

Sempre no pressuposto humanista da aliança da ciência e da fé, aliança iluminada, que, esclarecida na teologia tomista (“educação é a promoção do homem todo até adquirir o estado de virtude”)³² tem eco mesmo no cientismo radical, como o de Einstein, que considerava coxa a Religião sem Ciência, mas considerava cega a Ciência sem Religião.

J. PINHARANDA GOMES

(Da Academia Portuguesa da História)

Ministérios e instituição na ministerialidade da Igreja

Em todas as épocas pessoas houve que tiveram dificuldades com a Igreja. Não existe nenhuma outra realidade no âmbito da fé, como a Igreja, que hoje suscite tantas reacções acesas e contrastantes. Se o agir divino é mediatizado pelo agir livre dos homens, nenhuma admiração caberá no facto que ao lado da grandeza do desígnio divino estejam também a fraqueza, a imperfeição, a falibilidade e a maldade dos homens.

Embora sacramento do amor de Deus, no Seu projecto salvífico universal, a Igreja permanecerá, todavia, uma comunidade de pessoas falíveis, continuará a ter o rosto da sua historicidade, uma instituição humana cuja instrumentalidade nem sempre será perfeita e dócil à acção do Espírito Santo.

Problemas de identidade e de significatividade sempre estiveram, com mais ou menos intensidade, presentes à Igreja, quer tratando-se de problemas relativos à sua fidelidade ao passado, ao património inalienável legado pela Tradição apostólica, quer problemas ligados ao futuro, ao desígnio escatológico do Povo de Deus. Enfrentar tais problemas com seriedade e realismo resultará em novas possibilidades para a Igreja, dado que cada tempo oferece também as suas específicas vias de acesso à Igreja.

O árduo caminho de uma teologia da ministerialidade da Igreja

As dificuldades caminham paralelamente com as possibilidades de uma purificação do rosto da Igreja em ordem à sua missão difusora da soberania de Jesus Cristo. Numa situação que não seja de uma Igreja de

³² *Suma Teológica*, Sup., P.3, q. 41, a 1. É este pensamento, por vezes coincidente com o de Pio XI, o de um filósofo pouco atendido pela autoridade universitária, Álvaro Ribeiro, na sua magistral obra *Liceu Aristotélico*. Lx^a, SEC, 1962. Num excelente artigo acerca de Álvaro, alguém escreveu que o seu pensamento era católico na íntegra, só lhe faltando aderir à Fé. Cf. A. Alberto de Andrade, “Duas Atitudes de Filosofia”, in *Laikós*, Ano III, n^o 4, Lx^a, 1978, pp. 62-65. Segundo fonte digna de todo o crédito, Braga da Cruz mereceu o apreço de Álvaro: “A propósito da falência educativa no anterior regime, Álvaro Ribeiro entende que não estiveram nos lugares certos os homens certos: Leonardo Coimbra, Cabral de Moncada, Braga da Cruz”. (João Bigotte Chorão, *Diário quase Completo*, Lx^a, 2001, p. 355).

Estado nem de uma doutrina ateia do Estado, porque tanto o clericalismo como o laicismo são extremos a condenar, a Igreja na contemporânea sociedade europeia tem-se tornado um fenómeno marginal ao desenvolvimento social e à crescente configuração industrial e urbanizada das nações da Europa.

É notoriamente posta em causa a tradicional pertença eclesial pelo produto estatístico de uma Igreja envelhecida nos seus aderentes e, quantas vezes, nas suas propostas. Será que a sociedade industrial e tecnológica é, de si, arreligiosa e secularizada? O contraste não significará que a Igreja não se adaptou aos tempos actuais e que não tem oferecido alternativas?

A sociedade de hoje, ligada directamente ao consumo, tem as suas leis internas numa direcção bem diversa dos critérios evangélicos. Mas será que possui uma auto-suficiência ideológica capaz de criar um poder que nada terá a ver com os princípios que orientam a Igreja? A moral desta sociedade de consumo, marcada pelo materialismo e pelo vazio interior, entrou no deserto de critérios normativos da verdade objectiva e navega no subjectivismo de consciências sem referência ou é manipulada pela opinião dominante, avessa aos valores do Evangelho.

Certamente que as alternativas não podem ser demasiado simplificadas já que não se deve esquecer que as sociedades pluralísticas da Europa nasceram no Ocidente cristão e, ao menos indirectamente, estão assinaladas em muitos horizontes por esta proveniência, de tal modo que implicitamente e na sua estrutura serão mais cristãs do que o que aparece à superfície. O facto é que a maioria da população europeia pertence, ainda que nominalmente, às grandes confissões cristãs com momentos celebrativos religiosos, desde o nascimento ao matrimónio e à sepultura.

A condição jurídica pública da Igreja dá-lhe um carácter, ainda por muitos aceite, de influência a não desatender junto dos Estados e das instituições internacionais no apelo aos valores da justiça, da paz e da humanização da vida e na sua intervenção social. Mas a mesma intervenção na consciência dos indivíduos, na sua vida privada, em apelos à moral, à dignidade humana e à defesa da vida, encontra eco diverso e antagónico.

O carácter alternativo da Igreja ao individualismo, hedonismo e utilitarismo, vectores implantados na sociedade europeia, deve ser inculcado pelo anúncio e pela vida dos seus membros. Porém, a acção eclesial não pode ficar confinada ao mero testemunho individual dos crentes. É que a Igreja é Povo de Deus e da sua instrumentalidade, assente na actuação institucionalizada dos carismas, depende, prioritariamente, a acção evangelizadora junto dos que não crêem em Cristo.

A ministerialidade da Igreja, como Povo de comunhão na fé, na esperança e na caridade, sublinha, por sua natureza, a necessidade da expressão comunitária como prevalecente, embora não exclusiva, sobre a expressão individual. Há cristãos com consciência apostólica, mas faltam comunidades e grupos com consciência evangelizadora.

Numa sociedade altamente diferenciada relativamente à cultura anterior, o homem europeu, ainda ligado à fé em Cristo, não pode encontrar a Igreja imediatamente (e sempre) como organização e como instituição marcada pelo peso da burocracia distante da ânsia e da experiência religiosa do indivíduo concreto e singular. Perdido no anonimato das massas e na massificação da democracia, o cidadão europeu precisa de humanização e personalização para a sua procura e inquietação espirituais. Irá encontrá-las não apenas na ajuda de um profeta ou testemunha, mas, sobretudo, no grupo que percebe e exerce a sua ministerialidade eclesial.

No contexto eclesial contemporâneo, a aproximação à Igreja e a permanência nela poderá ter uma leitura ambivalente: ou tratar-se de uma experiência profunda e vital do carácter comunitário da fé em Cristo ou um deixar-se guiar pela tradição cultural, pelo medo ou por uma identidade sem convicção e sub-desenvolvida. Que significa esta diversidade de relacionamento com a Igreja? Será que a fé foi reduzida aos seus aspectos institucionais? Será um reflexo inevitável do pluralismo da sociedade contemporânea?

Carisma e instituição

Uma correcta compreensão teológica da Igreja deve abarcar a sua dimensão inseparável de mistério e instituição. Um eclesiocentrismo como sistema interpretativo da realidade que é a Igreja, isolado da articulação entre o plano de Deus e as condições sócio-políticas da sociedade de cada época, o mesmo que é dizer, uma desarticulação entre a fidelidade substancial da Igreja ao seu mistério e a historicidade essencial que lhe é inerente levaria a Igreja a uma errada ideia de si própria e a um distorcido anúncio da sua identidade.

Por outro lado, onde a Igreja perder todo o seu carácter de escândalo pelo mimetismo assumido e adaptado ao conformismo e sincretismo modernos, também aí se esvai a sua identidade e perde verdade e impacto a sua ministerialidade.

Os problemas de identidade tornam-se imperativos para a Igreja. Neste âmbito, sublinhar-se-á o perigo da Igreja sobrevalorizar a instituição com o risco de abuso da autoridade ministerial. Há o perigo que os repre-

sentantes da Igreja, conscientemente ou não, se identifiquem com a verdade ou com a salvação de que eles devem ser apenas mediações humanas. Surge, pois, o risco de monopolizar, sacralizar e jurisdicizar a mediação eclesial de modo a subtraí-la a toda e qualquer crítica.

Assim, como deverá ser uma eclesiologia que esteja em continuidade com a experiência sempre essencial para a tradição católica da instituição e do ministério como obra do Espírito e que, ao mesmo tempo, esteja consciente dos perigos da absolutização do ministério e das formas de organização eclesial?

Perante tais factos e tal situação, por onde se deve começar? Qual o ponto de partida teológico para uma recta compreensão da Igreja? Responder-se-á que não se poderá partir senão de uma experiência de fé, uma experiência histórica da revelação do mistério salvífico de Deus em Jesus Cristo. Na verdade, alguém torna-se crente porque outros já precedentemente viveram, anunciaram, ensinaram e testemunharam essa fé. Noutra perspectiva, dir-se-á que só quem já acredita é que poderá compreender o que é efectivamente a Igreja; e isso ultrapassa o mero estudo académico da realidade "Igreja".

Assim, a eclesiologia deverá apresentar a Igreja como sujeito da fé e como objecto de fé. Ao dizermos que a Igreja é sujeito da fé quer-se afirmar que a fé de cada crente singular é participação na fé da Igreja. Ninguém inventa ou fabrica, por si, a fé. A fé eclesial só é possível como um crer com os outros e um crer depois de outros. Por isso, em linha de princípio, só na comunidade é possível a fé. O dizer de vários baptizados que "têm a sua fé" mais não significará que uma sensibilidade religiosa feita de ignorância ou alimentada de egoísmos.

A Igreja torna-se sujeito da fé não por decisão própria ou por suas forças. Sê-lo-á enquanto se reconhece povo eleito e reunido por Deus pelo mistério pascal do Verbo incarnado, como templo do Espírito Santo. Neste sentido, a Igreja não é só fruto de salvação, mas também sujeito de uma acção que é o chamamento da Humanidade à comunhão com Deus.

Dir-se-á que a eclesiologia deverá entender a Igreja como objecto de fé. Não se encontrando a Igreja no mesmo plano do objecto verdadeiro e próprio da fé nem do fundamento da fé, porque esse é unicamente o Deus Uno-Trino, o cristão afirma, no entanto, "*credo Ecclesiam*", querendo desse modo exprimir que a Igreja que ele proclama una, santa, católica e apostólica, faz parte do desígnio salvífico universal de Deus sobre toda a Humanidade e dela se serve para chamar os homens dispersos à unidade da família dos filhos de Deus. Ter a Igreja como objecto de fé é proclamá-la

como a nova comunhão de vida, povo redimido e sacramento de salvação, que nasce do Espírito de Cristo e que é sinal escatológico da soberania do reino de Deus.

Uma leitura das origens

A comunidade cristã do Novo Testamento não conhece a palavra "ministério" entendida como poder revestido de dignidade ao qual alguém se submete, ao qual alguém se entrega e diante do qual terá de responder. No Novo Testamento, o ministério sacerdotal é reconhecido unicamente a Jesus Cristo, num sentido escatológico que faz manifestar com evidência e plenitude toda a representação ministerial. Segundo o Novo Testamento, é a comunidade inteira que participa do sacerdócio de Cristo, no sentido de ligação radical com Cristo.

A imagem do ministério eclesial que extraímos do Novo Testamento permanece imprecisa e cheia de lacunas. Isto acontece pelo facto das indicações dadas pelos escritos neotestamentários não serem senão fragmentárias e alusivas. Deixam, porém, reconhecer que a compreensão do ministério, porque referido a um espaço e a um tempo bem delimitados, não é a mesma em toda a parte, uma vez que nos diversos espaços esta compreensão acusa diferenças. Mais ainda, os textos do Novo Testamento permitem entender que esta compreensão se desenvolve e se modifica numa estreita conexão com a expansão da própria Igreja. É a historicidade a marcar a incarnação da identidade da Igreja.

