos quatro pontos cardeais, para que os transeuntes pudessem entrar imediatamente e facilmente de onde quer que viessem. A hospitalidade exige abrir espaço para os outros, limitando o próprio¹⁸¹.

A segunda característica da hospitalidade é o acolhimento, assim que vê pessoas, Abraão corre ao encontro delas, e prostrando-se, convida-os a ficar com ele. Este gesto expressa a consciência de estarmos diante de uma presença sagrada, à qual devemos respeito e gratidão pela honra que lhe foi reservada. Hospitaleiro é aquele que não teme o outro como um intruso do qual se proteger, mas o acolhe, reconhecendo nele uma bênção¹⁸².

Em terceiro lugar, Abraão manda buscar água para que os convidados possam se lavar, mostra atenção especial, tomando em conta o quão rara e preciosa é a água no deserto. Este gesto de hospitalidade requintado é lembrado no Novo Testamento, Jesus recebe-o de uma mulher, pecadora arrependida, na casa de Simão, o fariseu (cf. Lc 7, 44-47) e na última ceia, ele próprio lavará os pés dos seus discípulos (cf. Jo 13, 5). O acolhimento favorece a tomada de consciência do sofrimento e das necessidades dos outros¹⁸³.

¹⁷⁹ Carmine Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità* (Troina: Città Aperta, 2002), 106.

¹⁸⁰ Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 46–47.

¹⁸¹ Cf. Bolis, 47; Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 242.

¹⁸² Cf. Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 47.

¹⁸³ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 242; Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 47.

3.2.2 - A hospitalidade discreta da mulher sunamita

Um belo exemplo de acolhimento é aquele oferecido ao profeta Eliseu pela mulher sunamita. O exemplo narrado em 2 Reis 4, 8-17 foca numa mulher rica que toma a iniciativa de convidar Eliseu para a sua mesa, tanto que o profeta cada vez que passava, parava para comer com ela. Desta forma, ela parece prefigurar as mulheres do Evangelho, que ajudaram Jesus com os seus bens (cf. Lc 8, 1-3) e o recebem em sua casa (cf. Lc 10, 38-42).

A mulher sunamita sugere mais adiante que o marido prepare um quarto para o profeta no terraço da sua casa. Ela diz «sei que ele é um homem de Deus, um santo, aquele que sempre passa por nós. Vamos preparar para ele um quartinho de tijolos lá em cima, colocar nele uma cama, uma mesa, uma cadeira e um abajur, para que quando ele vier até nós, possa se retirar para lá» (2 Re 4, 9-10). Esta hospitalidade discreta e dedicada acomoda, mas não incomoda, ela não pretende conquistar o homem de Deus para si. Na verdade, ao abrigá-lo lá em cima, ela está a proteger a sua liberdade e autonomia e a realizar um acolhimento muito aprimorado feito de atenção concreta¹⁸⁴.

3.3 - A hospitalidade neotestamentária

3.3.1 - Marta e a Maria

Na casa de Marta e Maria, Jesus encontra o acolhimento que lhe foi recusado no início da viagem na região dos samaritanos (cf. Lc 9, 52-53). Em Betânia comparam-se duas atitudes durante o acolhimento de Jesus: o serviço generoso de Marta e a escuta atenta de Maria. A primeira desempenha o papel tradicional de dona da casa, a segunda inaugura um papel novo e essencial também para a mulher: colocar-se aos pés do mestre como discípula e amiga. É Marta quem acolhe Jesus em sua casa, se movimenta aqui e ali, toma a iniciativa e está completamente ocupada com os muitos serviços. No entanto, escapa-lhe que Jesus “não veio para ser servido, mas para servir” (Mc 10, 45). Marta está consciente da sua responsabilidade quando se coloca diante do mestre para exprimir o que ele deve dizer e fazer “Senhor, a minha irmã me deixou sozinha para servir. Diga a ela que venha me ajudar” (cf. Lc 10, 40). E Jesus responde “Marta, Marta, estais preocupada com muitas coisas, mas apenas uma é necessária. Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada” (cf. Lc 10, 41-42). Marta serve, mas esse serviço corre o risco de se tornar uma oportunidade para julgar quem não serve da mesma forma. O seu

¹⁸⁴ Cf. Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 49.

acolhimento generoso corre o risco de se desviar do seu propósito, de não ser mais um dom, mas uma forma requintada de se orgulhar de si e do seu trabalho, de ser admirada e gratificada¹⁸⁵.

3.3.2 - Os discípulos de Emaús

A hospitalidade tem um papel importante no relato dos discípulos de Emaús em Lc 24, 13-35, embora eles não tenham inicialmente reconhecido Jesus. Este relato de acolhimento dá suporte a um reconhecimento posterior do ressuscitado que conflui num anúncio pascal, nas suas expressões querigmática (v.34) e narrativa (v.35). “O acolhimento desenvolve-se em momentos sucessivos e gradativos. Começa no caminho, com o encontro, o diálogo e a escuta da palavra, continua em casa, com a comensalidade para terminar em Jerusalém com o anúncio”¹⁸⁶.

Ao chegar à aldeia, os discípulos convidam Jesus a ficar com eles, visto que era tarde. Eles demonstram a hospitalidade ao convidar um “estranho”, que posteriormente descobrem ser o próprio Jesus ressuscitado. Durante a refeição, Jesus parte o pão e graças ao gesto, os olhos dos discípulos abrem-se e eles reconhecem-no, mas nesse momento Jesus desaparece diante deles.

A hospitalidade dos discípulos de Emaús reflete a importância de acolher o estrangeiro e o desconhecido. Eles demonstram generosidade ao convidar “um estranho” para se juntar a eles na refeição e oferecer-lhe abrigo para a noite. Este gesto da hospitalidade leva a uma experiência profunda e transformadora, onde os discípulos se encontram com Jesus ressuscitado. Esta experiência dos discípulos de Emaús realça o valor da hospitalidade e recorda que Jesus está presente nas pessoas que encontramos ao longo do caminho, sobretudo aquelas que nos são estranhas. A hospitalidade desempenha nesse relato outra função importante, ela configura-se como lugar teológico e autêntica cristofania, ou seja, Cristo ressuscitado revela-se na prática da hospitalidade¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Cf. Bolis, 49–50; Ramiro Délio Borges Meneses, «Hospitalidades incondicional e condicional segundo Jacques Derrida: fundamentos filosóficos e aplicações teológicas», *Intus-legere filosofia* 10.2 (2016): 63–64.

¹⁸⁶ João Alberto Sousa Correia, «A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24, 13-35 em chave narrativa», *Theologica* 49.1 (2014): 113–14; João Alberto Sousa Correia, *A hospitalidade na construção da identidade Cristã* (Lisboa: UCP, 2014), 305–6.

¹⁸⁷ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 244.

3.4 - A hospitalidade paroquial

A noção de hospitalidade e a realidade complexa que ele designa remete para os fundamentos do ser humano. Todas as culturas e todos os povos manifestam interesse no tema da hospitalidade, não só do ponto de vista de acolher como também no de ser acolhido. Mesmo sendo nómadas e viajantes, não deixamos de ser seres vinculados a um espaço, falando uma língua, pertencendo a uma cultura¹⁸⁸.

Todos nós precisamos de um espaço de intimidade para viver, e de um “outro lugar” diferente: o espaço dos outros, seja individual ou plural. É evidente que existem barreiras de todo o tipo, e dificuldades para as ultrapassar. É ilusório pensar num mundo sem fronteiras e sem pluralidade de línguas e culturas, sem distinção entre um “lugar” e um “outro lugar”. Mas também seria estéril crer que é possível ficar encerrados no nosso próprio espaço, na nossa própria língua e cultura, sobretudo no mundo atual totalmente desequilibrado do ponto de vista económico, social, político e cultural que traz as misérias e o medo do “outro” até à nossa porta. Neste contexto, a hospitalidade revela-se como um poderoso antídoto contra a inospitalidade, a violência e a guerra¹⁸⁹.

A presença do estrangeiro sempre suscitou duas atitudes opostas: ou é percebido como ameaça a ser expulsa, ou é percebido na sua inviolabilidade e, deste modo, é acolhido e protegido como presença divina, segundo o ditado popular no qual o estrangeiro é sagrado¹⁹⁰.

