



**UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA**  
**FACULDADE DE TEOLOGIA**

**MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)**

**MISAEEL FERMIN FERMIN CALDERON**

**Creio na Santa Igreja!?:**  
**Reflexões sobre uma afirmação que gera interrogação**

Dissertação Final Supervisionada  
sob orientação de:  
Prof. Doutor Alexandre Freire Duarte

**Porto**  
**2018**



**Creio na Santa Igreja!?:**  
**Reflexões sobre uma afirmação que gera interrogação**

## **Resumo**

A Igreja Católica de Jesus Cristo é dita e crida como santa, apesar dos pecados dos seus membros, dado que ela mesma é assistida pelo Espírito Santo que a sustenta e ampara nas suas vicissitudes e no seu peregrinar quotidiano para a comunhão com o Pai através de Cristo Jesus. Dito isto, é nesta Igreja, que é santa, que se logra e vive a comunhão dos santos, quer com os bem-aventurados que se encontram reunidos em Deus, quer entre aqueles que se encontram ainda na Igreja peregrinante. Por sua vez, esta mesma Igreja é fortalecida pelos sacramentos, os quais, por procederem de Deus, são verdadeiramente santos em si mesmos e cooperam na santificação da humanidade.

**Palavras-chaves:** Igreja; santidade; pecado; conversão; comunhão.

## **Abstract**

Jesus Christ's Catholic Church is said and believed to be holy, despite its members at times being sinful, since it's assisted by the Holy Spirit, Who sustains and upholds that same Church in its setbacks and in its daily pilgrimage to the final communion with the Father through Jesus Christ. Having said this, it is in this Church, which is holy, that the communion of saints is accomplished and lived, whether with the blessed ones who are gathered in God, or among those who are still in the pilgrim Church. In turn, this same Church is strengthened by the sacraments, which, since they proceed from the Most Holy God, are truly holy in themselves and cooperate in humankind's sanctification.

**Keywords:** Church; holiness; sin; conversion; communion.

# ÍNDICE

ÍNDICE .....	3
Introdução Geral.....	5
<b>1. PRIMEIRA PARTE</b>	
Introdução à primeira parte .....	9
1.1. Santo.....	10
1.1.1. A Santidade no Antigo Testamento .....	12
1.1.2. A santidade no Novo Testamento .....	14
1.1.3. Os termos “Ὁσιος”, “ἱερός” e “ἅγιος” .....	15
1.2. Pecado .....	19
1.2.1. O pecado no Antigo Testamento .....	20
1.2.2. O pecado no Novo Testamento.....	22
1.2.3. Termos para referenciar o “pecado” .....	24
1.3. Conversão .....	31
1.3.1. A conversão no Antigo Testamento .....	32
1.3.2. A conversão no Novo Testamento.....	33
1.3.3. Os termos “μεταμέλομαι”, “μετάνοια”, “ἐπιστρέφω” .....	35
Conclusão da primeira parte .....	38

## 2. SEGUNDA PARTE

<b>Introdução à segunda parte .....</b>	<b>40</b>
<b>2.1. A Igreja Santa.....</b>	<b>41</b>
<b>2.1.1. Creio na Santa Igreja.....</b>	<b>43</b>
<b>2.1.2. Creio na Comunhão dos Santos.....</b>	<b>45</b>
<b>2.1.3. A Igreja Santa e Pecadora.....</b>	<b>48</b>
<b>2.2. A Vocação à Santidade na Igreja .....</b>	<b>52</b>
<b>2.2.1. A Santidade dos Bispos.....</b>	<b>53</b>
<b>2.2.2. A Santidade dos Padres e dos Diáconos .....</b>	<b>55</b>
<b>2.2.3. A Santidade dos Leigos .....</b>	<b>58</b>
<b>2.2.4. Os Sacramentos como meio de Santificação.....</b>	<b>60</b>
<b>2.3. A União da Igreja Celeste e a Igreja Terrestre .....</b>	<b>64</b>
<b>2.3.1. O Culto aos Santos (os bem-aventurados) .....</b>	<b>66</b>
<b>2.3.2. Fundamentos Bíblicos e Teológicos .....</b>	<b>69</b>
<b>2.3.3. Finalidade do Culto aos Santos.....</b>	<b>71</b>
<b>2.3.4. Maria como Modelo só humano de Suprema Santidade.....</b>	<b>74</b>
<b>Conclusão da segunda parte .....</b>	<b>76</b>
<b>Conclusão Final.....</b>	<b>77</b>
<b>Bibliografia Citada .....</b>	<b>80</b>

## **Introdução Geral**

Começamos por esclarecer, a propósito do título desta nossa dissertação, que embora seja gramaticalmente incorreto utilizar o sinal de exclamação e o de interrogação ao mesmo tempo, acabámos, após uma certa hesitação e concomitante ponderação, por assumir o atrevimento de o fazer, pois duas das reações mais comuns das pessoas, quando ouvem dizer que a “Igreja é santa” e não obstante aquelas que são crentes o proferirem no ‘*Credo*’, é a de se interrogarem ou de se admirarem.