No Novo Testamento não há designação correspondente ao conceito actual de ministério, englobando funções oficiais no sentido em que as entendemos, isto é, funções previstas, feitas de direitos e obrigações e vinculando de maneira objectiva. Para designar os serviços particulares na comunidade ou para designar os encargos e o trabalho ao serviço da missão e da comunidade, os autores do Novo Testamento usaram, de uma maneira geral, um termo que é totalmente não bíblico e não religioso (o termo "diaconia") e que, por outro lado, não implica nenhuma associação com uma dignidade ou uma posição particular.

Pode ver-se neste conceito a expressão neo-testamentária para aquilo a que chamamos "ministério eclesial". A diaconia inclui na sua significação a ideia de uma actividade humilde. Ao escolherem esta palavra, as comunidades quiseram com ela significar a "atitude de quem se põe à disposição de Deus e dos homens" e não um posto funcional alicercado sobre competências e prerrogativas (privilégios).

O ministério neotestamentário é serviço, quer seja o serviço do Apóstolo (II Cor. 4,1.18; 6, 3; Rom. 11,13) quer o dos seus colaboradores (Col. 4,17; I Tim. 4,5-11) quer o dos cristãos em geral (I Cor. 12,5; Rom. 12,7; Ef. 4,12).

As instruções dadas à comunidade, citadas nos evangelhos sinópticos, fazem remontar ao próprio Jesus Cristo a estrutura fundamental do ministério neotestamentário, entendido como serviço: “o maior entre vós será vosso servidor” (Mt. 23,11). Não há pois, na comunidade de Jesus a estrutura de poder existente no mundo (“os chefes das nações dominam sobre elas; não será assim entre vós” – Mc. 10,42-44), estrutura que conhece senhores e servos, príncipes e escravos, primeiros e últimos. Na constituição da Igreja inscreve-se como fundamental a diaconia. Porém, de modo algum, se está a falar daquilo a que certos chamam “diáconos”, referindo-se a um determinado serviço. É que o termo “*diakonia*” não é exclusivo desses sete varões.

Na comunidade de Jesus a obediência não é orientada para o senhorio ou o poder mas unicamente para a construção da comunidade que, conforme com a norma dada por Jesus, se realiza no serviço para honra do Pai, no poder do Espírito. A comunidade não regulamenta os seus serviços simplesmente segundo esta ou aquela concepção de formas de ministérios pré-estabelecidos mas, antes, efectua os seus serviços a partir da experiência do dom do Espírito no seio da comunidade (“*sensus fidei*”) e da liberdade reivindicada por Jesus Cristo. Que o Apóstolo exerça um poder sobre as comunidades que ele fundou isso compreende-se. Porém, ele exerce essa autoridade para conduzir as comunidades a uma livre autonomia, não para as ter na sua dependência.

Os principais ministérios na sua forma actual (Papa, Bispo, Presbítero) não se encontram no Novo Testamento. “Papa” e “sacerdote” são termos que nem sequer se encontram nos textos neotestamentários. Aí, o serviço melhor conhecido é o do Apóstolo. Porém, este não durou senão na primeira geração da Igreja.

Com efeito, nem o testemunho “ocular” da Ressurreição nem o encargo pessoal dado da parte de Jesus de proclamar o Evangelho poderiam passar para lá da primeira geração da Igreja. Deste modo, o ministério que sucedeu ao “apostolado” não poderia compreender senão a conservação do testemunho dado pelas testemunhas imediatas da Ressurreição mais a proclamação do Evangelho, baseada no encargo transmitido por algum outro que já não Jesus Cristo.

O surgir de estruturas da ministerialidade da Igreja nas comunidades do Novo Testamento

O Novo Testamento não entende o governo da comunidade como uma forma de “*ministério*”, termo que deriva do latim “*ministerium*” e do grego “*diakonia*”. No mundo em que esta expressão se formou, o “*diakonos*” não governava a casa. No Novo Testamento, a estrutura decisional não é tanto monárquica ou democrática, quanto informal e simples.

A Igreja neo-testamentária não faz derivar as suas estruturas nem de antecedentes judaicos nem de antecedentes pagãos. Na verdade, o termo grego “*iereus*” (sacerdote) não é usado para indicar os “oficiais” da Igreja. Por outro lado, nenhum “oficial” da Igreja corresponde aos escribas do judaísmo. Pelas afirmações de Jesus, os escribas nunca serão modelos da autoridade cristã (Mt. 23,3ss). É que essencial para a influência do escriba era a Torah de cuja autoridade o escriba era intérprete.

Porém, quer os Evangelhos quer os escritos de Paulo não deixam espaço para uma Torah cristã. Não se pode pensar que os “mestres” do Novo Testamento exercessem um poder correspondente ao dos escribas. O desenvolvimento da Lei cristã é, com efeito, muito posterior aos tempos do Novo Testamento.

Igualmente posterior aos tempos bíblicos é a adopção do título religioso romano-pagão, “*Romanus Pontifex*”, para um serviço do qual não se fala no Novo Testamento. Segundo um dos escritos mais antigos de Paulo (I Tes. 5,12ss.), é toda a comunidade que exerce a responsabilidade da vida eclesial e a esta responsabilidade responde a “estrutura” ministerial. Quer-se dizer, é no interior desta estrutura ministerial que a comunidade exerce a sua responsabilidade. Assim, por exemplo, o Apóstolo exorta toda a comunidade a estar atenta aos ministérios de “vigilância” exercidos por certos irmãos. A carta aos Filipenses testemunha que é a própria comunidade que institui os seus ministérios.

Pode-se concluir que as tarefas de direcção e os outros serviços duradouramente necessários foram progressivamente institucionalizados, uma vez desenvolvidos organicamente a partir da vida da comunidade.

Sobre a base diaconal da constituição fundamental da Igreja, todos os serviços necessários, são, posteriormente, institucionalizados (excepção feita ao serviço profético e ao que está ligado à pessoa do Apóstolo, já que este é, historicamente, único).

O facto de Paulo nas suas cartas nomear em primeiro lugar os apóstolos, profetas e doutores (ou diaconia, profecia e ensino) corresponde à

situação de uma comunidade de missão (I Cor. 12,28; Rom. 12,6ss.). Apóstolos, profetas e doutores são como que os homens da primeira hora, os missionários, os líderes cheios do Espírito, os teólogos. Eles estão à frente como detentores de funções de construção da comunidade e estas funções são objectiva e cronologicamente primeiras.

O anúncio do Evangelho é o serviço fundamental. A tarefa dos profetas é desenvolver de maneira prospectiva o Evangelho anunciado pelo Apóstolo à comunidade, interpretando-o para a comunidade. O papel dos doutores é o ensino à comunidade. O Apóstolo exerce o serviço fundamental que engloba todos os serviços da comunidade.

Entre os ritos culturais da comunidade neo-testamentária destacam-se o Baptismo, a Eucaristia, a oração comum pública. Os Doze Apóstolos e os sete homens por eles escolhidos baptizavam. Não sabemos quem é que não baptizava. Se não se pode afirmar que existisse já na Igreja apostólica a "práxis" de hoje (qualquer um poder baptizar), não se pode, todavia, encontrar a menção de restrições neste campo. Na verdade, Paulo repete com insistência que não importa quem seja a baptizar (I Cor. 1,11-16). Onde, não se pode falar de uma classe ministerial dotada do poder de baptizar.

Sobre o ministério da Eucaristia há idêntica ambiguidade. O ápice da Ceia sugerida numa das cartas do Apóstolo (I Cor. 11,17-22) faz pensar em grupos formados ou segundo as famílias ou segundo outra conexão social. Não se sabe se quem tinha o poder ou o encargo de guiar a comunidade na oração o fazia por função de um ministério estabelecido exactamente com esse objectivo. É que, normalmente, quem conduzia a oração na família era o pai, mas não em virtude de um ministério ordenado.

Por outro lado, para a maior parte das assembleias cristãs o modelo do culto estaria na sinagoga e aqui havia pessoas encarregadas de ler, ensinar e conduzir a oração, sem serem sacerdotes nem terem recebido alguma consagração ritual.

Além do mais, se nos reportarmos à comunidade de Corinto, quem conduzia a oração fazia-o por um impulso carismático e não devido a qualquer encargo oficial (I Cor. 14,14-17). Por sua vez, o ministério da pregação e do ensino parece, sem dúvida, uma tarefa genuinamente ministerial. É um poder que não é apenas carismático, avizinha-se do poder sacramental (Rom. 1,16-17) e este encargo é confiado ao Apóstolo.

Paulo insiste que é Apóstolo, com esta missão de pregar e ensinar, não por qualquer encargo humano (Gal. 1,1), mas por Jesus Cristo (Rom. 1,1; I Cor. 1,1; II Cor. 1,1). É um ministério confiado aos Doze (Act.

6,2-4) e, sabendo que algum dos Sete estão empenhados no ministério da Palavra (Act. 6,10; 8,5), conclui-se estar-se perante um ministério oficial e, também, haver distinção de funções na comunidade.

No ministério da Palavra devemos encontrar um lugar para os profetas, os evangelistas e os mestres (doutores) (I Cor. 12,28; Ef. 4,11). Porém, destes termos não se pode certamente deduzir que se trata do ensinamento autoritativo no sentido do magistério como uma das principais funções ministeriais na Igreja católica.

Diversidade na constituição eclesial das comunidades neotestamentárias

É indispensável sublinhar que a universalidade eclesial não é um conceito absoluto e autónomo, mas indissociavelmente ligado à particularidade, num paralelismo de articulação da unidade com a diversidade. Foi assim, no princípio. Não poderá ser doutra maneira.

A direcção da primitiva comunidade de Jerusalém estava na mão dos Apóstolos, sob a presidência de Pedro, com a ajuda dos Anciãos (presbíteros), subordinados aos Apóstolos. Os sete homens escolhidos pelos Apóstolos estavam submetidos à direcção da comunidade. Os anciãos serão, provavelmente, os primeiros convertidos, chamados a este ofício não por uma questão de idade mas, antes, por uma questão de capacidade.

Com a dispersão dos Apóstolos, cerca do ano 44, surge uma nova figura organizativa na comunidade de Jerusalém: o presidente de uma comunidade ligado ao lugar. É Tiago, um dos Apóstolos, quem aparece como o único presidente da comunidade rodeado de um colégio de anciãos (ou presbíteros) que com ele toma parte na direcção da comunidade.

Para se entender a diversificação de ministérios na Igreja de Jerusalém importa sublinhar os seus aspectos teológicos fundamentais. O primeiro aspecto que caracteriza a comunidade de Jerusalém é a fé em Jesus Cristo. É a fé em Cristo que gera a vida comunitária, que determina as relações e as manifestações, que se transforma em anúncio". Este anúncio pode resumir-se em três afirmações: "*Vós matastes Jesus mas Deus O ressuscitou*" (Act. 2,22; 3,13; 4,11; 5,30ss.); "*isto aconteceu segundo as Escrituras*" (Act. 2,25-31; 3,18; 4,11); "*nós somos testemunhas disso*" (Act. 2,32-36; 3,15b-16; 5,32). No centro da fé e do anúncio está a Páscoa.

A pregação dos Apóstolos insiste sobre um contraste: de uma parte, os judeus que rejeitaram Jesus de Nazaré retendo-O fora da lógica de Deus; da outra parte, Deus que aprovou este mesmo Jesus, resgatando-O

da morte. O contraste evidencia a diferença entre o Judaísmo e o Cristianismo e, portanto, a conversão que o fazer-se cristão reclama. Por isso, o anúncio termina sempre com uma proposta de conversão que consiste, em concreto, no arrependimento, no baptismo e no entrar a fazer parte da comunidade.

Um segundo aspecto que marca fundamentalmente a comunidade de Jerusalém é a experiência do Espírito. Sublinhando com tanta insistência a presença do Espírito, Lucas quererá certamente justificar duas suas teses teológicas: a história cristã é fruto do Espírito, não de uma decisão humana – está em continuidade com Cristo; a história cristã é uma história em que o verdadeiro protagonista é o Espírito – e uma história entregue à responsabilidade dos homens mas marcada, porém, pela gratuidade.

É a esta luz que se torna significativo o facto de, para resolverem as tensões entre helenistas e judeo-cristãos (Act. 6,1), os Apóstolos não se voltarem para uma pura reestruturação organizativa mas optarem por se dedicar à Palavra e à oração, isto é, ao aprofundamento da unidade da fé e como dom do Alto: não nascem, portanto, duas comunidades mas permanece a única comunidade.