Atualmente, a consciência da igualdade de todos os seres humanos amadureceu perante Deus e a universalidade dos direitos, mas não pode desencadear de forma automática e acrítica um acolhimento passivo, indiscriminado e ilimitado dos imigrantes. De que adianta acolher sem proporcionar uma dignidade? A consciência dos limites da hospitalidade aumenta: não só limites ditados pelo egoísmo, mas também capacidade de dar espaço ao outro. Porém, a hospitalidade é um valor essencial e o cristão é chamado para defendê-lo, distanciando-se da mentalidade egoísta atual.

Eis algumas características que se consideram importantes no exercício quotidiano da hospitalidade nas nossas comunidades paroquiais:

a) primeiramente, enfrentar e superar o medo do outro: o encontro com o outro, o estrangeiro ou desconhecido pode tornar-se uma oportunidade única para conhecer melhor os

¹⁸⁸ Cf. Theobald, «Hospitalidad y santidad, una pluralidad de estilos: a propósito del giro estético y pneumatológico de la Teología en la postmodernidad», 4.

¹⁸⁹ Cf. Theobald, 4.

¹⁹⁰ Cf. Bolis, «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza», 41.

próprios medos e superá-los. Ao se deparar com o estrangeiro surge a pergunta, quem é o outro? E esta pergunta gera outra pergunta, quem sou eu? E assim apercebe-se que a estranheza está dentro de nós e não fora de nós, está em nós e não no outro¹⁹¹.

b) em segundo lugar, reconhecer e aceitar a diferença do outro: no contacto com um estrangeiro, deve-se compreender e aceitar a sua diferença. Somos todos iguais em dignidade, mas todos diferentes, únicos e irrepetíveis. Pela cor da pele, pelos traços faciais, pela língua e pela cultura, pela ética, pela tradição e pelos costumes, o outro é alguém que devo respeitar na sua diversidade¹⁹².

c) em terceiro lugar, aceitar o convite para ouvir e abrir espaço ao outro: ouvir o outro é dizer sim à sua existência, é permitir que as nossas diferenças se toquem e percamos o seu carácter absoluto. Não se trata de adquirir informações sobre o estrangeiro, mas abrir à história do outro¹⁹³, não se trata de difundir nem dissimular, mas ser espaço um para o outro.

d) por fim, olhar o estrangeiro como irmão: a hospitalidade inclui receber e dar, e tende para a comunhão, é um esforço para abrir o que está fechado, ampliar o que é estreito, restabelecer a comunicação entre pessoas. Esta comunicação envolve caminhos de conversão e mudanças de mentalidade saudáveis¹⁹⁴.

Se a Paróquia pretende ser transparência de Deus no presente histórico da humanidade, ela deve ser um corpo estável, previsível e disponível e a hospitalidade vive-se a partir do encontro deste corpo. Um encontro entre duas pessoas, ou entre uma comunidade e uma pessoa que quer realizar o bem, é uma forma concreta da hospitalidade¹⁹⁵.

Uma Paróquia pode ser um lar ou uma casa. Pode ser uma casa se ela for apenas um edifício, uma *estação de sacramentos*, também pode ser um lar se ela for um espaço antropológico de acolhimento para quem procura, de dedicação uns aos outros, de cuidado com os mais frágeis e de progressivo crescimento espiritual no seio da comunidade onde se consideram irmãos pelo simples facto de partilharem a mesma fé ou o mesmo espaço. Como instituição, a Paróquia pode acompanhar a todos, dos católicos até aos agnósticos, aos ateus ou aqueles que professam outra fé¹⁹⁶.

¹⁹¹ Cf. Bolis, 51.

¹⁹² Cf. Bolis, 52.

¹⁹³ Cf. Bolis, 52.

¹⁹⁴ Cf. Bolis, 53.

¹⁹⁵ Cf. Freitas, *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*, 342–43.

¹⁹⁶ Cf. Freitas, 355.

A hospitalidade ensinada por Jesus converte-se em incondicionalidade, quando se aceita o risco de vulnerabilidade e a possível mutação do amigo em inimigo, como Ele mostra claramente que a sua hospitalidade é santa e que a sua santidade é hospitaleira¹⁹⁷. A experiência desta hospitalidade santa de Jesus se manifesta com tres traços¹⁹⁸:

a) a *concordância* consigo mesmo que se pode traduzir por “ausência de mentiras” (cf. Ap 14, 5), ou unidade de pensamento, palavra e ação com o fundamento da sua autoridade;

b) a *empatia*, ou seja, a simpatia e a compaixão com os outros, seja quem for, podendo definir-se como a capacidade de pôr-se no lugar do outro sem abandonar o próprio;

c) a *fidelidade*, ou seja, manter essas mesmas atitudes mesmo em frente ao inimigo, o que implica uma nova relação com a morte e com a vida, relação essa que está na raiz do vínculo de Jesus com Aquele a quem Ele chama “*Abba - Pai*”;

Atualmente, um outro aspeto importante na hospitalidade prende-se com a problemática dos refugiados no espaço europeu. As comunidades são convidadas a comprometer-se com esta causa, no entanto, encontra-se alguma resistência devido à diversidade religiosa dos refugiados¹⁹⁹. A situação dos emigrantes e dos refugiados são provocações ao acolhimento e hospitalidade para as nossas comunidades paroquiais. A vida quotidiana da Paróquia, a assembleia dominical reunida para a celebração da eucaristia são espaços e tempos de acolhimento decisivos. Com a globalização e a mobilidade atual, é preciso ter uma atenção especial e constante com as pessoas que chegam e com aquelas que estão de passagem²⁰⁰. Na pastoral paroquial, a hospitalidade é uma forma de acolher os fiéis e visitantes, promovendo o sentido de pertença e comunhão. A hospitalidade não se limita apenas ao ato de receber bem as pessoas, mas também envolve a disposição de ouvir, ajudar e servir aos outros, de uma forma especial os mais necessitados.

A hospitalidade é um dos valores mais importantes na pastoral paroquial, ela reflete o amor e o cuidado de Deus para com os seus filhos. Na sagrada escritura, encontramos diversas passagens que exaltam a hospitalidade como um sinal de fidelidade e amor a Deus e aos irmãos, nomeadamente, neste excerto tirado da carta aos Hebreus 13, 2 “Não vos esqueçais da hospitalidade, porque por ela alguns, não o sabendo, hospedaram anjos”.

¹⁹⁷ Cf. Theobald, «Hospitalidad y santidad, una pluralidad de estilos: a propósito del giro estético y pneumatológico de la Teología en la postmodernidad», 21.

¹⁹⁸ Cf. Theobald, 22.

¹⁹⁹ Cf. Christoph Theobald, *Urgences Pastorales. Comprendre, partager, réformer* (Paris: Bayard, 2017), 318–19.

²⁰⁰ Cf. Theobald, 319.

A hospitalidade como reinado de Deus na pastoral paroquial é um convite para que a comunidade eclesial viva a experiência do amor fraterno e da partilha, que são características do Reino de Deus. Essa prática ajuda a construir um ambiente de paz, harmonia e amor, onde cada um é valorizado e respeitado na sua dignidade de filho de Deus.

A hospitalidade na pastoral paroquial pode ser vivida de diversas formas, como por exemplo, por meio do acolhimento na eucaristia, na catequese, nas visitas pastorais, na ajuda aos mais necessitados, entre outras iniciativas. O importante é que todos os membros da comunidade sejam conscientes da importância da hospitalidade como uma forma de expressar o amor de Deus aos irmãos. Por conseguinte, a hospitalidade como reinado de Deus na pastoral paroquial é uma forma de viver o Evangelho na prática, tornando a comunidade eclesial um lugar de acolhimento, amor e fraternidade.

A Paróquia é o lado institucional da Igreja que está próxima das pessoas e da vida concreta delas e por isso desempenha um papel indispensável. Nela a figura do “pastor” é fundamental como aquele homem que faz a ponte, que dinamiza e sensibiliza para o diálogo. Também faz parte da missão da Igreja ajudar cada um a descobrir e a encontrar-se com a pessoa de Jesus Cristo, na sua condição, na sua diversidade de dons, carismas e serviços, dentro da comunidade que tem como objetivo levar todos a comunhão²⁰¹. O papel fundamental de todas as paróquias é serem comunhão.