É certo que muitos teólogos e eclesiólogos, entre os quais Yves Congar no seu texto ‘Propriedades Esenciales de la Iglesia’ presente em ‘*Mysterium Salutis*’ e Salvador Pié-Ninot na sua ‘*Introducción a la Eclesiología*’, referem que não se pode falar de uma das notas da Igreja sem se abordar as demais, porque, como é evidente, todas elas estão relacionadas e, no fundo, são inseparáveis, donde é relativamente incongruente falar de uma isolando-a das demais. Não obstante este parecer, que devemos respeitar com humildade e honestidade académicas, tomámos a decisão de considerar a santidade da e na Igreja de um modo restrito, mas, tendo em conta a supramencionada observação, não pretendemos abordar tal temática como uma das notas da Igreja, senão tratar especialmente da parte do ‘*Credo*’ que se refere à santa Igreja.

Para a elaboração desta dissertação, que possuirá um carácter sobretudo de síntese, procurámos informações entre aquelas fontes que, estando ao nosso dispor, considerámos as mais pertinentes e relevantes. Informações essas, que, depois, procurámos tratar de um modo atento e rigoroso, buscando aquilo que, em cada uma delas, poderia iluminar maximamente o tema do nosso trabalho. Posto isto, é de ressaltar que não iremos citar, nem aludir momento a momento, todas estas mencionadas fontes, donde, do ponto de vista metodológico, não seria rigoroso colocarmos na bibliografia final as que não serão explicitamente citadas ou pontualmente aludidas. Face a isto, e por uma questão de seriedade, achámos oportuno colocar no começo de cada secção fundamental desta

dissertação a lista das obras que nos ajudaram na organização mental do conteúdo de cada uma daquelas, de modo a que um eventual futuro leitor deste trabalho se aperceba, com rigor e facilidade, dos textos que também estão na base no que viermos a escrever.

Tendo em atenção a necessidade, que sentimos premente em diversas ocasiões no decurso do nosso empreendimento, de um melhor enquadramento, este trabalho constará de duas grandes partes.

Na primeira parte, dar-se-á a conhecer, ao longo de três capítulos e respetivamente, as mais seguras noções de “santidade”, de “conversão” e de “pecado”, verdadeiramente fundamentais para uma melhor compreensão do tema central desta dissertação, o qual surgirá na segunda parte da mesma. Assim sendo, partindo especialmente dos conceitos gregos usados no Antigo e Novo Testamentos, e alguns dos seus correlatos hebraicos no que ao primeiro destes diz respeito, iremos desenvolver e analisar em que sentido é que estas palavras são utilizadas. Tendo em conta que em grego cada uma destas noções poderá dizer-se de diferentes formas, tentaremos abordar as mais comuns; isto é, as que mais aparecem na Sagrada Escritura.

A segunda parte deste trabalho desenvolver-se-á igualmente em três capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos a noção de “Igreja santa”, procurando responder a questões como: quais os motivos para podermos acreditar que a Igreja é genuinamente santa? Que quer dizer a Igreja afirma que crê “a Igreja santa”? A que se refere a Igreja quando diz que acredita “na comunhão dos santos”? É no contexto delineado pelas respostas a estas interrogações que também iremos refletir sobre a afirmação da Igreja como “santa e pecadora”. O segundo capítulo, por seu lado, concentra-se na dinâmica da vocação dos crentes à santidade, não como um ideal inatingível, senão como uma meta à qual cada fiel cristão pode chegar a partir da sua forma de vida concreta. A este respeito falaremos, de modo breve, da santidade dos bispos, dos presbíteros, dos diáconos e, também, da santidade dos leigos. Referir-se-á, ainda, aos sacramentos enquanto meios de santificação para os seres humanos. Por último, no terceiro capítulo, abordaremos a problemática da união da Igreja celeste com a Igreja terrestre, dando, neste cenário, atenção à importância e finalidade do culto aos santos, bem como aos fundamentos bíblicos e teológicos do

mesmo, sendo que, devido à sua especial missão e excelsa santidade, encerramos tal capítulo com uma referência à virgem Maria como modelo de santidade crente.