Anos mais tarde, com a dispersão dos Apóstolos, Tiago torna-se a primeira figura de chefe sedentário de uma comunidade local: aparece como o centro da unidade, assumindo o ministério de suplência do Colégio Apostólico. É assistido pelos anciãos ou presbíteros que não formam um colégio de pares autónomo (como os que Paulo ou os outros Apóstolos deixam nas comunidades que fundam) mas que é subordinado a Tiago.

Com a perseguição que se seguiu ao martírio de Estêvão, cerca do ano 36, alguns cristãos deixaram Jerusalém e partiram para Antioquia, pregando aí aos judeus e aos pagãos. Nasce a comunidade de Antioquia (Act. 11,19-21). A boa notícia destas conversões chega a Jerusalém que decide enviar Barnabé a Antioquia (Act. 11,22). Barnabé aparece, pois, como uma espécie de “delegado apostólico”. Não é, todavia um bispo monárquico: tal figura não existia ainda na Igreja.

Segundo a narrativa dos Actos dos Apóstolos, personagens carismáticas estão em Antioquia (Act. 13,1). É provável que, após a organização da Igreja em Antioquia, Barnabé tenha instituído um colégio de anciãos ou presbíteros, se porventura não existia antes, do qual Barnabé é o primeiro responsável antes de ser consagrado para a obra missionária.

Só no século II, ao tempo de Inácio de Antioquia, é que esta Igreja é dotada de episcopado monárquico. Não é seguro afirmar que a Igreja de Antioquia tenha tido uma organização singular. Na verdade, nesta

comunidade subsistem todos os aspectos substanciais da Igreja de Jerusalém. Mais acentuada, porém, será a experiência do Espírito: há o dom da profecia (Act. 11,27; 13,1), o dom das curas e outras manifestações.

Entre as duas comunidades há uma profunda continuidade: estão ligadas pela comunhão. A ligação não é apenas sentimental, é teológica, índice de um vivo sentido da tradição e de ligação à vida do Cristo histórico de que Jerusalém é a Igreja-testemunha. Fonte de tensão mas também portadora de novidade, a característica mais interessante desta comunidade é ser uma comunidade mista, formada de ex-hebreus e ex-pagãos.

As Igrejas fundadas por Paulo conhecem uma estrutura diferente da de Jerusalém. Paulo considera-se, ele mesmo, como o chefe pessoal das comunidades que funda. Visita-as, dirige-as pelas suas cartas e, mais tarde, pelos seus auxiliares Timóteo e Tito que são, como o Apóstolo, também itinerantes, embora o primeiro esteja mais ligado a Éfeso e o segundo a Creta. Porém, dado que é normal a ausência de Paulo, cada comunidade tem uma estrutura colegial e o assento é posto mais sobre a unidade concreta entre todos os membros da comunidade.

Se no princípio estas comunidades paulinas eram acéfalas, isto é, sem um presidente no lugar, porque Paulo era o presidente de todas elas, já para o final do apostolado de Paulo são instituídos, em algumas comunidades, presidentes próprios, assistidos por um colégio de anciãos e por diáconos. Assim, na primeira viagem, Paulo e Barnabé nomeiam presbíteros em cada cidade (Act. 14,23). Na terceira viagem, Paulo despede-se dos dirigentes da Igreja de Éfeso e fala-lhes como a pessoas que governarão a Igreja sucedendo-lhe, porque ele declara não mais voltar (Act. 20,17-18). Em Creta, há uma constituição de anciãos e um suceder-se de dirigentes: Tito é o chefe enviado por Paulo. Suceder-lhe-ão Tíquico e Ártemas (Tit. 1,5; 3,12).

As comunidades paulinas possuem, assim, uma hierarquia em dois graus: um colégio que realiza as funções litúrgicas e exerce o governo da comunidade e os diáconos. A função de governo é colectiva e é entregue aos presbíteros ou aos “*episcopi*” (nome usado noutras comunidades e a significar o mesmo governo) nas comunidades de Listra, Icónio, Antioquia da Pisídia, Éfeso. Em Éfeso, os presbíteros aparecem formando um colégio organizado: é o colégio dos presbíteros aos quais Timóteo (delegado apostólico de Paulo) impôs as mãos (I Tim. 4,14). Está aqui a primeira menção explícita do presbitério.

Entretanto e até esta ocasião, nenhum texto fala que cada colégio tenha um presidente colocado à cabeça. É que o elo de unidade é o próprio

Apóstolo que fundou estas comunidades e que continua a visitá-las ou a governá-las de longe, através das suas cartas. Enquanto ele é vivo, não há necessidade de nenhum presidente local. Porém, o colégio exerce verdadeiro e total poder na comunidade. Tem a plenitude do sacramento da Ordem, de tal modo que, segundo a carta 146 de S. Jerónimo, até ao ano 250, ano da morte do bispo de Alexandria, o presbitério escolhia um dos seus membros e nomeava-o bispo.

Isto quer dizer que cada presbítero tinha a plenitude do sacramento de modo que a escolha do novo bispo não requeria a ordenação episcopal porque já estava revestido do episcopado. À morte do Apóstolo, as comunidades ficam ligadas a uma direcção local polarizada por um bispo local único, sucessor do Apóstolo.

Comunhão e diversidade

Apesar da diversidade organizativa, há estruturas constantes nas primeiras comunidades cristãs. Com toda a evidência, algumas vértebras comuns formam a ossatura da fé destas comunidades e da consciência que elas tem de si.

– Assim, no centro das atenções não está a própria actividade comunitária, mas está o agir de Deus em Jesus Cristo.

Trata-se de uma referência não apenas ao Fundador mas da percepção de uma relação mais profunda: as comunidades não são só o projecto de uma Sua vontade mas o fruto da Morte e Ressurreição de Jesus Cristo e do dom do Seu Espírito.

– As diversas comunidades percebem esta sua origem comum de Jesus como um facto simultaneamente histórico e contemporâneo: é o Cristo histórico e é o Senhor morto e ressuscitado, presente e activo agora.

Se, por um lado, as comunidades são fruto de um evento já acontecido, por outro lado, são também fruto de uma presença actual de Cristo, reunidas por Cristo, em torno de Cristo e vivificadas pelo Seu Espírito.

– A paixão da comunhão parece ser a paixão principal, certamente a mais visível.

Esta paixão não é apenas consciência da unidade e de uma comum pertença (estas são as raízes da comunhão) mas implica a criação de novas relações e a partilha dentro da comunidade e com outras comunidades, uma comunhão aberta à missão e ao mundo. As

diferenças não rompem a comunhão: esta corre mais em profundidade. Quaisquer que sejam as formas organizativas, estas são vistas como função e serviço à edificação do Corpo de Cristo e não como uma questão de dignidade, poder ou privilégio.

– O princípio da tradição é constitutivo da vida das primeiras comunidades. Trata-se da tradição do Espírito, não da letra.

É uma tradição que exige uma dupla fidelidade: fidelidade às origens e fidelidade à própria contemporaneidade. Por isso, a configuração organizativa vai evoluindo e os ministérios vão-se diversificando, sem esquecer o seu fundamento – a comunhão.

A institucionalização na ministerialidade da Igreja

É singular na história do povo de Deus o seu extraordinário desenvolvimento sobretudo nos dois primeiros séculos.

Para colhermos a autoconsciência da Igreja não podemos ignorar as circunstâncias históricas em que ela viveu.

– No seu início, a Igreja começa por uma pequena minoria na clandestinidade e com princípios opostos à civilização helenística e romana.

Tornada mais forte, torna-se, também, alvo de perseguição. Este facto faz sublinhar o carácter comunitário da vivência cristã, ao mesmo tempo que a Igreja aparece ao mundo desse tempo como alternativa e tendo o Além como seu ponto de referência.

– Pontos centrais da sua identidade são as normas essenciais da fé e as formas fundamentais da vivência eclesial.

As normas essenciais da fé são a Sagrada Escritura, a confissão da fé e a “*regula fidei*” (Credo). As formas fundamentais da vivência cristã têm a ver com a liturgia (são o Baptismo e a Eucaristia), a instituição eclesial (são os pastores e os fiéis) e a transmissão da fé (são o anúncio e a catequese).

– Daqui resulta que a autoconsciência da Igreja acontece no contexto da liturgia, consubstanciando-se no desígnio salvífico de Deus, de que a Igreja se reconhece beneficiária, portadora e transmissora, no acontecimento pascal de Jesus Cristo e na conversão contínua do crente.

– Esta autoconsciência acontece, ainda, no íntimo da comunidade, pelo seu dinamismo de crescimento e de tensões, e que se verifica na manifestação do pecado, com o conseqüente catecumenado e

penitência pública, nas heresias, com os consequentes critérios de ortodoxia e o sublinhar a apostolicidade como critério fundamental da ortodoxia e na comunhão eucarística, como aval supremo da comunhão eclesial, em torno da hierarquia.

Em síntese, poder-se-á dizer que, neste período imediato aos Apóstolos, a Igreja reconhece-se como mediação humana da salvação divina e como depositária da verdade, porque assistida pelo Espírito Santo que conserva a tradição apostólica da fé.

— Importante é também dizer que a Igreja universal existe na forma de comunhão de Igrejas particulares.

Em muitos lados surgem Igrejas locais, entre as quais adquirem maior prestígio as que fazem decorrer a sua origem directamente dos Apóstolos: Jerusalém, sede do grupo dos Doze, mesmo se oficialmente confiada à guia de Tiago; Antioquia, onde desenvolveram o seu apostolado Pedro, Paulo e Barnabé; Alexandria, onde pregaram Pedro e Marcos; Roma, lugar do martírio de Pedro e Paulo e sede de Pedro.

A Igreja de Roma tem o lugar central na “*communio Ecclesiarum*”, não porque tenha sido fundada primeiro que as outras Igrejas mas porque os martírios de Pedro e de Paulo, acontecidos dentro dos seus muros, fazem dela o lugar por excelência do testemunho apostólico.

O serviço da caridade como expressão da comunhão

As comunidades cristãs tomam a seu cargo obras de caridade e de misericórdia das quais se ocupam, principalmente, os diáconos e as diaconisas, exercendo este ministério ou sob a responsabilidade dos chefes da Igreja (“*presbíteroi*” ou “*episcopoi*”) assistidos do seu conselho ou autonomamente.

A função diaconal afirma-se com uma importância crescente nas Igrejas locais nos últimos decénios do séc. I e na primeira metade do séc. II, em estreita ligação com a função episcopal. A tradição cristã reconhece a origem do diaconado no texto dos Actos dos Apóstolos (Act. 6,2-6) embora a palavra “*diakonos*” aí não se encontre.

Numerosas são as fontes desta época falando-nos dos diáconos¹. Rapidamente, este degrau da hierarquia se estendeu a outras comunidades

¹ I Tim. 3,1-13; Didache, 7; Hermas, vis. III, 5, 1; Ireneu, Adv. haeres., III, 12,10; IV, 15, 1;

(Filip. 1,1; I Tim. 3,8). Inácio de Antioquia confirma a existência de diáconos nas Igrejas da Ásia às quais dirige os seus escritos, no início do séc. II². Clemente Romano fala de diáconos na sua primeira carta aos Coríntios, escrita ainda no final do séc. I.

Nos Actos dos Apóstolos, o motivo imediato da instituição do grupo dos sete é o serviço das mesas (Act. 6,1). Mas logo as funções se diferenciam na medida em que Estevão prega (Act. 7,2-53) enquanto Filipe prega e baptiza (Act. 8,5-38).

À medida que se avança no séc. II, a organização eclesiástica vai-se diversificando. Entretanto, o número crescente de fiéis torna cada vez mais difícil ao bispo o conhecimento de cada cristão e das suas condições sociais. Daí, a Didascália pedir ao diácono para “ser a orelha, a boca e o coração do Bispo”³.

Já neste período, um diácono era normalmente encarregado de ser ajuda directa do Bispo participando como sua mão direita no governo da Diocese. A extensão dos poderes, porém, não estava juridicamente determinada: dependia do Bispo.