A identidade cristã vai além daquilo que a doutrina, a dogmática ou a moral estabelece²⁰². E podemos compreendê-lo a partir da hospitalidade, com um especial acento na “entrada”, pois faz parte da essência da hospitalidade dar acesso a alguém e também deixá-lo partir. Todos precisamos de privacidade e vivemos em espaços delimitados, em casas, apartamentos, bairros, aldeias, cidades, escritórios, locais públicos, Igrejas, e movemo-nos dentro desses espaços e entre esses espaços. Não são as limitações desses espaços, nem mesmo a Igreja, que definem o Cristianismo e a sua identidade, mas o que acontece à entrada, dentro e à saída desses espaços. Precisamos de lugares cujo ambiente e a atmosfera sejam habitadas por seres hospitaleiros²⁰³. Um espaço de hospitalidade onde torna possível uma vida baseada nos ensinamentos do Cristianismo, na santidade da pessoa de Jesus Cristo, mas também um espaço comunitário aberto a todos e a cada um, mesmo para os que não são cristãos²⁰⁴.

²⁰¹ Cf. Costa, «O papel das Paróquias», 178.

²⁰² Cf. Theobald, «Le christianisme comme style. Entrer dans une manière d’habiter le monde», 242.

²⁰³ Cf. Theobald, 245.

²⁰⁴ Cf. Theobald, 46.

4. Síntese

A noção de hospitalidade, concretizada como “reinado de Deus”, vista como uma realidade central na pastoral paroquial foi examinada no segundo capítulo, destacando o papel fundamental do acolhimento como uma epifania do reinado de Deus nas mais variadas circunstâncias da vida e na missão da Igreja.

Começou-se por definir a paróquia como lugar de culto público e de reunião de fiéis, salientando o seu papel no exercício dos serviços sacramentais, catequéticos e sociais, e como suporte para o exercício do ministério sacerdotal. Destacaram-se os diferentes tipos de paróquias, em particular as territoriais e as pessoais, as rurais e as urbanas, as pré-conciliares, as conciliares e as pós-conciliares, sublinhando a importância do apoio pastoral adaptado aos vários contextos paroquiais. Realçou-se também a importância do acompanhamento e da dedicação, mostrando que o ato de acolher é uma oportunidade de evangelização e de salvação, inspirada nas raízes bíblicas e teológicas da hospitalidade.

De seguida abordou-se o significado do acolhimento e dedicação à luz dos conceitos bíblicos e teológicos, assim como a sua aplicação prática na pastoral paroquial. Apresentou-se também a importância do acolhimento como sinal de comunhão e testemunho cristão e dos aspetos concretos da prática da hospitalidade na paróquia, destacando os diferentes espaços e situações onde o acolhimento é essencial, sublinhando a necessidade de integrar e institucionalizar a prática da hospitalidade nas comunidades paroquiais. Destacou-se a relação entre a hospitalidade e a missão evangélica, salientando o papel central do acolhimento na realização do “reinado de Deus” na paróquia, sendo o ato de acolher um testemunho de amor, respeito e cuidado dos discípulos de Jesus Cristo para com os outros, sobretudo os mais necessitados.

Em suma, o segundo capítulo debruçou-se sobre o conceito da hospitalidade, mostrando a sua raiz, o seu significado e o paralelismo com a hostilidade nas diversas línguas como o latim, o grego, o inglês e o francês. De seguida enfatizou-se que a hospitalidade é um desafio que a Igreja enfrenta na era da “nova evangelização”, realçando que a paróquia deve ser um lugar onde Jesus Cristo possa ser encontrado e onde todos aqueles que o procuram possam encontrá-lo. Mencionou-se também algumas características da hospitalidade na pastoral paroquial como: enfrentar e superar o medo do outro, reconhecer e aceitar a diferença do outro, abrir o espaço ao outro e olhar para o outro, para o estrangeiro, como irmão. E a paróquia só consegue concretizar a hospitalidade como “reinado de Deus” a partir do encontro enquanto

corpo, vivendo-a como um corpo estável, previsível e disponível e a hospitalidade vive-se a partir do encontro deste corpo.

No próximo ponto, a conclusão deste trabalho, inspirado na passagem de Lc 4, 18 «Me ungiu para evangelizar os pobres», concretizar-se-á uma reflexão no âmbito específico da pastoral caritativa paroquial e alguns desafios que a vivência da hospitalidade como epifania do reinado de Deus traz para a mesma pastoral.

Depois de termos refletidos sobre o reinado de Deus na Sagrada Escritura e na Teologia no primeiro capítulo, sobre o acolhimento e dedicação no segundo capítulo, vamos agora concretizar essas reflexões nos âmbitos específicos da pastoral caritativa paroquial, deduzindo algumas considerações práticas.

Um dos cumes da revelação é que Deus é amor e que a vida dos homens entre si e com Deus deve ser comunhão à semelhança da Trindade santa e ser guiada pela caridade. O Cristianismo torna-se cada vez mais genuíno quando se sustenta na caridade entre os membros²⁰⁵.

Na Igreja Primitiva, a “fração do pão” nas casas e o auxílio para com os mais pobres exigiram um serviço especial de solidariedade, que é a raiz e o fundamento da diaconia cristã²⁰⁶.

Com a mobilidade e a globalização, a migração acaba por ser já um fenómeno normal e presente no nosso dia-a-dia. No entanto, a migração e os migrantes trazem com eles sempre um desafio para a Igreja local e ao mesmo tempo a ajudam a realizar a sua missão.

A solidariedade e a migração, constituem duas realidades e olhando para as pastorais sócio-caritativa e migração, pretende-se concluir neste ponto, este trabalho, uma reflexão em diálogo com os capítulos um e dois, apresentando algumas considerações práticas na dimensão caritativa paroquial. Num primeiro momento, apresentar-se-á a pastoral sócio caritativa, o sentido comunitário da caridade, mostrando o grande trabalho feito pela *Cáritas* como serviço caritativo paroquial. Num segundo momento, abordar-se-á a questão dos migrantes frisando sobretudo a função das paróquias diante do fenómeno da migração.

1 - A pastoral sócio caritativa

A pastoral sócio caritativa é uma vertente da pastoral que se dedica a ações de assistência social e de caridade na sociedade. Tem como objetivo promover a solidariedade, a justiça e a inclusão social, com o intuito de atender às necessidades dos mais vulneráveis. Ela tem um papel fundamental na busca de um mundo mais justo e equitativo. É fundamental compreender

²⁰⁵ Cf. Floristán, *Teologia Practica*, 654.

²⁰⁶ Cf. Floristán, 654.

a sua definição e importância para a sociedade. Neste ponto, refletir-se-á o objetivo principal desta pastoral que visa promover a solidariedade, a justiça social e a inclusão dos mais frágeis, indo ao encontro dos pobres, dos excluídos, dos marginalizados, dos últimos, dos que não tem voz nem vezes na sociedade oferecendo um apoio tanto material como espiritual para restabelecer a dignidade e a esperança.

A pastoral sócio-caritativa também está enraizada na teologia da caridade e da justiça social da Igreja, vendo em cada ato de caridade uma manifestação do amor de Deus pela humanidade. Ela não é apenas uma resposta às necessidades materiais, mas é também uma expressão viva da fé cristã. É um compromisso concreto da Igreja viver o Evangelho de maneira tangível e transformadora, respondendo às necessidades dos mais vulneráveis, a Igreja encarna o amor de Cristo e trabalha por um mundo mais justo e fraterno.

1.1 - Caridade comunitária

Geralmente se entende pela caridade a ajuda eclesial organizada²⁰⁷. Ao longo do tempo a Igreja exerceu a sua função pastoral caritativa no seio das suas comunidades de maneiras diferentes. A primeira ajuda fraterna cristã nasceu na celebração da eucaristia (AA 8) e na instituição pelos apóstolos dos sete diáconos ao serviço do altar e dos pobres. Ela não se circunscreveu a caridade na própria comunidade, mas alargou-se por meio de coletas a outras Igrejas ou comunidades mais pobres (cf. Rom 15, 25ss; 2 Cor 8, 2ss; 9, 1ss).

A caridade tem três significados diferentes. O primeiro expressa o amor de Deus (1 Jo 4, 7), doado ao mundo através de Cristo (1 Jo 1, 9) e do Espírito para que os homens amem a Deus e se amem entre si (1 Jo 4, 11.19). É o “ágape” bíblico, amor puro ou amor pessoal em sentido próprio, dirigido diretamente ao “tu” do amado, diferente do amor sexual, suportado pelo instinto do sexo, diferente também do amor anímico ou psíquico, chamado “eros”, que consiste no desejo, assente no sentimento de um bem concreto. O segundo refere-se ao amor fraterno, consequência do amor de Deus. E o terceiro remete, sob o nome de *Cáritas*, a organização pastoral católica destinada a fomentar o amor de Deus através do amor fraternal²⁰⁸.