Para terminarmos esta “Introdução Geral” à presente dissertação, devemos, agora e aqui, reconhecer que este trabalho poderia ter uma outra envergadura, acaso dominássemos outros idiomas ou tivéssemos tido acesso a outras fontes além daquelas que pudemos trabalhar. Todavia, e apesar disso, esperamos (ou acreditamos) que com a realização do mesmo poderemos vir a contribuir para o esclarecimento e/ou o enriquecimento do conhecimento de todos aqueles que possam vir a ter a oportunidade de contactar com o fruto do nosso empenho.

# 1. PRIMEIRA PARTE

## **Introdução à primeira parte**

Esta primeira grande parte do nosso trabalho terá como objetivo principal servir de base à segunda parte do mesmo, donde procuraremos definir, ou pelo menos descrever e a partir do grego, as noções de “santidade”, “pecado” e “conversão”; isto é, a partir daquelas que eram as palavras gregas que mais se utilizavam para se fazer referência a cada uma daquelas noções, bem como tentar esclarecer os contextos em que eram utilizadas. Os três capítulos que a comporão terão o mesmo esquema condutor: começaremos por nos referir às aduzidas noções no seu contexto geral e, depois, a cada uma delas tal como surgem na Sagrada Escritura; isto é, no contexto do Antigo e do Novo Testamento. Por último, serão referidas as palavras que mais eram utilizadas para expressar as já mencionadas noções.

## 1.1. Santo<sup>1</sup>

Numa primeira aproximação à compreensão do conceito expresso pelo termo “santo”, pode dizer-se que o primeiro pensador a refletir filosoficamente acerca do significado de “santo”, no Ocidente e graças ao esforço dos filósofos pré-socráticos, foi Platão; este pensador refere-se ao santo usando os termos “ἀγαθόν” (“agathon”), “θεῖον” (“theion”) e “θεός” (“théos”). Depois do filósofo da Academia, também Aristóteles se debruçou sobre o assunto, referindo que o “santo” tem um carácter de permanência, dizendo respeito ao absolutamente verdadeiro e bom, sendo entendido, dentro do contexto da sua proposta filosófica, como transcendente e apresentando-se como a causa primeira do Mundo.

---

<sup>1</sup> Para a elaboração deste apartado servi-me das seguintes fontes: BALZ, Horst – ἅγιος. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 48-61; BORN, Adrianus van den – Santo dos Santos. In *Diccionario Enciclopédico da Bíblia*. Ed. Adrianus van den Born. Porto Alegre: Vozes, 1971, p.1393; BORSE, Udo – ἱερόν, οὐ, τό. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 1956-1958; BRASE, I. – Santo: Para la Praxis Pastoral. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, vol. IV, p. 159-161; DE FRAINE, Jonathan – Santo. In *Diccionario Enciclopédico da Bíblia*. Ed. Adrianus van den Born. Porto Alegre: Vozes, 1971, p. 1389-1393; DE VAULX, Jules – Santo. In *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Dir. Xavier Léon-Dufour; et al. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 947-952; HAUCK, Friedrich – ὅσιος, ὀσίως, ἄνοσιος, σιότης. In *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittel, Continuato da Gerhard Friedrich. Brescia: Paideia, 1965, vol. VIII, p. 1367-1380; HEMMERLE, Klaus – Santo, Lo: II-V. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1976, vol. 6, p. 244-249; NIERMANN, Ernst – Santos, Culto a Los. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1976, vol. 6, p. 249-256; ὅσιος. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 609-612; PROCKSCH, Otto – ἅγιος, ἀγιάζω, ἀγιασμός, ἀγιότης, ἀγιωσύνη. In *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittel, Continuato da Gerhard Friedrich. Brescia: Paideia, 1965, vol. I, p. 233-260; SAND, Alexandre – ἱερός. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 1958-1959; SEEBASS, Horst – Santo. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Sígueme, 1984, vol. IV, p. 149-159; SPLETT, Jörg – Santo Lo. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1976, vol. 6, p. 242-244; SPLETT, Jörg – Santos, Historia De Los. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1976, vol. 6, p. 256-265; STOCKMEIER, Peter – Santo. In *Diccionario de Conceptos Teológicos*. Dir. Peter Eicher. Barcelona: Herder, 1990, Tomo II, p. 440-445; TRUHLAR, Karl Vladimir – Santidad. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1976, Tomo. VI, p. 234-242.

O conceito de “santo” representa, já noutra horizonte, uma realidade superior ao ser humano; o “santo” pertence à esfera do divino e designa o “tabu”; isto é, o sagrado intocável sob pena de se poder perecer. No entanto, com esta designação corre-se o risco de pensar e estimar que aquilo que se apresenta como sendo santo é algo de totalmente grande, inalcançável, intocável e afastado do ser humano e das suas vicissitudes diárias.