Os diáconos tornaram-se ministros ordinários na cura de almas e nos serviços administrativos. Eram assistentes do bispo no governo e na administração da diocese. Desempenhavam, portanto, uma acção sacral e pastoral. Neste âmbito, o diácono procurará, também, os pobres e os doentes, as viúvas e os órfãos para os socorrer e cuidará, igualmente, de uma sepultura digna para todos os membros da comunidade.

No séc. III, em Roma, sob a orientação do Papa Fabião (236-250) e decalcando o modelo da administração civil, a cidade é dividida em sete zonas eclesiásticas entregues à direcção de um diácono (“*regionarius*”).

A partir do séc. IV, numerosos documentos litúrgicos dão-nos conta do desenvolvimento das funções diaconais: eles dão a comunhão e levam-na aos ausentes⁴, exercem diversas funções litúrgicas e ligadas aos actos de culto⁵, compete-lhes supervisionar a preparação dos catecúmenos e assistir o ministro do baptismo.

Clem. Alex., Strom., VI, 106-107; Inácio de Antioquia, Smyrn., 8,1; 12,2; Magn., 2,1; 6,1; Philad., 4,1; 7,1; Trall., 2,1-3; ad Polyc., 5,2; 6,1; 11,1; Tertuliano, praescript., 3,5; 41,8; Cipriano, Ep. 34,1.

² Cfr. particularmente Cartas a Éfeso, Filadelfos, Esmirna. Textos publicados por Funk, Patres Apostolici, Tubinga, 1901, t. I., 214, 232,244, 262,282.

³ Didascalia Syr. 9 e 11:II, 26,4; cfr. Const. Apost. VIII, 16-28.

⁴ Cfr. Constituições Apostólicas, L. VIII, n. XIII; ed. Funk, op. cit., t. I., 519.

⁵ Cfr. Didascalia L. II, c. LVII, n. 6 e 7; ed. Funk, op. cit., t. I., 162.

Por vezes, o diácono intervém na administração da penitência pública, quando um pecador está em perigo de morte. O diácono podia, à falta do padre, receber a sua confissão e, em seguida, declarar, sem absolvição sacramental, a sua reconciliação exterior com a Igreja ⁶.

Ministérios no "feminino"

A nova auto-compreensão da comunidade cristã eliminava toda a distinção de classe e casta e consentia, por isso, não só aos gentios e aos escravos mas também às mulheres assumir um papel importante no movimento cristão. As mulheres exerciam um papel primário como apóstolos, profetisas e missionárias ⁷.

O Novo Testamento conhece, efectivamente, o "ministério" das mulheres. Porém, este termo "ministério" adquiriu significados que não eram próprios de "diakonia" (Rom. 16,1). Poderíamos desejar que Paulo tivesse dito mais sobre o lugar de Priscila na estrutura da comunidade ⁸ e sobre a maneira como teria conciliado a posição desta mulher com as observações que ele faz ao escrever aos Coríntios (I Cor. 14,33-36) ⁹.

Desde os tempos apostólicos a Igreja sentiu a necessidade de recorrer ao serviço das mulheres para a realização de certas funções. E desde o início se lhes aplica, frequentemente, o nome de "diaconisas" (Rom. 16,1). Também uma carta de Plínio, o Moço, governador da Bitínia, escrita cerca do ano 111, parece aludir às diaconisas ¹⁰.

Autores há que admitem que o termo "ministrae" possa autorizar tal opinião ¹¹. A função das diaconisas consistia essencialmente em serviços a prestar a pessoas do sexo feminino: ministério da caridade, socorro

⁶ CIPRIANO, Epist. XVIII, n. 1 in P. L. t. IV, col. 258.

⁷ Cfr. Gal. 3,28; I Cor. 11,2-16; I Cor. 16,19; Rom. 16,7.15; Apoc. 2,20ss.

⁸ Act. 18,26; Rom. 16,3-5; I Cor. 16,19.

⁹ Talvez se veja incoerência onde Paulo não a via. Talvez também se tenha rigorosamente universalizado o texto da I Cor. 14,33-36 muito mais do que o seu contexto permite. E, ao contrário, não somos igualmente rigorosos com Gal. 3,28 um versículo que admite o ministério das mulheres com uma clareza não menor a qualquer outra afirmação do Novo Testamento. Entretanto, é de recordar que Paulo era um judeu e no judaísmo as mulheres não eram pessoas religiosamente completas. Enquanto Gal. 3,28 mostra que Paulo se sobrepôs ao seu judaísmo, I Cor. 14,33-36 demonstra que ele não permanecia sempre ao nível dessa ultrapassagem.

¹⁰ "Necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministrae dicebantur, quid esset veri et per tormenta quaerere?" (Ep. Ad Trajanum in C. Kirch, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae, Fribourg-en-Brisgau, 1923, n. 30).

¹¹ Cfr. Dictionnaire de Droit Canonique, R. Naz, Paris, 1949, tomo IV.

aos pobres, cuidado das mulheres doentes, atenção às viúvas e às virgens, preparação para o baptismo, guarda da porta da igreja reservada às mulheres, inspecção da integridade corporal ¹².

Questão importante e nada pacífica é se a ordenação das diaconisas tinha carácter sacramental. R. Naz manifesta a sua opinião: "É claro que esta dita ordenação não tinha nenhum carácter sacramental e que o termo 'benção' lhe será aplicado com maior exactidão" ¹³. Por sua vez, Plöchl afirma "ter muito peso a opinião que defende que as diaconisas pertenciam efectivamente à ordem clerical (cfr. Constituições Apostólicas, Didascalía). Pelo menos, até ao séc. IV, pertenciam, juridicamente, à ordem clerical. Se o rito de ordenação era sacramental ou simplesmente jurídico é outra questão" ¹⁴. Gaudemet opina que "as diaconisas exerciam funções sagradas em razão de uma ordenação que as integrava na hierarquia e fazia gozar de um verdadeiro poder eclesiástico mas não de poder sacramental" ¹⁵. Para Caron, as diaconisas não pertenciam a ordem clerical já que numerosas fontes dizem que faziam parte da "plebs" ¹⁶.

Porém, a forma que acompanha a imposição das mãos é deveras significativa e em nada se distingue, substancialmente, da ordenação sacramental dos diáconos.

Quanto às diaconisas (abstráimos da questão se pertencem ou não à ordem clerical), elas são citadas no Concílio de Calcedónia (a. 451) onde se ordena que não sejam constituídas antes dos quarenta anos ¹⁷. As Constituições Apostólicas, que datam, aproximadamente, do ano 400, mencionam-nas ¹⁸.

O Concílio de Cartago, em 398, sem empregar o termo diaconisas, faz, todavia, menção das suas funções ¹⁹.

Os textos indicam suficientemente que, tanto no Oriente como no Ocidente, nos sécs. IV e V existiam diaconisas. A legislação não tem, porém, carácter de universalidade e, de resto, nem todos os Concílios são

¹² Cfr. Constituições Apostólicas L. VIII, n. XXVIII, ed. Funk, op. cit. t. I, 531.

¹³ Dictionnaire de Droit Canonique, op. cit., tomo IV, 1949.

¹⁴ PLÖCHL, W., Storia del Diritto Canonico, Massimo, 1963, I, 64.

¹⁵ GAUDEMET, J. L'Église dans l'Empire romain (siècs. IV-V) in Histoire du Droit et des Institutions de L'Église en Occident. Paris, Syrey, 1958, t. III, p. 122.

¹⁶ Cfr. CARON, P. I poteri giuridici del laicato nella chiesa primitiva. Milano, 1975, 2 ed.

¹⁷ Concílio de Calcedónia, c. 15, cfr. BRUNS, Canones Apostolorum et Conciliorum veterum selecti, Berlin, 1839, t. I., p. 26.

¹⁸ Didascalía et Constitutiones Apostolorum, ed. Funk, I, Paderbon, 1905, pp. 201, 341, 525, 531, 535.

¹⁹ Concílio de Cartago, c. 12 cfr. BRUNS, op. cit., p. 142.

favoráveis à sua instituição ²⁰. Assim, vê-se decretado no Concílio de Orange, na Gália, no ano 441: “*não se proceda mais à ordenação de diaconisas*” ²¹. Desta feita, vai-se rapidamente perdendo uma participação institucionalizada da mulher na vida da comunidade eclesial.

Situação jurídica dos leigos na Igreja

Na época post-apostólica ressalta claramente que os cristãos tinham clara consciência de serem sujeitos de direitos e deveres, diferentes dos direitos e deveres da sociedade secular. Efectivamente, os leigos, tanto homens como mulheres, participavam na vida da comunidade quer em actos ligados ao culto, ao ensino e transmissão da mensagem, quer em questões administrativas ou actividades sócio-caritativas.

Contudo, a “não-igualdade” na comunidade cristã é uma constatação já desde as origens. Tal se reconhece nas Epístolas pastorais de Paulo (Tit. 1,7; I Tim. 3,1-10; 5,9-10).

No cume da hierarquia está o “*episcopus*” com os “*presbiteroi*”. Seguem-se os diáconos sobre os quais devem recair determinados requisitos para, no final, aparecerem os leigos para quem a exortação de Paulo se sintetiza na recomendação de que sejam fiéis às obrigações do seu estado. (Tit. 2,2-10).

Desde o início, o laicado ocupa uma posição subordinada à hierarquia. Quanto ao governo da comunidade, a sua participação é apenas ao nível da informação e do conselho. Não se trata, porém, de uma regra que não admita excepções embora estas venham, como é óbvio, confirmar a regra.

Com efeito, se o carácter de “não-igualdade” é posto em evidência por Tertuliano ao afirmar que a Igreja é uma sociedade desigual na qual os leigos estão subordinados aos diáconos e aos presbíteros e todos devem obediência e respeito ao Bispo ²², se Santo Ireneu reconhece a autoridade do Bispo como depositário da autoridade eclesiástica radicada na dos Apóstolos ²³, se Orígenes reconhece a autoridade do Bispo sobre os presbíteros e leigos ²⁴ e, no séc. III, esta distinção havia já ganho particular

²⁰ Cfr. Dictionnaire de Droit Canonique, op. cit. Tomo IV, p. 1194.

²¹ Concílio de Orange, c. 26, cfr. BRUNS, op. cit., t. II, p. 126.

²² TERTULIANO, Liber de praescriptionibus, c. 42 in MIGNE, P. L. II, 70.

²³ IRENEU, Adversus haereses, lib. III, c. III, 2 in MIGNE, P. G. VII, 848ss.

²⁴ ORIGENES, In Jeremiam Homilia, XI, 3 in MIGNE, P. G. XIII, 369-372.

relevo nos escritos de S. Cipriano ²⁵, isto não significa que os leigos fossem uma massa amorfa. Na verdade, alguns gozavam de peculiar destaque na comunidade e, inclusive, desempenhavam funções directivas.

À parte as diaconisas, sobre as quais os autores ainda discutem se pertenciam ou não à ordem clerical, destacam-se, entre os leigos da comunidade, os confessores, as virgens consagradas a Deus, as viúvas, os ascetas, os noviços, os “*seniores*” leigos. Das viúvas importa apenas referir que tinham, entre as tarefas principais, a da preparação dos catecúmenos para o baptismo e alguns serviços de carácter assistencial, tais como o cuidado dos doentes e a ajuda aos pobres.

Dos restantes somente interessará saber quem são os “*seniores laici*” e o que é que fazem na comunidade cristã. Parecem constituir uma particular categoria de leigos aos quais, em algumas comunidades deste período, são atribuídas funções directivas. Não são, porém, investidos da dignidade sacerdotal. A menção destes “*seniores laici*” é particularmente significativa nos escritos de dois Padres africanos, Ottato, bispo de Milevo, e Santo Agostinho, que, embora pertencendo ao período seguinte, não deixam de referir uma prática já do séc. IV. O primeiro menciona como o Bispo Mensúrio, de Cartago, sendo constrangido a abandonar a sua Igreja ao tempo da perseguição de Diocleciano, confiou a guarda dos paramentos e vasos da Igreja aos “*fidelibus senioribus*” ²⁶.