O ágape-caridade é, portanto, uma manifestação da natureza de Deus na sua doação ao mundo, ao longo da história da salvação. Todo o amor, incluindo a ajuda a cada um e a

²⁰⁷ Cf. Mihály Szentmártoni, *Introducción a la Teología Pastoral* (Estella: Verbo Divino, 1994), 60.

²⁰⁸ Cf. Floristán, 660–61; Szentmártoni, 60–61.

comunidade, é participação e consequência de Seu amor. A caridade é função fundamental e essencial da vida e missão da Igreja²⁰⁹.

Todo o cristão, no caminho da verdade em Cristo para a vida do reino de Deus, deve dar testemunho de fé, esperança e caridade. Sem a força da caridade, a fé não é eficaz, nem tem sentido a vida sacramental. É evidente que a raiz de todas as virtudes consiste na caridade e os cristãos devem testemunhar a caridade da Igreja, derivada da caridade de Cristo, como comunidade de amor²¹⁰, como afirma o Vaticano II “todo o apostolado tem a sua origem e força na caridade” (AA 8).

Esta caridade entendida como um serviço social, fundada na diaconia do Senhor e do seu reino integrados na liturgia dominical, é um testemunho da Igreja primitiva, incluindo os pagãos. O título de *procurator et dispensator pauperum* que, por muito tempo, foi atribuído tradicionalmente ao Bispo determina a sua obrigação de socorrer os pobres, os estrangeiros ou necessitados²¹¹. De forma semelhante, ao pároco foi incumbido desta função consoante o CIC 529 “deve dedicar-se com particular diligência aos pobres, aos aflitos, aos que se encontram sós, aos emigrantes ou aos que sofrem especiais dificuldades”. Todas estas obrigações originaram na Igreja a criação de muitas associações para o exercício da caridade.

É próprio da comunidade cristã pôr em interação as diferenças assim como praticar naturalmente a catolicidade e não deixar apagar em si a dignidade humana através da prática da caridade para dar esperança, resistir ao sofrimento, fazer uma leitura da vida com os olhos de Deus, devolvendo ou reconstruindo a autoestima²¹². Essa caridade marcada pelo conjunto do serviço cristão e da solicitude pastoral da Igreja é essencial para a edificação do reino de Deus²¹³.

Desde a antiguidade, a Igreja sempre se preocupou com os pobres. Na época patrística, nasceram as primeiras casas cristãs destinadas à caridade com os enfermos ou peregrinos. No século V, apareceu a primeira organização caritativa paroquial, que esvaneceu no século VIII. Os senhores feudais e as irmandades ocuparam-se então do serviço caritativo, mas a partir do século XII, os organismos civis aceitaram esta tarefa, ajudados pelas ordens religiosas e comunidades cristãs. No século XIII, produz-se uma revolução na caridade da Igreja e multiplicam as instituições assistenciais: coletas paroquiais ou mesa dos pobres, confrarias,

²⁰⁹ Cf. Szentmártoni, 60–61.

²¹⁰ Cf. Floristán, 661.

²¹¹ Cf. Floristán, 661.

²¹² Costa, «O papel das Paróquias», 178.

²¹³ Cf. Szentmártoni, 62.

hospitais e defesa dos direitos dos pobres. Nos finais da Idade Média, sublima-se os sofrimentos dos pobres, tornando as instituições de caridade inadequadas. Nos finais do século XV, constata-se um progresso claro da laicização da caridade²¹⁴.

No século XVIII, destaca-se a fundação das irmãs da caridade por São Vicente de Paulo. Mas a revolução francesa e a secularização dificultaram bastante o bom funcionamento das organizações caritativas cristãs e afirmaram o papel da sociedade civil na responsabilização dos serviços sociais sob a pressão da era industrial, das imigrações e do crescimento das grandes cidades. A caridade isolada e paternalista decaiu no nosso século, confirmando a necessidade de dar um sentido social à caridade²¹⁵.

No mundo atual, a caridade foi socializada face à insuficiência dos esforços individuais. As ajudas são realizadas por instituições permanentes, organizadas e gerindo diversos subsídios. O serviço social converteu-se numa profissão que pretende promover o bem-estar do próximo com amor. No caso dos cristãos, com amor de Deus e do próximo. A nível estrutural e organizativo, é imperativo que se restabeleça um sistema de previsão social para todos, articulando a missão da autoridade pública e o serviço social. A necessidade afeta a pessoa por inteiro e este serviço depende da imagem do homem que se tem²¹⁶.

1.2 - A Caritas, serviço caritativo paroquial

Dado que a Igreja é a encarnação histórica da verdade e do amor de Deus em Cristo através da comunidade cristã, a ação caritativa é essencial na edificação do Corpo de Cristo.²¹⁷

Como organização católica, a *Caritas* propõe-se desenvolver o amor de Deus através do amor fraterno. Nas suas primeiras etapas, o objetivo de *Caritas* baseou-se na caridade e assistência. Atualmente, é considerada como instituição que tenta levar a cabo a tarefa de partilhar o que possui a comunidade cristã, como resposta à pobreza e à marginalização. A *Caritas* é uma instituição de serviço relacionada com a política do bem-estar. Mas a partilha de bens não é uma tarefa exclusivamente da *Caritas*, ela pertence a todos os cristãos, pode e deve implicar um grupo organizado, seja confessional ou não e é também uma tarefa do estado. O estado deve promover a partilha de bens tendo em conta o respeito pela liberdade das iniciativas particulares e o princípio de subsidiariedade (CEC 1883)²¹⁸.

²¹⁴ Cf. Floristán, *Teologia Practica*, 661–62.

²¹⁵ Cf. Floristán, 662.

²¹⁶ Cf. Floristán, 662; Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 118.

²¹⁷ Cf. Szentmártoni, 61.

²¹⁸ Cf. Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 118.

É de frisar que existiram muitas formas de caridade antes da instituição da Cáritas, nomeadamente aquela que S. Tomás de Aquino designa como “*perfectissima caritas*”²¹⁹ e aquela expressa por Paulo VII na encíclica *Populorum Progressio*: “numerosos católicos, sob o impulso de nossos irmãos no episcopado, dão e entregam sem reserva a fim de ajudar os necessitados” (PP 46).

A Caritas é a organização católica destinada a fomentar o amor de Deus através do amor fraterno. Segundo Paulo VI, é “o instrumento privilegiado da caridade da Igreja” (cf. PP 35). Ela é, por conseguinte, uma instituição indispensável que tenta levar a cabo a tarefa de partilhar o que recebe por parte da comunidade cristã como resposta às necessidades dos mais frágeis, e de responder aos pedidos de ajudas imediatas e urgentes, garantindo a necessária assistência. A caridade expressa-se, deste modo, em ações assistenciais e tarefas de promoção e de libertação integral do homem, implicando a transformação das estruturas socioeconómicas injustas²²⁰

A Paróquia, em comunhão com as organizações da sociedade civil deve defender uma vida com qualidade, ela deve ser apóstola de uma visão integral do homem e assumir o papel de parceira na defesa da dignidade infinita humana (cf. DI 5, 35) e na denúncia de todo o tipo de violação que fere os direitos humanos²²¹.

A paróquia deve educar a consciência dos paroquianos a partir das exigências sociais do Evangelho, tanto na pregação como na catequese. A opção pelos pobres deverá ser na paróquia um critério fundamental. A educação cristã deve ser indutiva, a partir da vida, para descobrir a ação de Deus. Na programação pastoral da Diocese e da paróquia, é imprescindível incluir uma formação para a caridade e justiça e a promoção das mesmas²²².

A paróquia enquanto comunidade cristã deve assumir um compromisso ativo na denúncia e luta contra as diversas situações de pobreza e marginalização, contra a fraude e a corrupção como comportamentos antievangélico individualista e coletivo. Deve impulsionar a participação das estruturas da vida pública, estimulando a presença ativa dos cristãos nas associações que trabalham para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. A Paróquia deve defender concretamente o compromisso social dos cristãos na vida pública, mantendo contacto com os movimentos apostólicos evangelizadores que trabalham nos

²¹⁹ Cf. Thomae Aquinatis, *Summa Theologica*, vol. III (Madrid: BAC, 1963), pt. IIb, q. 184, a.1.

²²⁰ Cf. Floristán, *Teologia Practica*, 662-63.

²²¹ Costa, «O papel das Paróquias», 178.

²²² Cf. Floristán, *Para comprender la Paroquia*, 119.

diversos ambientes e com os movimentos e as atividades realizadas pelas associações dos diversos setores no território da paróquia²²³.