De qualquer modo, as realidades tidas como santas estão carregadas de dinamismos de mistério e de majestade. Elas transmitem, ou apontam para, qualquer coisa de sobrenatural e instigam no ser humano o duplo sentimento de fascínio e de pavor, configurando um sentimento de pequenez perante o “numinoso” que, muitas vezes, é concomitante com o espoletar de intensas emoções religiosas.

Na própria Bíblia, e sem um substancial desenvolvimento que será referido posteriormente, a santidade diz respeito ao mistério do Deus que Se vai revelando até Se mostrar como Amor. O santo relaciona-se com as noções de “sacro” e de “puro”, mas transcende-as. Assim e apesar de ser constantemente aplicado a Deus, também é aplicado aos seres humanos, sendo que em qualquer dos casos o termo santo – “qodes” numa transliteração do hebraico (designando “cortar” e “separar”) – remete, de um modo muito direto, para uma realidade que está, de um ou de outro modo, separada daquilo que pode ser considerado como sendo profano.

Na esfera humana, o conceito de “santo” aponta para algo que não se apoia em qualidades, valores ou ações humanas, sendo antes uma graça concedida. A santidade não *“la puede uno conservar por sí mismo, sino que se legitima y garantiza gracias a aquél que es el único que con toda razón puede ser llamado santo”*<sup>2</sup>. O conceito de “santo” designa, por conseguinte e no sentido que se está a vislumbrar, uma realidade separada, afastada do impuro e que se apresenta eminentemente como estando ao serviço a Deus. Contudo, esta separação não se dá ao jeito daquela que era imaginada e preconizada pelos fariseus, os quais eram denominados de “separados” devido à sua severa interpretação da lei que os fazia procurar viver afastados de todos aqueles que eles consideravam “impuros”.

---

<sup>2</sup> Cf. BRASE, I. – Santo: Para la Praxis Pastoral, p. 160.

Dentro do horizonte que se está a descrever, a verdade é que como fundamento de toda a santidade está a santidade do Deus, o Qual que é o totalmente Outro. Deus revela-Se a Si mesmo ao ser humano e mediante esta comunicação *“lo incorpora por la gracia a su vida personal, se entrega a él como santificador y lo hace a él mismo santo por la – gracia santificante en el – Espirito Santo, dejándolo dispuesto para «la ciudad santa, la nueva Jerusalén»”*<sup>3</sup>.

Para o ser humano poder responder a esta comunicação de Deus, são-lhe comunicadas aquelas virtudes sobrenaturais e infusas que também se denominam de “teologais” (a fé, a esperança e a caridade), e são estas que orientam o ser humano no seu agir. Deus possibilita a livre realização da participação; Deus dá a graça e a liberdade e o ser humano, com a sua decisão (livre-arbítrio e liberdade), responde a Deus e à dádiva da Sua absolutamente gratuita graça divina que Ele anseia que seja acolhida.

A graça de Deus é experimentável porque *“Dios, que es la meta de la vida de amor, no está oculto al hombre en su acción mediante la gracia. Su comunicación de sí mismo produce en el hombre como respuesta tanto conocimiento como amor. Esta acción de Dios por medio de la gracia no queda, pues, más allá de la conciencia”*<sup>4</sup>. Esta graça não é experimentada à maneira de um objeto, mas sim como uma iluminação interior que esclarece e guia.

### **1.1.1. A Santidade no Antigo Testamento**

No Antigo Testamento, aquilo que é santo *“no consiste tanto en el incalculable y misterioso poder divino, sino más bien el que se llega a tener un contacto relativamente directo con el poder divino en determinados lugares, con determinados objetos y en ciertos tiempos, poder que puede ser temible, si uno no se comporta de manera digna con respecto”*<sup>5</sup>. Santo é tudo aquilo que pertence ao culto ou é objeto de culto, tal como: os altares; os anos santos; os templos; a arca; os pães da primícia; a água; os sacerdotes; a

---

<sup>3</sup> TRUHLAR, Karl Vladimir – Santidad, p. 235.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 236.

<sup>5</sup> SEEBASS, Horst – Santo, p. 150.

santa unção; e, entre outros, a veste santa. O contacto com o santo dá-se particularmente por meio do culto, embora, como é evidente, o santo transcenda o culto.

A santidade de YHWH mostra-se inacessível ao ser humano (cf. *Nm.* 20,1-13), aparece como algo misterioso e assustador (cf. *2Sm.* 6,7-11) e inclusive os serafins não são suficientemente santos para contemplarem a face de Deus, sendo que se afirma, diversas vezes e em diferentes contextos, que o ser humano não pode ver a face de Deus sem, em consequência disso, falecer (cf. *Is.* 6,7-11).