Por sua vez, o Bispo de Hipona endereça uma das suas cartas aos “*dilectissimis fratribus, clero, senioribus et universae plebi Ecclesiae Hipponensis*” ²⁷. Estes leigos são recordados por Santo Agostinho, noutras obras, ora como “*seniores*” ²⁸, ora como “*seniores Ecclesiae*” ²⁹ ou ainda como “*seniores nobilissimi*” ³⁰. Autores há que defendem que estes “*seniores laici*” seriam leigos investidos do governo efectivo da comunidade, enquanto o bispo e os “*seniores ecclesiastici*” (presbíteros) exerciam as funções sagradas. Outros identificam-nos com os notáveis de cada comunidade.

²⁵ Cfr. BATIFFOL, P., L., Église naissante et le catholicisme, Paris, 1909, 400-401.

²⁶ OTTATO DE MILEVO, De schismate Donatistorum adversus Parmeniarum, Lib. I, c. XVII, in MIGNE, P. L. XI, 917-918.

²⁷ Santo Agostinho, Ep. LXXVIII, in MIGNE, P. L. XXXIII, 267ss.

²⁸ Santo Agostinho, Contra Cresconium Donatistam, Lib. III, c. XXIX, n. 33, in MIGNE, P. L. XLIII, 513-514: “... *Silvanus a Cirta traditor est, et fur rerum pauperum, quod omnes vos episcopi, et presbyteri, et diaconos, et seniores scitis...*”

²⁹ Ibid., c. LVI, n. 62 in MIGNE, loc. ult. cit. col. 529: “... *Peregrinus presbyter, et seniores Ecclesiae Mustitanæ regionis tale desiderium prosequuntur...*”

³⁰ Santo Agostinho, Enarratio in Psalmum XXXVI, Sermo II, n. 20, in MIGNE, P. L. XXXVI, 378.

Quanto aos Apóstolos (o mesmo que missionários), profetas e doutores das comunidades paulinas que, em muitos casos, se devem ter como leigos, esses são itinerantes, distinguindo-se dos dirigentes fixos e oficiais das comunidades pela força carismática que neles se manifestava. Gozavam de particulares honras e de alto prestígio na comunidade (I e II Coríntios).

Estas figuras vão desaparecendo para dar lugar à figura bem delineada das três categorias de ministros estáveis (bispos, presbíteros, diáconos), distintos dos leigos. Assim, nos primeiros escritos dos Padres Apostólicos e, mais precisamente, nos de Clemente Romano e Inácio de Antioquia, praticamente já não são mencionados.

Participação dos leigos na vida da comunidade eclesial

Elemento importante para se aquilatar da grande participação dos leigos na vida da comunidade é, sem dúvida, a parte que lhes era dado ter na eleição dos bispos ou dos primeiros responsáveis do governo da Igreja ou, mais genericamente, dos ministros eclesiásticos.

No Novo Testamento há uma verdadeira e própria cooperação da comunidade mediante o consenso e a eleição. Assim, para a eleição de Matias (Act. 1,15-26), Pedro não convoca apenas os seus colegas, nem apenas os outros discípulos próximos dos Doze, mas todo o grupo dos irmãos do qual fazem parte algumas mulheres (Act. 1, 14)³¹. Tal participação da comunidade resulta ainda mais clara na eleição do grupo dos Sete (Act. 6,1-6). A comunidade dos irmãos é convocada e, embora a ela sejam propostos os nomes de sete pessoas (Act. 6, 2-3), é toda a assembleia que aprova e escolhe os homens que são citados pelo seu nome (Act. 6,5).

No período apostólico, há duas formas de instituição dos responsáveis do governo da comunidade: a escolha, com a colaboração da comunidade (é o caso da eleição de Matias e do grupo dos Sete (Act. 1,3; 6,3) e a investidura feita directamente pelo Apóstolo (I Tim. 4,7).

Nas comunidades paulinas é o Apóstolo ou o seu delegado quem procede à escolha. Porquê este procedimento diferente relativamente à

³¹ "É ousado concluir que este modo de proceder seja uma invenção de Pedro" (SCHNACKENBURG, R., Comunità, consenso e elezione nel Nuovo Testamento, in Concilium, VIII (1972) 7, 1264). "Esta intervenção terá sido inspirada na prática comunitária das confrarias judaicas" DAUVILLIER, J., Les temps apostoliques, I siècle, in Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident, Paris, Edit. Cujas, 1979, tomo II, 155.

comunidade de Jerusalém? Talvez, para além do temperamento de Paulo que se firmava no seu próprio discernimento, pelo facto dos cristãos virem do paganismo sem uma tradição que correspondesse à sua formação espiritual.

Porém, o papel da comunidade não é anulado: o seu bom testemunho sobre o candidato é requerido. Assim, para a escolha de Timóteo as comunidades de Listra e Icónio foram consultadas (Act. 16,2).

Quanto à Igreja de Jerusalém, numa fase seguinte, desenha-se uma nova estrutura de governo: Tiago, chefe reconhecido pela comunidade, e os anciãos (presbíteros) representantes da comunidade.

Neste período, a decisão de não exigir a circuncisão dos cristãos convertidos do paganismo é tomada por toda a comunidade (Act. 15,22) e o facto de no decreto final se ler: "*os Apóstolos e os Anciãos, vossos irmãos, saúdam os irmãos que estão em Antioquia...*" (Act. 15,23) está correcto já que os anciãos são os representantes de toda a comunidade.

A participação da comunidade nas decisões mais importantes e na escolha dos responsáveis do governo eclesiástico vai continuar por toda a parte final do séc. I. Assim o testemunha Clemente Romano falando de homens ordenados com a aprovação da comunidade cristã³².

Embora haja quem afirme não haver absoluta clareza se se trata de uma efectiva aprovação necessária da parte do povo, os autores praticamente são unânimes em afirmá-la e os documentos confirmam a efectiva intervenção da comunidade³³.

A participação dos fiéis vai fazendo caminho

São eloquentes os testemunhos ocidentais da primeira metade do séc. III. S. Cipriano, na sua correspondência, fala da intervenção do povo na eleição dos bispos. Quando um bispo é aprovado pelo testemunho e pelo julgamento dos seus colegas e do povo não se porá a questão de estabelecer outro em seu lugar³⁴.

A prática que S. Cipriano descreve em muitas das suas cartas é largamente (não unanimemente, porém) atestada na sua época "*fere per provincias*

³² I Ep. de Clemente de Roma, 44,3.

³³ Cfr. WERNZ, Ius Decretalium, Roma, S. C. Prop. Fide, 1906, t. II, 608; SCHNACKENBURG, R., op. cit., 1263-1276; DAUVILLIER, J., op. cit.; FUNK, F. X., Die Bischofswahl, Paderborn, 1897, 25; KOTTJE, R., Elezione dei capi ecclesiastici: storia ed esperienze, in Concilium 7 (1971) 3, 534-545; GRANFIELD, P., Il "sensus fidelium" nella scelta del vescovo, in Concilium, 7(1980), 68ss.; CARDIA, C., Il Governo della chiesa, Il Mulino, 1987, 292-293.

³⁴ CIPRIANO, Ep. XLIV, II, 1 in C. S. E. L., t. III, 2, 599, 1. 4-6: "... episcopo semel facto et collegarum ac plebis testimonio et iudicio comprobato alium constitui nullo modo posse".

universas"³⁵, nas diferentes regiões do Império no Ocidente. Concretamente, essas "províncias" serão, além da África, a Espanha, a Gália e a Itália. O bispo de Cartago insiste muito sobre a necessidade da presença do povo no momento da escolha do bispo. A razão desta disposição é que a comunidade conhece perfeitamente a vida de cada um e pode assim, desde que as diferentes candidaturas são submetidas a exame, afastar os indignos e pronunciar-se a favor dos melhores³⁶.

Cipriano indica três elementos constitutivos para a eleição de um candidato à dignidade episcopal: "*populi suffragium*", "*coepiscoporum consensus*", "*divinum indicium*". "*Suffragium*" é o termo mais usado para designar esta intervenção do povo³⁷. Significa acordo, a aprovação entusiástica que o povo manifesta pelos seus gritos, pelas suas aclamações. Este acordo, "*suffragium*", é indispensável e determinante a ponto de S. Cipriano se dirigir aos seus fiéis "*como aqueles que o fizeram bispo*"³⁸. O bispo africano reconhece no sufrágio do povo a expressão da vontade divina³⁹.

Clero e povo aparecem no mesmo plano⁴⁰. Na prática, são os bispos que ratificam a escolha do povo ou é o povo que aquiesce a uma proposta emanada dos bispos? Parece valer a primeira parte: a intervenção do povo é recomendação de um candidato aos bispos⁴¹.

³⁵ CIPRIANO, Ep. LXVII, v. 1.

³⁶ "... *et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et unicuiusque actum de eius conversatione perspexit*", Cipriano, ep. LXVII, v. 1, in C.S.E.L., t. III-2, 739, t. 11-13.

³⁷ CIPRIANO, Ep. XLIII, I, 2 e 3; LV, VIII, 4; LIX, V, 2; VI, 1; LXVII, V, 2; LXVIII, II, 1.

³⁸ CIPRIANO, Ep. XLIII, IV, 1 in C.S.E.L., t. III-2, 593, l. 7-8.

³⁹ CIPRIANO, Ep. XLIII, I, 3 in C.S.E.L., t. III-2, 591, l. 15.

⁴⁰ "... *de Dei iudicio et cleri ac plebis suffragio ordinato*". Cipriano, Ep. LXVIII, II, 1 in C.S.E.L., t. III-2, 745, l. 11.

⁴¹ Todavia, Meslin, procurando defender a tese da rápida clericalização das instituições eclesíásticas na Igreja antiga, afirma que "*a aprovação do povo manifesta-se com uma aclamação colectiva que vem convalidar uma decisão tomada prescindindo da assembleia dos fiéis*" [MESLIN, M., *Istituzioni ecclesiastiche e clericalizzazione nella chiesa antica*, in *Concilium*, 47(1969)57]. Enquanto Funk retira de um texto da Didascália (DIDASCALIA, IV, ed. Funk, op. cit., 30: *Si autem in parochia modica ordinandus est episcopus, et non invenitur qui tempora aetatis iam transisse videatur, et testimonium habere, et sapiens, est autem iuvenis, et testimonium habet ab eis qui cum eodem sunt, quia dignus est ad episcopatum, et per iuvenilem aetatem per mansuetudinem et bonam conversationem senectutem ostendit, probetur, et, si ab omnibus tale testimonium habet, constituatur episcopus in pace*) que a escolha do bispo compete à comunidade (Cfr. FUNK, F., *Die Bischofswahl*, Paderborn, 1897, 25), por sua vez Gryson, denunciando a tendência demasiado episcopalista da Didascália, discorda de Funk afirmando tratar-se apenas do testemunho da comunidade (GRYSON, R., *Les élections ecclésiastiques au III siècle*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, Louvain, vol. LXVIII, 2 (1973)

A intervenção do povo será também para a escolha dos presbíteros e dos diáconos. Na verdade, S. Cipriano não toma nenhuma decisão de ordenar presbíteros e diáconos sem perguntar a opinião do povo e particularmente, a do clero⁴².

Porém, o bispo de Cartago reconhece-se no direito de derrogar esta regra, seja por estar separado do seu povo, devido às perseguições, seja quando Deus faz conhecer claramente a Sua vontade sobre determinados homens, tornados confessores da fé.

Hipólito escreve "*que se ordene como Bispo aquele que foi escolhido por todo o povo, (que é) irrepreensível*.

Desde que se tenha pronunciado o seu nome e que ele tenha sido recebido favoravelmente, o povo reunir-se-á com o presbitério e os bispos que estão presentes, no dia de domingo.

*Com o consentimento de todos, estes (os bispos) impõem-lhe as mãos e o presbitério tem-se sem nada fazer. Que todos guardem silêncio, rezando no coração para a descida do Espírito. Após o que um dos bispos presentes, a pedido de todos, impondo as mãos àquele que foi feito bispo, reza dizendo..."*⁴³.

Segundo Hipólito, o bispo deve ser escolhido por todo o povo. O nome do candidato deve ser proclamado publicamente para que se possa saber se ele é recebido favoravelmente por todos. Esta formalidade é distinta da cerimónia da ordenação.