É uma obrigação da paróquia desenvolver as suas atividades caritativas não só de *Caritas*, mas também outros tipos de trabalhos ao serviço da promoção social junto dos presos, dos idosos, dos desempregados, dos drogados e dos doentes, que atualmente são as periferias que precisam da luz do evangelho (EG 20). Acolher com particular atenção os mais pobres e necessitados constituem sinais de boa-nova de Deus aos pobres²²⁴.

Quando a comunidade paroquial exerce o serviço da caridade, ela revela um fruto da comunhão entre o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial e representa um testemunho perante a sociedade civil e sinal evangélico²²⁵.

Por fim, a pastoral sócio caritativa enfrenta alguns desafios na eficácia do seu desenrolar, pondo à prova a capacidade da pastoral em atender às necessidades sociais e caritativas da comunidade. Os desafios abrangem a falta de recursos e limitações financeiras assim como a dificuldade em estabelecer parcerias e obter apoio governamental para as ações realizadas.

Um dos desafios da pastoral sócio caritativa reside no aumento constante de pedido de assistência social num quadro de fracos recursos que dificulta o alargamento das ações, dos projetos sociais, e a prestação de serviços de qualidade. A pastoral precisa encontrar formas de superar esse desafio, buscando alternativas de financiamento, parcerias estratégicas com empresas e organizações, e potencializar o máximo o uso dos recursos disponíveis para elevar a sua capacidade de atendimento.

Um outro desafio da pastoral sócio caritativa relaciona-se com a promoção da participação ativa da comunidade no processo de transformação social. É essencial fomentar o envolvimento das pessoas individuais e das famílias favorecidas nas ações da pastoral, para que elas se tornem protagonistas da sua própria história e agentes da mudança nas suas comunidades. Isso exige criar espaços para o diálogo, a formação dessas mesmas pessoas, a consolidação da consciência crítica e a promoção das iniciativas que estimulem a participação e o exercício da cidadania, sendo possível enfrentar os desafios sociais e construir uma sociedade mais justa e solidária graças ao comprometimento da comunidade.

²²³ Cf. Floristán, 119.

²²⁴ Cf. Floristán, 119.

²²⁵ Cf. Orlando Mota e Costa, «Centros sociais paroquiais», em *A Paróquia, Comunidade de fiéis*, ed. Manuel Gomes (Fátima: UCP, 2003), 138.

2 - A pastoral da migração

A pastoral da migração procura acompanhar, apoiar os emigrantes e imigrantes, promovendo a sua integração. Esta pastoral surge como resposta às necessidades das comunidades dos migrantes, oferecendo acolhimento, orientação jurídica e social, e organização de encontros e atividades para fortalecer os laços entre os migrantes.

O fenómeno da migração abarca a deslocação de indivíduos ou grupos de um lado a outro (emigração ou imigração), com assentamento relativamente duradouro e com mudança de vida, no ambiente social, familiar e laboral²²⁶.

Um problema central da migração reside na integração dos migrados na nova realidade cultural, linguística e religiosa, com a consequente desintegração dos valores próprios do migrante. Por vezes, surgem ainda outros problemas como a segregação²²⁷ e tornam o acolhimento e a integração dos migrantes como os pilares fundamentais da pastoral da migração. Esta pastoral procura criar espaços de acolhimento onde os migrantes possam encontrar suporte emocional, social e prático para enfrentar os desafios da adaptação a nova cultura e sociedade (cf. EMCC 41). O apoio espiritual aos migrantes é uma das principais vertentes da pastoral da migração, e um auxílio no combate à marginalização. Este tipo de assistência dá um suporte emocional e religioso aos migrantes, possibilitando-lhes encontrar conforto e orientação espiritual num ambiente muitas vezes desconhecido. Através das celebrações religiosas, orientação pastoral, visitas a hospitais e prisões, entre outras atividades, os migrantes têm a oportunidade de preservarem a sua fé e religiosidade, recuperando suas raízes e fortalecendo a sua identidade cultural (cf. EMCC 39).

Desde há muito tempo, a Igreja procurou tratar q questão dos migrantes na sua pastoral através do serviço de acompanhamento espiritual, de entreajuda e de suporte humanitário, em consonância e fidelidade com a tradição bíblica da hospitalidade, dando sobretudo um testemunho apostólico da pessoa de Jesus Cristo. Qualquer Igreja local quando se encontra desafiada pela situação de acolher os migrantes, ela é chamada a inscrever-se nesta tradição da Igreja que foi enriquecida pela experiência da hospitalidade ao longo dos séculos²²⁸.

²²⁶ Cf. Floristán, *Teologia Practica*, 678.

²²⁷ Cf. Floristán, 679.

²²⁸ Cf. Jean-Luc Brunin, «L'accueil dans la pastorale des migrants», em *Migranti e Pastorale D'accoglienza*, ed. Pontificio Consiglio Della Pastorale Per i Migrante e gli Itineranti (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006), 25.

2.1 - Um olhar sobre as migrações

Mesmo se a Igreja tem em conta as análises do fenómeno das migrações e respeita o direito dos estados de controlar condições de entrada dos estrangeiros no território nacional, ela é convidada a esclarecer a sua visão sobre a migração fundamentada na tradição bíblica e de forma singular, no evangelho de Cristo. São estas fontes que a ajudam a produzir os discursos e práticas sobre a questão do acolhimento dos migrantes²²⁹.

O compromisso profético da Igreja junto dos migrantes deve-se viver na justiça. A Igreja não pode e não deve liderar a batalha política para edificar uma sociedade a mais justa possível, não podendo colocar-se no lugar do Estado, nem ficar à margem da luta pela justiça. Ela deve desempenhar o seu papel pela via da argumentação racional e pela força espiritual sem a qual a justiça não pode afirmar nem desenvolver²³⁰.

O direito de emigrar faz parte dos direitos fundamentais da pessoa humana, ligado ao direito de usar os bens materiais com vista à realização da sua nobre vocação. A Igreja reconhece esse direito de emigrar, de escolher ir para o estrangeiro à procura de uma nova residência e de condições de vida mais dignas. Este direito não pertence somente aos indivíduos como também às famílias. O papel da Igreja é de levar a sociedade a reconhecer esse direito, a afirmá-lo com força sobretudo quando é marginalizada na gestão legislativa e administrativa²³¹.

A mobilidade humana é um dado da mundialização que exige para ser gerido de forma generosa, transformando-a em oportunidade. Os movimentos migratórios não podem transformar-se em tragédias humanas geradas pelas injustiças e pelo pecado. Por este motivo, a Igreja assume a responsabilidade através do anúncio do Evangelho da salvação e do convite à conversão do coração. Ela também age colocando uma *práxis* na pastoral da migração animada por uma caridade de Cristo que seja verdadeiramente profética²³².

Os cristãos, pela forma de acolher os migrantes, de cooperar na sua inserção social, participam na visibilidade sacramental da obra de Deus. Os cristãos devem ousar dizer, mesmo que os seus discursos se arriscam a não ser entendidos e assumir a responsabilidade, em nome da fé em Cristo, de transformar a migração numa oportunidade, garantindo uma harmonia na comunidade internacional. É uma forma da Igreja colaborar ativamente nos desígnios de Deus (cf. EMCC 41).

²²⁹ Cf. Brunin, 26.

²³⁰ Cf. Brunin, 26.

²³¹ Cf. Brunin, 26–27.

²³² Cf. Brunin, 28.

2.2 - A pastoral dos migrantes

A pastoral dos migrantes é levada a cabo pelos próprios agentes de pastoral que emigram, já que se faz na sua língua materna. As Igrejas do país onde se encontram os migrantes colaboram na criação de missões católicas ou estruturas pastorais para migrantes. Num primeiro momento, esta pastoral é dirigida aos adultos que acabam de se estabelecer, favorecendo a sua cultura religiosa própria e facilitando o contacto com a Igreja local. Por esta razão é fundamental a renovação da liturgia e da catequese, adaptando-as à nova situação. Num segundo momento, surge a rutura cultural entre a primeira e a segunda geração, sendo a evangelização dirigida aos filhos nascidos no novo país exige uma pastoral diferente da dos pais. Finalmente a segunda e a terceira gerações necessitam de uma ação pastoral de acordo com a cultura desenvolvida e aceite²³³.

Juntamente com o trabalho imprescindível dos capelães, a pastoral da migração precisa do trabalho de assistentes sociais, ad ajuda de associações de pais de família, e de diferentes grupos juvenis para criar comunidades cristãs vivas. Infelizmente, acontece que com a imigração surja uma espécie de Igreja paralela, causada pela tensão ou separação das duas culturas, uma das quais é a oficial ou dominante. Para que a Igreja dos imigrantes seja uma Igreja particular e não paralela, deve-se prevenir o isolamento para o grupo não ficar à margem da cultura principal nem a assimilação. O grupo não deve renunciar totalmente à sua própria cultura para a integração. É essencial manter o equilíbrio entre a própria identidade e a participação na vida da Igreja onde se vive²³⁴.

A pastoral das migrações deve participar na missão da Igreja como serviço de unidade da família humana, facilitando a passagem de uma sociedade monocultural para uma sociedade multicultural. Isto pode transformar-se num sinal da presença de Deus na história e na comunidade dos homens, desencadeando uma providência para a realização do plano divino de uma comunhão universal. A Igreja define a pastoral com os migrantes como uma pastoral da comunhão, tendo em vista a sua vocação de catolicidade, considerando os migrantes como uma recordação e um sinal visível da universalidade constitutivo da Igreja Católica (cf. CEC 750).

A pastoral da migração faz parte do desígnio de Deus que quer uma abertura à uma fraternidade universal entre os homens e mulheres. Comprometendo-se com a pastoral da migração, a Igreja desenvolve a solidariedade no seio da sociedade, entre os grupos humanos²³⁵.

²³³ Cf. Floristán, *Teologia Practica*, 679.

²³⁴ Cf. Floristán, 679.

²³⁵ Cf. Brunin, 29–30.

O acolhimento dos migrantes pode fazer tomar consciência a todos que a solidariedade tem como horizonte o bem comum que convida à solidariedade é evangélico.

Para compreender a vocação da Igreja à catolicidade, é essencial lembrar a promessa de Deus. A atitude de abertura e do acolhimento que a Igreja deve mostrar para com todos os homens não é um simples sentimento humanitário. A fidelidade assim como promessa de amor e de vida que Deus realizou plenamente em Cristo devem ser concretizadas pelas comunidades eclesiais através de uma proximidade e de uma cultura de acolhimento.

No serviço prestado pela Igreja na inserção das comunidades cristãs estrangeiras, a dimensão da catolicidade da Igreja está também presente no acolhimento que as comunidades reservam aos irmãos cristãos de outros horizontes geográficos e culturais, bem como na comunhão que se estabelece para formar a única Igreja de Cristo num determinado lugar. Neste sentido, a comunidade cristã pode tornar-se um sinal para a sociedade que também por sua vez é chamada a acolher pessoas de outros horizontes. Somos todos desafiados nesse sentido a assumir o compromisso de integração eclesial dos nossos irmãos migrantes. As diferenças étnicas e culturais que existem dentro da Igreja poderiam constituir uma fonte de divisão ou dispersão se não existisse a força coesa da caridade. A paróquia que etimologicamente designa uma habitação onde o hóspede sente a vontade, acolhe a todos e não discrimina ninguém porque ninguém é estranho. Quando a paróquia é viva, as diferenças entre os nativos e os estrangeiros diminuem ou desaparecem porque prevalece a consciência da pertença comum a Deus, único Pai²³⁶.

Uma pastoral de acolhimento e de comunhão deve permitir que os migrantes ocupem o seu lugar nas comunidades. É essencial ter consciência de que não existe uma Igreja nacional que alberga os fiéis de Cristo que são estrangeiros. Por este motivo, os cristãos não podem somente considerar que o seu dever para com os migrantes é apenas uma ajuda fraterna, eles devem ser promotores da cultura do acolhimento²³⁷.

Um serviço pastoral para os migrantes deve suscitar e manter a preocupação pela responsabilidade dos migrantes nos movimentos e nos serviços como a catequese, o catecumenado e mesmo a liturgia. Nas comunidades marcadas pela pluralidade cultural, os líderes pastorais devem ser capazes de envolver cristãos de diferentes origens nas equipas do serviço litúrgico que preparam a eucaristia dominical, nas equipas que preparam os batismos, o matrimónio, ou atuam no apoio às famílias enlutadas. É óbvio que a relação com a vida, o

²³⁶ Cf. Brunin, 31.

²³⁷ Cf. Brunin, 32.

amor e a morte não é vivida da mesma forma nas populações portuguesas, italianas, africanas, asiáticas, romenas, que partilham o território da mesma paróquia.

A pastoral dos migrantes deve garantir também um espaço comunitário específico no qual a experiência da migração seja considerada e expressa como lugar de experiência de fé. A vida comunitária quer assuma a forma de *missio cum cura animarum*, de paróquia pessoal ética, linguística ou ritual, quer faz parte de uma paróquia intercultural ou interritual, é essencial para garantir a contribuição positiva dos migrantes para a vida da Igreja local. Manter a alegria de se encontrar e de viver as próprias tradições culturais é essencial para manter o equilíbrio na vida cristã. Valorizar as próprias raízes e especificidades culturais significa garantir um caminho de humanização em que o Espírito de Cristo conduz a um devir singular de crente. Se a cultura é o lugar do homem, a proposta de fé entre as gerações mais novas só pode fazer parte de uma pertença comunitária que assegure a reapropriação de uma cultura familiar trabalhada pelo Evangelho²³⁸.

A realidade da migração não está só ligada à globalização do mundo, mas também e sobretudo às disfunções de um mundo dilacerado pela injustiça e pelas desigualdades em termos de desenvolvimento.

A pluralidade cultural encoraja o homem contemporâneo ao diálogo e ao confronto, particularmente sobre as grandes questões essenciais como o sentido da vida e da história, o sofrimento, a pobreza, a fome, a doença, e a morte. A pluralidade é riqueza e o diálogo, mesmo imperfeito e em constante evolução, constitui um passo em direção à unidade definitiva a que a humanidade aspira e é chamada²³⁹.

A comunhão dos cristãos com os migrantes de todas as origens culturais representa também uma riqueza para a fé da Igreja. E, por esta razão, é fundamental que o serviço pastoral dos migrantes possa alcançar e acompanhar os cristãos que vivem esta experiência de encontro muitas vezes na via fraturante da nossa sociedade²⁴⁰.

A Pastoral da migração enfrenta alguns desafios ao promover a hospitalidade para com os migrantes. Primeiramente, em muitos países as leis e as políticas relacionadas as migrações são restritas ou discriminatórias, e dificulta a integração e a proteção dos migrantes. A pastoral precisa solicitar políticas mais inclusivas. Também enfrenta a xenofobia e a discriminação, onde muitas vezes, os migrantes sofrem preconceito por parte da sociedade hospitaleira. Essa

²³⁸ Cf. Brunin, 32–33.

²³⁹ Cf. Brunin, 36.

²⁴⁰ Cf. João Martins Marques, «Associações e movimentos na paróquia», em *A Paróquia, Comunidade de fiéis* (Lisboa: UCP, 2003), 207.

pastoral enfrenta o desafio de combater essas atitudes, fomentando uma cultura de acolhimento e solidariedade.

Outros desafios como o acesso a serviços básicos, muitos tem dificuldades a serviços básicos como a saúde, a educação e o trabalho, devido a barreiras linguísticas e a falta de documentação. Os migrantes, especialmente os mais vulneráveis, como as mulheres, as crianças e os refugiados, correm o risco de se tornarem vítimas de tráfico humano, exploração laboral e sexual (cf. DI 40-43).

2.3 - O papel das paróquias perante a migração

Qual é a função das paróquias²⁴¹ face ao fenómeno da migração? Neste ponto, procurar-se-á responder a esta pergunta, mostrando o papel fundamental das paróquias para com os migrantes, a partir da realidade eclesial portuguesa.

Perante o fenómeno da migração, a paróquia deve, em primeiro lugar, conhecer a realidade e a situação social e humana dos migrantes que habitam no território da paróquia. O estrangeiro, o imigrante batizado é um irmão na fé, mas se não for batizado na fé católica ou se não tem fé, é um irmão com quem precisamos dialogar e estabelecer relações.

Em segundo lugar, a paróquia deve valorizar a identidade cultural e o património religioso que os migrantes trazem consigo, desde a forma como vivem a fé, até as piedades a que estão habituados, e assim discernir a forma de os integrar. Não há fé sem cultura, e o ato de acreditar é cultural. É crucial que a paróquia saiba apreciar a diversidade na vida paroquial que se enriquece com a presença dos migrantes. Ela deve favorecer o diálogo e a comunicação entre os diversos grupos que fazem parte da realidade paroquial através de momentos de diálogo ecuménico e inter-religioso para facilitar a compreensão que o “outro” tem de valores fundamentais tais como o trabalho, a família, a solidariedade e a defesa da vida.