Tertuliano, embora sobre o processo da eleição nada diga, afirma, no entanto, que as assembleias cristãs são presididas por homens aprovados

388-389). Gryson defende que no séc. III para a eleição de um bispo concorriam duas vontades: a da comunidade local (onde se inseria o clero local mas de que pouco se fala) e a dos bispos vizinhos (sem se pensar ainda na organização metropolitana que acontecerá a partir do séc. IV). Entretanto, pergunta este autor, quem tomava a iniciativa? Dependia, responde, dos lugares, dos tempos, das circunstâncias. No Egipto, os presbíteros tinham um papel especial na eleição episcopal e em Alexandria, até à primeira metade do séc. III, esta eleição competia a eles somente. Para as ordens inferiores ao episcopado intervinha apenas a comunidade local. Gryson conclui que o bispo não pode agir sozinho: ele deve solicitar o testemunho da comunidade local e não pode, normalmente, proceder a uma ordenação sem o consentimento da comunidade (GRYSON, R., op. cit., 403-404). Plöchl afirma que no séc. III existe um direito geral de voto da parte da comunidade, isto é, clero e povo cristão. Pergunta, no entanto, se será direito efectivo de voto dos leigos ou simples direito de aclamação. Quanto à eleição para os ofícios eclesíásticos inferiores ao episcopado, presbiterado e diaconado, a prática era mutável: ou eleição da parte da comunidade, ou ordenação pelo bispo com aprovação do presbitério ou directa ordenação da parte do bispo (Cfr. PLÖCHL, W., op. cit., 66-67).

⁴² "*Nec hoc in episcoporum tantum et sacerdotum, sed et in diaconorum ordinationibus observare animadvertimus*" - Cipriano, Ep. LXVII, IV,3 in C.S.E.L., t. III-2,738, l. 20-21.

⁴³ HIPÓLITO, *Tradição Apostólica*, II in ed. B. Botte, Munster, 1963, 5-7.

que obtiveram o seu cargo não a preço de prata mas em consideração pelo bom testemunho que deles foi dado ⁴⁴. Na sua obra "*Praescriptio haereticorum*" opõe a ordenação dos heréticos, feita de ânimo leve, à dos católicos, que supõe um inquérito prévio ⁴⁵.

Até aos princípios do séc. IV, a eleição significa originariamente "escolha" e não implica a adopção de particulares procedimentos eleitorais. Os mecanismos de escolha que se afirmam desde o séc. III para a nomeação dos Bispos funda-se numa complexa concepção eclesiológica que implica a participação de diversos grupos: clero, fiéis da comunidade local, bispos das igrejas vizinhas – cada um com funções diferentes.

O vínculo que liga o bispo à Igreja local entende-se, desde as origens, como uma ligação orgânica que comporta uma reciprocidade entre a comunidade e quem a deve governar. Daqui a valorização do "*sensus fidelium*", isto é, a valorização daquele sentir comum e a importância dada ao testemunho e à aceitação que deve vir da comunidade eclesial relativamente àquele que deve ser ordenado bispo. Entende-se, pois, o papel da intervenção popular na escolha dos bispos ⁴⁶.

Ritmos diversos

A Igreja continua o seu caminho na história. Na época seguinte, aos homens leigos já não lhes compete ensinar ⁴⁷. Cada vez menos participam na administração dos sacramentos. Podem conferir o baptismo apenas em caso de necessidade mas, no séc. IV, já lhes é interdito dar a comunhão ⁴⁸. A sua actividade eclesial circunscreve-se, particularmente, ao âmbito da administração. Às mulheres são deixadas tarefas ligadas à oração e ao serviço da caridade.

Quanto à participação dos leigos na escolha dos pastores das suas comunidades ela é um facto que vem já do período anterior. A Igreja do

Oriente legislou sobre esta matéria mais cedo que a Igreja do Ocidente. Porém, os seus cânones só mais tarde é que foram traduzidos em latim e difundidos no Ocidente.

Na Igreja do Ocidente, só no final do séc. IV é que as Decretais romanas e os cânones africanos tratam desta matéria. A decretal "*Cogitantibus nobis*" e a carta "*Diversa quamvis*" do Papa Sirício afirmam que o bispo deve ser aprovado também com o concurso do povo ⁴⁹. E se o Papa nestes dois documentos se dirige essencialmente para as dioceses vizinhas de Roma, no entanto, para as regiões mais distantes, exceptuando a supervisão papal, requer-se o julgamento do povo para que alguém possa ser escolhido para o ministério episcopal.

Comparando o Ocidente com o Oriente notam-se diferenças, tendo em conta as condições históricas vividas em cada uma destas partes da Cristandade.

Enquanto que no Oriente as sedes episcopais são mais numerosas, o episcopado se organiza mais rapidamente e a situação política é relativamente serena, no Ocidente, com excepção da África (onde as sedes episcopais são numerosas – chegando a haver, em Cartago, ordenações episcopais quase todos os domingos – por causa da concorrência entre católicos e donatistas), as grandes distâncias e as invasões dos bárbaros fazem rarear as sedes episcopais determinando a possibilidade de eleições episcopais, durante o séc. IV, com um carácter informal e numa linha mais democrática que no Oriente.

A legislação canónica insiste na necessidade da participação do povo na escolha do bispo ⁵⁰. No ano 396, em carta dirigida à comunidade de Vercelas ⁵¹, Ambrósio diz que para a eleição episcopal são necessários dois intervenientes: os fiéis da cidade e os bispos da província. Nos "*Statuta Ecclesiae Antiqua*" está, praticamente esta mesma fórmula, que entrará pela Idade Média ⁵².

⁴⁹ "... *Etiam de longinquo veniant ordinandi, ut digni possint et plebis et nostro iudicio comprobari*" cfr. P. L. t. XIII, col. 1164 e 1165 a-b.

⁵⁰ Cfr. Concílio de Ancyre, c. 18 e Concílio de Antioquia, c. 18, in BRUNS, op. cit., I, pp. 69 e 85; Zóximo, Carta ao bispo de Cartago, em 417, in CSEL, 35, 1, 100-101; Bonifácio, Ep. XII, in P.L., 20, 772-773; Celestino I, Ep. IV, nº 7, in P.L. 50, 431; Leão Magno, Epp. X, XIV, XL, in P.L. 54, pp. 634, 673 e 815.

⁵¹ AMBRÓSIO, Ep. LXIII.

⁵² *Statuta Ecclesiae antiqua*, c. 1, in BRUNS, op. cit., 141: "*Episcopus eligitur cum consensu clericorum et laicorum et conventu totius provinciae episcoporum maximeque metropolitani vel auctoritate vel presentia*".

⁴⁴ TERTULIANO, Apologetica, XXXIX, 5 in C.C.L., t. I, 150: "*praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti, neque enim pretio ulla res Dei constat. Etiam, si quod arcae genus est, non de honoraria summa quasi redemptae religionis congregatur*".

⁴⁵ TERTULIANO, Praescriptio haereticorum, XLI, 6-7 in C. C. L., t. I, p. 221, l. 15 e p. 222, l. 20.

⁴⁶ "*A tradição electiva afirma-se não tanto por uma pressuposta concepção democrática que a teria animado, quanto por uma vivência teológica da Igreja-comunhão e do lugar do bispo no seio da comunidade*". (CARDIA, C., Il Governo della Chiesa, Il Mulino, 1987, 294).

⁴⁷ LEÃO MAGNO, Ep. 119, 6 e 120, 6 in P.L. 54, 1045 e 1054.

⁴⁸ Cfr. Aa. Vv. Histoire du Droit et des Institutions, op. cit. tomo III.

Avançando-se, no séc. V, começa a delinear-se a tendência para restringir o direito de voto, particularmente no Oriente. Contudo, no Ocidente, neste mesmo século, mantém-se ainda a participação do povo e do clero citadino na eleição episcopal⁵³. Leão Magno insiste que a eleição se faça na forma canónica, isto é, com intervenção dos bispos vizinhos, do clero e do povo da cidade episcopal.

O II Concílio de Arles, na Gália, nos meados do séc. V, prevê a designação de três candidatos pelos bispos comprovinciais, entre os quais “os clérigos e cidadãos” escolherão o seu pastor⁵⁴. Deste modo, é o povo quem designa Martinho para Tours no ano 371,⁵⁵ Ambrósio para Milão, em 373,⁵⁶ um bispo para Vercelas, em 396,⁵⁷ Germano para Auxerre, em 418⁵⁸.

Porém, já no séc. V, dada a impossibilidade de se reunir comunidades cada vez mais numerosas, a intervenção dos cristãos vai sendo reduzida, pouco a pouco. E começa a diversidade de actuação de comunidade para comunidade. Começa, também, a aparecer neste período a intervenção de pessoas “notáveis”. Pedro II é chamado para Alexandria, antes de mais, por designação do seu antecessor mas também pela escolha dos presbíteros e das “pessoas notáveis”. O povo, esse manifesta a sua alegria por aclamações⁵⁹.

A legislação pontifícia deste período não determina como deve ser o processo de escolha mas chama, entretanto, a atenção para os abusos: se um deles é a simonia, outro é que o testemunho do povo não se deixa afeirar pelos méritos de uma personalidade verdadeiramente digna. Percebe-se, pois, que o povo é mais “testemunha” que “agente” na eleição dos seus pastores.

Contudo o próprio Bonifácio I declara “intolerável” uma designação episcopal em Lodève, feita à revelia dos pedidos do clero, dos notáveis e do povo⁶⁰. Celestino I fixa esta regra aos Bispos de Viennes: “*que nenhum bispo seja imposto àqueles que não o querem. São requeridos o*

⁵³ Cfr. Cartas de Celestino I (422-432) e Leão Magno (440-461).

⁵⁴ II Concílio de Arles, c. 54.

⁵⁵ Sulpice Severo, Vie de Saint Martin, c. 9, in CSEL, I, 118-119.

⁵⁶ Vie de Saint Ambroise por Paulin, 6, in P.L. XIV, 28-29.

⁵⁷ Ambrósio, Carta 63, in P. L. 16, 1189-1190.

⁵⁸ Vie de Saint Germain, in M. G. H. VII, 252.

⁵⁹ Cfr. Gaudefmet, J., La participation de la communauté au choix de ses pasteurs dans l'Église Latine. Esquisse historique. in Jus Canonium, 1974, XIV, 28 pp. 308-326.

⁶⁰ Bonifácio I, Ep. XII, P.L. 20, 772-773.

consentimento e o desejo do clero, do povo e da cúria local”⁶¹ porque “*aquele que está à frente de toda a comunidade deve ser escolhido por toda a comunidade*”⁶².

A doutrina pontifícia do séc. V é formal: para a escolha do bispo requer-se a intervenção de toda a comunidade e especialmente do povo.

Há, pois, em todos estes documentos e em toda esta prática um substracto comum – a participação de toda a comunidade. No entanto, há vias diversas no processo: apresentação ou ratificação. Nos sécs. VI-VII, a legislação conciliar continua a lembrar a regra de eleição pelo clero e pelo povo, mas o Concílio de Orange, em 549, menciona já “a vontade real” presente entre aqueles que procedem a eleição⁶³.

A partir desta época, não raro, esta vontade real se sobrepõe a todos os outros intervenientes e silencia, até, as outras vozes. Enquanto esta intromissão, que se tornara abuso, petulância e oportunismo, começa a acontecer, a doutrina dos Romanos Pontífices não deixa de continuar a afirmar os princípios dos séculos anteriores e a mencionar a intervenção da comunidade.

No concernente a outros ofícios eclesiásticos, a prática de eleição habitual neste período atem-se, inicialmente, às regras do período precedente: nomeação feita pelo bispo, colaboração do clero e do povo.

Assim, no séc. VI, encontram-se casos em que bispo, clero e povo colaboram para se porem de acordo sobre a idoneidade de um candidato à ordenação e, com isso, à provisão de um determinado ofício eclesiástico⁶⁴.

Todavia, ainda antes do final do séc. VI, dão-se decisivas alterações a este modo de agir face à colaboração dos leigos nas nomeações para os ofícios eclesiásticos. Por um lado, Igrejas particulares há em que se torna competência do arqui-diácono ou do arquipresbítero propor ao bispo os candidatos idóneos; noutros casos, particularmente sob a acção do feudalismo e do desenvolvimento das instituições eclesiásticas no Ocidente, são os senhores feudais que chamam a si o direito de escolherem os candidatos a propor ao bispo para a ordenação e consequente provisão de ofícios eclesiásticos.

A luta contra a forma não-canónica de eleição teve um início quase contemporâneo ao próprio manifestar-se dessa prática inédita e abusiva.

⁶¹ Celestino I, Ep. IV, 5, P.L. 50, 451.

⁶² Celestino I, Ep. X, 6, P.L. 54, 634.

⁶³ Concílio de Orange, c. 10.

⁶⁴ Concílio de Eauze, Gália Meridional, a. 551, c. 5.

Foi sobretudo a legislação particular quem apoiou esta reacção das autoridades eclesiásticas. Um exemplo dessa mesma legislação temo-lo no Concílio de Chalons-sur-Saône (a. 650) onde decididamente se refuta a arrogância do direito secular de eleição.

A Idade Média estava, com as suas instituições feudais, a iniciar o seu curso! E ficamos por aqui, neste percurso.

Os múnus fundamentais da Igreja na multiplicidade das acções eclesiais

Neste caminhar pela historicidade da ministerialidade da Igreja, verificamos uma série de acções, oficialmente realizadas por encarregados na Igreja ou em nome da Igreja, que são características da vida eclesial: pregação, catequese, culto, sacramentos, oração, serviço dos pobres, amor ao próximo, entre outras. Todas estas acções reportam-se, de certo modo, a acções estruturais da história do povo de Israel ou da vida de Jesus Cristo.

No decurso da história do Povo de Deus, agrupando esta multiplicidade de actividades em núcleos globais, a articulação mais comum fixou-se nestes termos:

- pastoral profética (pregação e testemunho ou "*martyria*"),
- pastoral litúrgica (culto, sacramentos e oração ou "*leiturgia*"),
- pastoral sócio-caritativa (serviço por amor e comunhão fraterna ou "*diakonia*").

Estes actos são:

- actos fundamentais da assembleia do povo de Israel,
- actos fundamentais de Jesus Cristo,
- actos fundamentais da comunidade apostólica.

Dado que os aspectos fundamentais da vida e missão de Jesus Cristo são a norma e a medida seja da existência cristã como da comunidade daqueles que constituem o povo dos Seus seguidores, então tais aspectos, de imediato, se tornaram actos fundamentais da comunidade cristã nascente: "*Eram assíduos ao ensino dos apóstolos, à união fraterna, à fracção do pão e às orações*" (Act. 2,42).

Sendo ponto de partida da Igreja (constituem-na na sua identidade), o exercer estas funções nunca será trabalho facultativo ou trabalho de "assalariados", mas é função natural de todo o Povo de Deus.

Estes aspectos articulam-se entre si e de modo algum são compartimentos estanques. Os cristãos pregam e testemunham não apenas mediante

o anúncio de Jesus Cristo e a proclamação da fé, mas também mediante o culto, mediante uma vida verdadeiramente cristã, mediante actos de amor. A fé não é uma realidade estática e compartimentada, mas é dinâmica e vivencial: anuncia-se, acolhe-se, celebra-se, testemunha-se, aprofunda-se.

Do mesmo modo, o culto não se limita às acções litúrgicas. É que a pregação é uma forma de culto, tal como a vivência cristã é uma forma de liturgia. O elemento sacramental na Igreja é mais amplo que os sete sacramentos. A presença sacramental de Cristo explicita-se em múltiplas formas, desde o ministério ordenado ao serviço dos pobres.

Entra na missão da Igreja, no seguimento da missão de Jesus Cristo, anunciar e testemunhar o Evangelho, a Palavra de Deus (Mt. 28,19ss.). Sem pregação não se chega à fé (Rom. 10,13ss). O Antigo Testamento é Palavra de Deus como é palavra de Israel. O Novo Testamento é Palavra de Jesus Cristo como é palavra da comunidade apostólica.

A Palavra de Deus, que nos é dada no Espírito Santo, é pregada, transmitida e fixada através da fé de testemunhas e da comunidade apostólica. O Evangelho é pregado sob a responsabilidade e mediante a fé da comunidade eclesial: esta é a sua missão, a sua tarefa.

Isto significa que é a própria Palavra de Deus a criar a comunidade dos fiéis, pela fé e no Espírito Santo, enquanto abre o coração à escuta comum e impele a um comum testemunhar. Daí que a missão dos fiéis ou alguma outra missão específica na Igreja terão sempre uma precedente experiência da Palavra de Deus.

A mesma reflexão está subjacente ao múnus litúrgico do Povo de Deus. Sendo acto de adoração, de louvor, de súplica, de acção de graças, a liturgia da Igreja é uma celebração constante da doação do Filho de Deus a reconciliar-nos com o Pai e a tornar-nos, no Espírito Santo, uma comunidade reconciliada e serva da reconciliação da Humanidade. No referente ao múnus sócio-caritativo da Igreja se depreende que ele, assumido e manifestado autenticamente, é consequência de uma anterior experiência do amor de Deus, em Cristo e por Cristo. Doutro modo, limitar-se-ia a uma mera e profana acção humanitária.

Os leigos e a sua participação no poder hierárquico

O estatuto eclesiológico-jurídico do leigo não está suficientemente clarificado ou amadurecido. Por esta razão, se compreende a indefinição da participação, organizada em "categorias ministeriais", dos leigos na ministerialidade da Igreja. É deste modo que nos documentos conciliares

se vai encontrar uma pálida convicção da existência de direitos verdadeira e propriamente laicais e que vem ao de cima no modo como o Vaticano II se dirige aos Leigos⁶⁵ e no facto de na definição que apresenta de Leigo continuar a manter a definição pela negativa, própria da eclesiologia precedente e do Código de 1917. E isto dificulta a concretização de uma teologia dos ministérios.

Entre várias questões, uma das mais pertinentes prende-se com o poder de santificar, de ensinar e de governar o povo de Deus, transmitido aos cristãos. Justifica-se teologicamente a participação dos cristãos no poder eclesiástico? Assentemos a nossa resposta em alguns parâmetros teológicos:

– A fonte originária do poder na Igreja é Jesus Cristo.

Na verdade, nem o Romano Pontífice recebe o poder da comunidade eclesial ou dos bispos nem o Colégio dos Bispos recebe o poder do Romano Pontífice ou do povo de Deus: ambos o recebem directamente de Cristo, participando do poder sacro que é único na Igreja. O poder que exercitam, sendo próprio no seu exercício, não é, no entanto, um poder seu, mas o poder de Jesus Cristo.

– O poder na Igreja é um poder sacro (LG 10b).

É o poder de Jesus Cristo e é um poder salvífico, santificando, ensinando e governando o povo de Deus. Quando se diz que o poder sacro foi confiado por Jesus Cristo à Igreja, com o termo “Igreja” quer-se significar todo o povo de Deus.

– A obra de salvação da Humanidade sobre a qual recai o desígnio salvífico do Pai (LG 2) foi confiada à Igreja (LG 5) que actua, pela força do Espírito Santo (LG 4), a missão do Verbo Incarnado (LG 3). É na Igreja e pela Igreja que Jesus Cristo realiza o Seu múnus de ensinar, santificar e governar (LG 5b, 8a).

– Embora interligados, em razão da finalidade última da ministerialidade da Igreja realizando a vontade salvífica universal do Pai que é a salvação da Humanidade (LG 9c), os múnus de ensinar, santificar e governar têm características diferentes e atingem de modo diferente o cristão.

– Participantes do múnus sacerdotal, profético e real de Cristo, os cristãos adquirem, “*natura sua*”, segundo a sua própria condição,

⁶⁵ LG 37a: “*Laici, sicut omnes christifideles...*”.

uma capacidade aptitudinal para o exercício do poder sacro (LG 12b).

– Porém, em razão da organicidade da Igreja, isto é, em razão da sua estrutura hierárquica, querida pelo seu Fundador, compete à Hierarquia o ministério da “*capitalidade*” e o da “*mediação*” e, por isso, pertence-lhe a moderação do exercício do poder sacro.

– Participar nos múnus sacerdotal, profético e real de Cristo é participar numa realidade constitutiva da Igreja, portanto, de carácter divino.

Ora tal participação não pode ter outra raiz que não seja uma raiz sacramental porque são os sacramentos que conferem a dimensão ontológica à Igreja.

São, com efeito, os sacramentos do Baptismo, da Confirmação e da Ordem que, pelo carácter sacramental que lhes é próprio, imprimem no cristão uma participação ontológica e diversificada nos múnus sacerdotal, profético e real de Cristo (LG 11). Esta diversidade entre o sacerdócio comum e o sacerdócio hierárquico atinge, por isso, a essência, isto é a dimensão ontológica.

– A relação do poder sacro aos sacramentos é uma relação imediata ou uma relação mediata, conforme se trate, respectivamente, do poder de ordem ou do poder de jurisdição.

– A realidade sacramental determina para o cristão tão somente a “*capacidade*” ou “*fundamento aptitudinal*” para o poder de jurisdição e não o “*ius ad rem*” já que, dada a natureza social da Igreja e a dimensão social do “*munus docendi*” e do “*munus regendi*”, o ordenamento do exercício (“*potestas*”) de tais múnus compete à Hierarquia na Igreja.

– O poder sacro para a realização de actos não sacramentais, como é o exercício do “*munus docendi*” e do “*munus regendi*”, não tem fonte imediata no sacramento do Baptismo, da Confirmação ou da Ordem, mas, radicado em Jesus Cristo pela participação ontológica-sacramental no seu múnus, é transmitido ao que dele participa pelo poder moderador da autoridade hierárquica competente da Igreja.

Assim, o cristão, “*per se*”, é apto, isto é, tem a capacidade para o poder de jurisdição, embora não tenha o “*ius ad rem*”, isto é, não tenha o direito originário de participar no exercício do poder, já que tal exercício compete “*per se*” à Hierarquia. Os leigos não são

excluídos, ontologicamente, senão dos ofícios intrinsecamente hierárquicos ligados ao sacramento da Ordem ⁶⁶.

Perguntar-se-á: estes ofícios, ditos como intrinsecamente ligados ao poder de ordem, estão referidos ao sacerdócio hierárquico ou ao ministério? Responde-se dizendo que estão ligados ao sacerdócio hierárquico porque o ministério está, por sua natureza, vinculado ao poder de jurisdição. Daí que poderá não causar admiração afirmar-se que o ministério do diácono está “ao alcance” do leigo (pregação, administração do baptismo, assistência ao matrimónio, ministério da comunhão), já que ao diácono “*foram impostas as mãos não para o sacerdócio mas para o ministério*” (LG 29a).

— Os cristãos, na medida em que permanecem na comunhão eclesial e não obste nenhuma sanção legitimamente infligida (cc. 96, 205), podem ser assumidos mediante a missão canónica, porque são aptos, isto é, são capazes, para participar no exercício do poder de jurisdição que compete à Hierarquia.

Em conclusão, poder-se-á afirmar que o poder de ensinar e governar o povo de Deus, tendo raiz última no “*munus docendi*” e no “*munus regendi*” que, por sua vez, são participação no *munus* de Jesus Cristo conferida por via sacramental, são, no entanto, conferidos (como poderes) por via hierárquica, o que significa via não sacramental.

Na verdade, o poder de ensinar e de governar, sendo poder sacro, poder de Jesus Cristo sobre a Igreja, tem raiz não sacramental, no sentido de que é transmitido por missão divina (o ministério petrino) ou por missão canónica (todos os outros ministérios).

Algumas notas teológicas

I. No período apostólico e da criação das comunidades paulinas o serviço da Palavra tem o primeiro lugar (Act. 6,4; I Cor. 1,17). No período após o desaparecimento dos homens da primeira hora, o acento é posto na função pastoral para, na época dos padres apostólicos se afirmar com força a autoridade pastoral. Ao findar a época apostólica, a Igreja é “essencialmente uma fraternidade e uma caridade (ágape)” ⁶⁷. O “ágape”

é um consenso, a realização do “*unum sint*” de S. João: a caridade é inseparável da unidade.