Em função da sua capacidade e das condições, a paróquia deve criar redes de apoio humano, espiritual, social e material para acolher quem a procura, realizando um levantamento ao nível paroquial e diocesana com o intuito de conhecer a quantidade assim como os problemas e os anseios destes irmãos vindos de longe e com experiências de outras igrejas irmãs²⁴². A valorização da língua e da religiosidade popular dos migrantes, por exemplo as festas nacionais, tradições, peregrinações e procissões podem ser sustentada pelo envolvimento das associações

²⁴¹ Costa, «O papel das Paróquias», 179.

²⁴² Costa, 179–84.

de imigrantes na manutenção e na transmissão dos valores religiosos intrínsecos à própria vivência cultural.

A língua deve ter o seu espaço nas celebrações litúrgicas, tal como os seus cânticos e símbolos, e o rito próprio caso exista. A participação de sacerdotes diocesanos ou religiosos provenientes de famílias dos imigrantes facilita a vivência dos sacramentos e o convívio nos momentos de diversão dedicados à música e à gastronomia que atualizam o património cultural de um povo.

A pastoral deve também valorizar a pastoral juvenil visto que os jovens chamam outros jovens. As equipas de animadores juvenis da pastoral devem abrir-se à participação de jovens oriundos das minorias étnicas e ter um cuidado especial no acolhimento, valorizando o património cultural e os valores familiares que esses jovens imigrantes trazem consigo, promovendo espaços de escuta e de ajuda que construam condições necessárias para o diálogo sem complexos.

A Pastoral familiar apoia-se em famílias que visitam outras famílias, formando equipas de acolhimento. Esta pastoral também está atenta às famílias dos imigrantes que solicitam auxílio na formação dos filhos, na fidelidade ao sacramento do matrimónio, realidades que a imigração torna mais vulnerável.

No conselho pastoral paroquial, a integração de cristãos de origem estrangeira é essencial, contribuindo no reforço da dimensão e prática da catolicidade da paróquia. Nas celebrações do batismo, casamento e funeral valorizar os símbolos e privilegiar o acolhimento. Na catequese, deve-se promover a formação de catequistas também entre os jovens e adultos imigrantes que conhecem a cultura e o ambiente das crianças que são oriundas de famílias imigradas, como forma eficiente de responder às exigências que se impõe.

Os grupos sócio caritativos devem estar atentos àqueles que se encontram em situação administrativa irregular, apoiando o processo de regularização graças à criação de um centro com pessoas formadas em questões jurídicas.

Nos centros paroquiais onde existam as diferentes valências (creche, A.T.L, refeitório sócio cultural para convívios, aulas de português), é possível a cedência desses espaços e instalações para que os imigrantes se encontrem como grupo particular, para que as associações se possam reunir e os não católicos possam congregarem-se.

Propor aos paroquianos o dia intercultural, o dia das minorias culturais, a festa dos povos, das nações, que constituem momentos únicos de encontro e convívio entre as diferentes

comunidades, dando voz aos seus anseios e linguagens culturais, preparando esse dia com os próprios imigrantes, promovendo a compreensão.

Criar o que for necessário para que a Igreja de Jesus Cristo, seja de facto Católica. Os imigrantes desafiam a Igreja a realizar a sua missão. O envolvimento e empenho de todos é imprescindível para construir um ambiente favorável ao acolhimento.

Resumindo, as pastorais sócio caritativa e migração são essenciais na realização da missão da Igreja, sobretudo num mundo cada vez mais global e plural. Ambas enfrentam desafios consideráveis quando se trata na integração da hospitalidade no contexto da pastoral paroquial. A hospitalidade exige compreensão e respeito pela diversidade cultural e linguística, podendo a língua ser uma barreira para a eficácia da hospitalidade. Essas pastorais enfrentam outros desafios como acolher e integrar essas pluralidades garantindo que todos sintam-se acolhidos e integrados.

Em forma de síntese, podemos dizer que à luz das reflexões produzidas, concluímos que a hospitalidade não é apenas uma prática entre outras na vida paroquial, mas sim uma dimensão essencial da nossa vocação cristã, que nos convida a viver como verdadeiros discípulos de Jesus Cristo. Ela desafia-nos a transcendermos as nossas próprias limitações e preconceitos, convidando-nos a nos abirmos aos outros com generosidade e compaixão, reconhecendo a presença de Cristo em cada rosto que encontramos. Ao nos comprometermos com a prática da hospitalidade, tornamo-nos colaboradores na construção do Reino de Deus, onde todos são acolhidos, valorizados e amados como membros da única família humana.

Por fim resta o anseio que este estudo possa servir como um estímulo e um guia para as comunidades paroquiais que desejam viver de acordo com os valores do Evangelho, testemunhar a presença do reinado de Deus no mundo e promover a hospitalidade como uma marca distintiva da nossa vida eclesial, transformando-nos e transformando o mundo à nossa volta para a glória de Deus e o bem de todos os seus filhos.

BIBLIOGRAFIA

1 - Magistério

Catecismo da Igreja Católica, Gráfica de Coimbra, Palheira, 1997

Codex Iuris Canonici (Código de Direito Canónico), CEP, Lisboa, 1983

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium». *AAS* 57 (1965) 5-67.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et Spes». *AAS* 58 (1966) 1025-1120.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Decretum de activitate missionali ecclesia Ad Gentes». *AAS* 58 (1966) 947-90.

Concilium Oecumenicum Vaticanum II. «Decretum de apostolatu laicorum Apostolicam Actuositatem». *AAS* 58 (1966) 837-64.

Dicastério para a Doutrina da fé. *Dignitas Infinita. Declaração sobre a dignidade humana*. Prior Velho: Paulinas, 2024.

Franciscus. «Adhortatio Apostolica Evangelii Gaudium». *AAS* 105 (2013): 1019-1137.

Franciscus. *JMJ Lisboa 2023: Discursos e homilias*. Prior Velho: Paulus/Paulinas, 2023.

Johannes Paulus II. «Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Christifideles Laici». *AAS* 81 (1981): 393-591.

Johannes Paulus II. «Erga Migrantes Caritas Christi». *AAS* 96 (2004): 762-822.

Paulus VI. «Litterae Encyclicae Populorum Progressio». *AAS* 59 (1967): 257-99.

Pius XII. «Constitutio Apostolica Exul Familia». *AAS* 44 (1952): 649-70.

2 - Fontes

«Carta a Diogneto». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 33Bis. Paris: Cerf, 1965.

«Didaché». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 248. Paris: Cerf, 1978.

Bernabé, Carmen. «Reino de Deus». Em *Dicionário de conceitos fundamentais do Cristianismo*, traduzido por Ivone Barreto e Isabel Ferreira, 647–83. São Paulo: Paulus, 1999.

Bíblia Sagrada, Difusora Bíblica, Fátima, 2014.

Agostinho de Hipona. «A cidade de Deus». Em *Corpus Christianorum*, Vol. XLVIII. Turnhout: Brepols, 1955.

Clemente de Alexandria. «Pedagogo». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 158. Paris: Cerf, 1970.

Duling, Dennis. «Kingdom of God, kingdom of heaven». Em *The Anchor Bible Dictionary*, editado por David Noel Freedman, IV:49–67. New York: Doubleday, 1992.

Eusébio de Cesareia. «História Eclesiástica». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 41.2. Paris: Cerf, 1955.

———. «Sobre os elogios de Constantino». Em *Patristica Grega*, Vol. XX. Paris: Migne, 1659.

Evans, Owen. «Kingdom of God, of Heaven». Em *The interpreter's Dictionary of the Bible*, editado por George Arthur Buttrick, III:17–26. New York: Abingdon Press, 1962.

Fabry, Heinz-Josef, Klaus Seybold, e Helmer Ringgren. «מֶלֶךְ melek; מַלְאָךְ malak; מְלֻכָּה melûkâ; מַלְכוּת malkût; מַמְלָכָה mamlakâ; מַמְלָכֻת mamlakût; king; kingship». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*, traduzido por Douglas. W. Stott, VII:346–75. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

Frey, Jean-Baptiste. «Royaume de Dieu ou Royaume des cieux». Em *Dictionnaire de la Bible*, 5.1:1237–57. Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1922.

Haag, Ernst, e Helmut Merklein. «Reino de Dios». Em *Diccionario enciclopédico de exégesis y teologia bíblica*, editado por Walter Kasper, Konrad Baumgartner, Horst Bürkle, Klaus Ganzer, Karl Kertelge, Wilhelm Korff, e Peter Walter, traduzido por Marciano Salas, II:1354–59. Barcelona: Herder, 2011.

Hünemann, Peter. «Reino de Deus». Em *Dicionário crítico de Teologia*, traduzido por Paulo Meneses, Maria Gonçalves, Marcos Bagno, Nicolás Campanário, e Marcelo Perine, 1500–1507. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2004.

Irineu de Leão. «Contra Heresias». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 153. Paris: Cerf, 1969.

Justino. «Apologia I». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 507. Paris: Cerf, 2006.

Kleinknecht, Hermann, Gerhard von Rad, Karl Georg Kuhn, e Karl Ludwig Schmidt. «Βασιλεύς, βασιλεία, βασίλισσα, βασιλεύω, συμβασιλεύω, βασίλειος, βασιλικός». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, II:133–212. Brescia: Paideia, 1966.

Lampe, Peter, e Ulrich Luz. «Βασιλεία, ας, η, basileia reino, reinado, βασίλειος, basileios, βασιλεύς, εως, ο, basileus soberano, rey». Em *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento (α – χ)*, editado por Horst Balz e Gerhard Schneider, traduzido por Constantino Ruiz-Garrido, 3.^a ed., I:600–622. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

Orígenes. «Contra Celso II». Em *Sources Chrétiennes*, Vol. 136. Paris: Cerf, 1968.

Orósio, Paulo. *História contra os pagãos*. Nederlandia: Lugduni Batavorum, 1783.

Platão. *As Leis*. Editado por Edson Bini. Vol. V. São Paulo: Edipro, 1999.

Schmidt, Karl Ludwig, e Martin Anton Schmidt. «Πάροικος, παροιμία, παροιμέω». Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. IX. Brescia: Paideia, 1974.

Tertuliano. «Sobre Ídolos». Em *Corpus Christianorum*, Vol. II. Turnhout: Brepols, 1954.

Thomae Aquinatis. *Summa Theologica*. Vol. III. Madrid: BAC, 1963.

Wacker, Marie-Thérèse. «Règne/Royaume de Dieu». Em *Dictionnaire de Théologie*, traduzido por J. Hoffman, 629–33. Paris: Cerf, 1988.

3 - Estudos

Bernardo, Fernanda. «A ética da hospitalidade, segundo J. Derrida, ou o porvir do cosmopolitismo por vir a propósito das cidades-refúgio, re-inventar a cidadania(ii)». *Revista filosófica de Coimbra* 22 (2002): 421–46.

Blanchard, Yves-Marie. «El reino de Dios en el evangelio de Juan». Em *Evangelio y reino de Dios*, editado por Michel Quesnel, 84:52–56. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

Bolis, Ezio. «Appunti per una spiritualità dell'accoglienza». Em *Migranti e Pastorale D'accoglienza*, editado por Pontificio Consiglio Della Pastorale Per i Migrante e gli Itineranti, 38–53. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Brunin, Jean-Luc. «L'accueil dans la pastorale des migrants». Em *Migranti e Pastorale D'accoglienza*, editado por Pontificio Consiglio Della Pastorale Per i Migrante e gli Itineranti,

25–37. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Buber, Martin. *Königtum Gottes*. Berlim: Schocken Books, 1932.

Bussmann, Magdalene. «Règne/Royaume de Dieu». Em *Dictionnaire de Théologie*, traduzido por J. Hoffman, 633–40. Paris: Cerf, 1988.

Carmine Di Sante. *Lo straniero nella Bibbia. Saggio sull'ospitalità*. Troina: Città Aperta, 2002.

Correia, João Alberto Sousa. *A hospitalidade na construção da identidade Cristã*. Lisboa: UCP, 2014.

———. «A hospitalidade na construção da identidade cristã: uma leitura de Lc 24, 13–35 em chave narrativa». *Theologica* 49.1 (2014): 105–18.

Costa, Eugénia. «O papel das Paróquias». Em *Todo o Imigrante é Meu Irmão*, editado por Paulo Bernardino, 177–84. Lisboa: AIS, 2003.

Costa, Orlando Mota e. «Centros sociais paroquiais». Em *A Paróquia, Comunidade de fiéis*, editado por Manuel Gomes, 137–44. Fátima: UCP, 2003.

Cothenet, Edouard. «Reino de Dios y reino de Cristo en el Apocalipsis». Em *Evangelio y reino de Dios*, editado por Michel Quesnel, 84:57–60. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

Floristán, Cassiano. *Para comprender la Paroquia*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1994.

———. *Teologia Practica*. Salamanca: Sigueme, 1991.

Freitas, Tiago. *Colégio de Paróquias. A paróquia em tempos de mobilidade*. Prior Velho: Paulinas, 2018.

Gilson, Étienne. *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 2005.

Goens, Van. «La doctrine du royaume de Dieu dans le nouveau testament». *Revue de Théologie et de Philosophie* 25 (1892): 340–59.

Hernegger, Rudolf. *Macht ohne Auftrag: Die Entstehung der Staats- und Volkskirche*. Olten: Walter Verlag, 1963.

Legasse, Simon. «El reino de Dios en las cartas de Pablo». Em *Evangelio y reino de Dios*, editado por Michel Quesnel, 84:17–23. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

Lopes, Otilia. *Acolhimento pastoral na Paróquia*. Lisboa: Paulinas, 1995.

Maggioni, Bruno. «Reino de Deus». Em *Christos. Enciclopédia do Cristianismo*, 762–63. Lisboa: Verbo, 2004.

Marchetto, Agostino. «Chiesa Conciliare e Pastorale di accoglienza». Em *Migranti e Pastorale D'accoglienza*, editado por Pontificio Consiglio Della Pastorale Per i Migrante e gli Itineranti, 11–24. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Marques, João Martins. «Associações e movimentos na paróquia». Em *A Paróquia, Comunidade de fiéis*, 191–209. Lisboa: UCP, 2003.

Meneses, Ramiro Délio Borges. «Hospitalidades incondicional e condicional segundo Jacques Derrida: fundamentos filosóficos e aplicações teológicas». *Intus-legere filosofia* 10.2 (2016): 59–89.

Nunes, José. «O acolhimento Pastoral, perspectivas teológicas e antropológicas». *Didaskalia* 37 (2007): 299–307.

O'Neil, John Cochrane. «The Kingdom of God». *Novum Testamentum* 35, 2 (1993): 130–41.

Quesnel, Michel. «El reino de Dios en la obra de Lucas». Em *Evangelio y reino de Dios*, editado por Michel Quesnel, 84:44–51. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

———. «El reino de Dios en Marcos». Em *Evangelio y reino de Dios*, editado por Michel Quesnel, 84:24–32. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

———. «El reino de los cielos en Mateo». Em *Evangelio y reino de Dios*, editado por Michel Quesnel, 84:33–43. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

Ramos, Julio. *Teología Pastoral*. Madrid: BAC, 2006.

Ruiz de la Peña, Juan. *La pascua de la creación*. Madrid: BAC, 2002.

Rumi, Jalal. *The essential Rumi*. Edison: Castle Books, 1997.

Schelkle, Karl Hermann. *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. IV. Barcelona: Herder, 1978.

Schnackenburg, Rudolf. *Règne et Royaume de Dieu*. Traduzido por René Marlé. Paris: L'orante, 1965.

Shepherd, Andrew. *The Gift of the Other: Levinas, Derrida, and a Theology of Hospitality*. Cambridge: James Clarke & Co, 2014.

Szentmártoni, Mihály. *Introducción a la Teología Pastoral*. Estella: Verbo Divino,

1994.

Theobald, Christoph. «Hospitalidad y santidad, una pluralidad de estilos : a propósito del giro estético y pneumatológico de la Teología en la postmodernidad». Em *Jornadas : Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, “La hospitalidad: encuentro y desafío” , VII, 2019.

———. «Le christianisme comme style. Entrer dans une manière d’habiter le monde». *Revue d’éthique et de théologie morale* 251 (2008): 235–48.

———. *Urgences Pastorales. Comprendre, partager, réformer*. Paris: Bayard, 2017.

Zenos, Andrew. «Jesus’s idea of the kingdom of God». *The biblical World* 3, 1 (1894): 35–44.