O estilo sinodal era o perfil habitual das primeiras comunidades exactamente pelo facto da sua dimensão embrionária. A quantidade não impunha uma especialização excessiva de tarefas nem uma diversificação entre a vida ordinária e a vida extraordinária das Igrejas particulares. A comunhão eclesial era, pois, o primeiro sinal de experiência de Igreja, anterior a qualquer teorização.

Nas origens, é toda a comunidade que exerce a responsabilidade da vida eclesial e a esta responsabilidade responde a “estrutura” ministerial (cfr. I Tes. 5,12ss.). Quer-se dizer, é no interior desta estrutura ministerial que a comunidade exerce a sua responsabilidade. A comunidade das origens não regulamenta os seus serviços simplesmente segundo esta ou aquela concepção de formas de ministérios pré-estabelecidos mas, antes, efectua os seus serviços a partir da experiência do dom do Espírito no seio da comunidade (“*sensus fidei*”) e da liberdade reivindicada por Jesus Cristo.

É indispensável sublinhar que a universalidade eclesial não é um conceito absoluto e autónomo, mas indissociavelmente ligado à particularidade, num paralelismo de articulação da unidade com a diversidade. Foi assim, no princípio. Não deverá ser doutra maneira em cada época da Igreja.

2. Não se dá por manifestamente compreendida e aceite a expressão da *Lumen Gentium* ao afirmar a distinção em grau, entre o sacerdócio hierárquico e o sacerdócio comum dos fiéis (LG 10b). De que grau se trata? *Superior e inferior*? Estranha seria a aceitação de patamares de superioridade e inferioridade no seio da mesma e única dignidade de filhos de Deus, dada pelo baptismo a todos os baptizados.

Diremos que na ministerialidade da Igreja não há ministérios de grau superior e ministérios de grau inferior: tão somente há ministérios “*diferentes*” porque diferente é a graça dada pelo Espírito para o bem comum. Se de alguma superioridade se falasse, essa sê-lo-ia unicamente aos olhos de Deus e, então, tal superioridade não estaria no ministério, fosse ele qual fosse, mas sim na santidade com que ele é exercido. Grandes, aos olhos de Deus, são os santos.

⁶⁶ Cf. a resposta da Congregação da Doutrina da Fé à Comissão para a elaboração do Código 1983, in *Communicationis* 11 (1979) 59.

⁶⁷ ZEILLER, J., La conception de l'Église aux quatre premiers siècles, in *Revue d'Histoire*

Ecclésiastique XXIX (1933) 572. Cfr. Cartas de Inácio de Antioquia e a Carta dos cristãos de Lyon às Igrejas da Ásia, citada na História Eclesiástica de Eusébio (V,I).

3. Em Jesus Cristo, sumo sacerdote, realiza-se a plenitude do sacerdócio comum e do sacerdócio hierárquico. Oferecendo a sua existência ao Pai, como sacrifício vivo, santo e agradável, em justiça e verdade, Cristo leva à perfeição o exercício do sacerdócio comum⁶⁸. Cristo exerce o sacerdócio hierárquico, isto é, a mediação entre Deus e os homens, ele que é o Mediador, a própria união entre Deus e o homem, entre o homem e Deus.

Sacerdócio comum e sacerdócio hierárquico são realizados em Cristo, em expressões convergentes e interdependentes. Em Cristo não há mediação (sacerdócio hierárquico) sem oferta viva, santa e agradável ao Pai (sacerdócio comum), nem há oferta viva, santa e agradável ao Pai, sem mediação salvífica. Esta mediação salvífica, que actua o múnus de santificar que confere a graça, é exercitada pelo múnus de capitalidade em Cristo, Cabeça e Chefe da Sua Igreja, o qual se realiza, perpetua e visibiliza nessa santificação e no múnus de ensinar e governar o povo de Deus.

Na Igreja não pode existir um sacerdócio comum sem um sacerdócio hierárquico, nem um sacerdócio hierárquico sem um sacerdócio comum. Ordenam-se, necessariamente e constitutivamente, um para o outro (LG 10b), numa comunhão recíproca de carismas que servem a ministerialidade da Igreja e manifesta a sua estrutura sinodal. O presbítero, homem entre os homens, cristão entre os cristãos, é sacerdote hierárquico para o povo de Deus. O mesmo se diga do bispo.

Marcados pelo sacerdócio comum dos fiéis (PO 2c) (Baptismo e Confirmação imprimem, respectivamente, o carácter sacramental da filiação divina e o do dom do Espírito Santo), presbítero e bispo vêm especificada a natureza do seu sacerdócio (pela Ordem, que imprime carácter sacramental) em razão de uma relação ontológica e originária ao sacerdócio de mediação e de capitalidade de Cristo. Deste modo, a diferença

⁶⁸ *“Rogo-vos que ofereçais os vossos corpos”. Pedindo assim, o Apóstolo levantou todos os homens à dignidade do sacerdócio: ‘Que ofereçais os vossos corpos como vítima viva’. Oh inaudito mistério do sacerdócio cristão, em que o homem é para si mesmo vítima e sacerdote! O homem não tem e procurar fora de si a vítima que deve oferecer a Deus; traz consigo e em si o que há-de sacrificar a Deus. Admirável sacrifício, em que o corpo é oferecido sem imolação do corpo, o sangue sem derramamento de sangue: ‘Rogo-vos, pela misericórdia de Deus, que ofereçais os vossos corpos como vítima viva’. Irmãos, este sacrifício é imagem do sacrifício de Cristo que, para dar a vida ao mundo, imolou o seu corpo, permanecendo vivo. Procura, ó homem, ser o sacrifício e o sacerdote de Deus; não percas aquilo que te foi dado pelo poder do Senhor. Reveste-te com a estola da santidade, cinge-te com o cingulo da castidade; seja Cristo o capacete de protecção da tua cabeça; permaneça na tua frente a cruz como defesa. Grava no teu peito o sinal da ciência divina; eleva continuamente a tua oração como perfume de incenso; empunha a espada do Espírito; faz do teu coração um altar. E assim, com toda a confiança, oferece o teu corpo como vítima a Deus.”* (Dos Sermões de S. Pedro Crisólogo, bispo – séc. V – Sermão 108; PL 52, 499-500).

essencial, afirmada pela *Lumen Gentium*, entre o sacerdócio comum e o sacerdócio hierárquico está numa participação ontológica no sacerdócio de Cristo diversamente finalizada – o sacerdócio hierárquico actua o múnus mediador e de capitalidade de Cristo em favor da Igreja e da humanidade.

Esta diferença radica-se em duas dimensões diversas, mas complementares e indissociáveis, na indivisibilidade da Pessoa do Verbo incarnado. Não haveria missão salvífica sem mediação nem sem a oferta viva, santa e agradável de Cristo ao Pai. Esta mediação não seria actuada nem perpetuada sem o ministério da capitalidade de Cristo, Cabeça da Sua Igreja a qual mediante o duplo sacerdócio (comum e hierárquico) *“re-apresenta”* e perpetua a obra da redenção de Cristo.

É nesta comunhão originária e nesta comunhão finalística de missão que se encontram e para onde convergem o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio hierárquico.

4. Não parece de todo pacífico que, na afirmação da *Lumen Gentium*, o sacerdócio hierárquico seja chamado sacerdócio ministerial e o mesmo denominativo não seja apostado ao sacerdócio comum dos fiéis, já que o sacerdócio comum dos fiéis é, na sua essência, uma manifestação da ministerialidade da Igreja e pode concretizar-se em vários ministérios institucionalizados na Igreja. Em nossa opinião, também ele é *“ministerial”*.

Dizemos ser o sacerdócio comum dos fiéis, na sua essência, uma manifestação da ministerialidade da Igreja, já que a Igreja tem como missão, como serviço, como *“ministério”*, realizar no mundo o projecto salvífico universal de Deus o qual implica a congregação dos filhos de Deus, dispersos pelo pecado, no reino da santidade divina.

Os cristãos, pelo exercício do seu sacerdócio, são os primeiros convocados a testemunhar uma vida distanciada da dispersão do pecado e unificada pela resposta fiel à graça redentora de Cristo que, pelo Espírito, os chama a serem santos, como o Pai é santo.

Além disso, é comum a teologia e o magistério da Igreja exprimirem-se sobre os ministérios laicais, admitindo-os, institucionalizando-os, eles que manifestam claramente a ministerialidade subjacente ao sacerdócio comum dos fiéis.

5. O caminho do Magistério tem-se manifestado tímido e pouco imaginativo. Se não, vejamos: não chamou o Vaticano II à comunidade conjugal e familiar *“igreja doméstica”*? O Magistério da Igreja sabe muito bem, ao atribuir à comunidade conjugal e familiar a categoria eclesial de *“igreja doméstica”*, tratar-se de uma dimensão fundamental da manifestação

da estrutura da eclesialidade do Povo de Deus e da sua própria ministerialidade: Igreja Universal, Igreja Particular, Paróquia, Família. Ora não se vislumbra a viabilidade de “igreja” sem sacerdócio, sem ministério. Por isso, na família cristã exerce-se de modo significativo o sacerdócio comum dos fiéis como verdadeiro ministério santificador e evangelizador. O matrimónio cristão é, pois, um verdadeiro ministério laical.

O próprio direito da Igreja parece insinuá-lo ao falar do sacramento da Confirmação no capítulo dos Fiéis Leigos (cânones 224-231) e não no dos Fiéis Cristãos (cânones 204-223) e ao referir a necessidade do sacramento da Confirmação para os ministérios laicais e a sua conveniência para o sacramento do Matrimónio (can. 1065 §1).

6. A ministerialidade da Igreja tem de se mostrar significativa para o mundo, doutro modo torna-se imperceptível e perde o seu impacto. A desarticulação entre a fidelidade substancial da Igreja ao seu mistério e a historicidade essencial que lhe é inerente será sempre penalizadora para a Igreja e provocadora da ineficácia da sua ministerialidade.

ALFREDO LEITE SOARES

Subsídios para uma cronologia do diálogo inter-religioso (1893-2002)

1. Apresentação

Este trabalho é o resultado de um interesse partilhado por Maurice Cheza¹ e por mim própria, relativamente à problemática da pluralidade religiosa e do diálogo inter-religioso.

Nos meus tempos de Louvain, e particularmente enquanto discípula do Prof. Cheza, tomei consciência de que a teologia cristã é, doravante e de forma definitiva, teologia em regime de pluralismo/pluralidade religiosa².

¹ Maurice Cheza, teólogo belga, especialista em Missiologia, é, desde 2001, professor emérito da Faculdade de Teologia de Louvain-la-Neuve, na Bélgica. Foi professor no Seminário Maior de Lubumbashi (Congo), entre 1963 e 1968, e nos Seminários Maiores de Namur e de Jumet, ambos na Bélgica.

² Ao longo do século xx, principalmente após o Concílio Vaticano II, começa a delinear-se e a tomar corpo uma nova ordem mundial do religioso.

Na paisagem religiosa mundial é inédita a ideia, humana e teologicamente fundada e consistente, de que a pluralidade religiosa é inalienável. Em consequência, o diálogo inter-religioso é, para as religiões mundiais, um dever permanente, um estilo de vida e uma instituição humana a cultivar. São representativas da importância crescente da configuração religiosa mundial actual, no que concerne ao conhecimento, reconhecimento e valorização das diferentes religiões e ao diálogo inter-religioso, a instituição, com carácter permanente, de organismos internacionais, dos quais apresentamos os mais representativos, e a multiplicação de sítios na Internet.

Principais organismos internacionais: *International Association for Religious Freedom* (1900), de origem cristã; *World Congress of Faiths* (1936); *Temple of Understanding* (1960); *World Conference on Religion and Peace* (1970), de natureza multi-religiosa; *International Council of Christians and Jews* (1974), bilateral; *Secretariat pro non Christianis*, do Vaticano (1965), hoje *Pontifício Consílio pro Dialogo inter Religiones* e a secção *Diálogo*, do *Conselho Ecuménico das Igrejas* (1970-1990); *International Jewish Committee on Inter-Religious Consultations* (1970), oriundo de organismos