O Antigo Testamento refere, ainda e de diversas formas, que Deus reserva, para Si: santuários; terras; objetos; povos; e, entre outras realidades, pessoas, estabelecendo, dessa forma, normas culturais por meio das quais Ele Se manifesta como O santo:

*“Todas essas coisas são santas, mas podem sê-lo em graus diversos, segundo a ligação que têm com Deus. A santidade dessas pessoas e objetos consagrados não é da mesma natureza que a de Deus. (...) É preciso, pois distinguir entre a verdadeira santidade, que é própria de Deus, e o carácter sacro que subtrai ao profano certas pessoas e objetos, situando-os num estado intermediário, que vela e ao mesmo tempo manifesta a santidade de Deus”<sup>6</sup>.*

No cenário antes descrito, Israel é o povo eleito por Deus para ser a “nação santa”, na qual o Senhor Se mostra no meio dela como o Santo; assim sendo, a presença real de Deus confere ao povo de Israel uma dignidade que o remete não só para a santidade ritual, mas também para a santidade moral. Desta maneira é fácil de comprovar que Deus não dá a lei para castigar ou para atormentar o povo de Israel, mas, isso sim, para santificá-lo e elevá-lo a uma mais perfeita comunhão com Aquele que o gerou para uma Aliança de amor.

Dito tudo isto, não se deve olvidar que o mandamento de Deus “*sede santos, porque eu, YHWH, sou santo*” (*Lv.* 19,2; 20,26), não deve ser entendido só dentro do horizonte da pureza cultural, mas como a santidade vivida nos mais diferentes âmbitos: religioso; económico; social; e, entre outros, familiar. Daqui se pode constatar a abrangência de tal mandamento divino, que, em vez de ser restrito, foi entendido como abraçando, se não as mais importantes facetas da vida, pelo menos algumas destas.

---

<sup>6</sup> DE VAULX, Jules – Santo, p. 949.

### 1.1.2. A santidade no Novo Testamento

A doutrina apostólica assimilou as doutrinas e terminologias do Antigo Testamento, sendo que alguns dos mais significativos exemplos disto mesmo são algumas expressões como, por exemplo: “pai santo” (Jo. 17,11); “santo é o seu nome” (Lc. 1,49); e, entre outras que poderiam ser para aqui trazidas como igualmente aptas para ilustrarem o que se pretende referir, “santo o seu templo” (1Cor. 3,17).

Pois bem, desde logo é importante referir-se que a santidade de Cristo Jesus está em ligação com a Sua filiação divina única. Diante de Cristo, as pessoas sentem-se pecadoras, mas, por outro lado e sobretudo, é n’Ele que são santificadas. Cristo, após a Sua Ascensão ao Pai, comunica aos seres humanos, por meio da fé e dos sacramentos, a Sua santidade, sendo que aqueles que, por sua vez, a acolhem, tornam-se verdadeiramente santos n’Ele a caminho de uma mais plena santidade que, como deve ser sabido, apenas será lograda escatologicamente, aquando da plena comunhão com a Santidade da Trindade.

É interessante verificar que no Novo Testamento só muito raramente é que Deus é qualificado pelo termo “santo”; por outro lado, só em *Ap. 3,7* é que Jesus Cristo é denominado pela palavra “santo” no mesmo sentido que o próprio Deus. De todos os modos e no Novo Testamento, a realidade que é própria e maximamente santa já não é só o templo, mas, uma vez que o Espírito Santo é o agente principal de toda a santificação, onde quer que Este seja acolhido aí está a santidade.

Ainda no Novo Testamento, a noção de “santo” e a de “santidade” são encontradas como referidas à comunidade primitiva de Jerusalém, ao grupo reunido aquando do Pentecostes e estende-se, depois, aos irmãos da Judeia e, por fim, a todos os fiéis. Enquanto no Antigo Testamento a expressão “santo” “*era reservada aos eleitos dos tempos escatológicos*”<sup>7</sup>, no Novo Testamento é utilizada para referir-se aos cristãos. Como exemplo disto tem-se Paulo, o qual chama de “santos” aos irmãos das mais diversas comunidades com quem se corresponde, sendo que isso não o impede de, em determinadas ocasiões, os corrigir maternamente “*sobre sus deficiencias y fallos, sobre su pusilamidad y desobediencia; y, sin embargo, los sigue llamando santos. Lo cual quiere decir que el*

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 951.

*término no se refiere a valores o contenidos ningunos, a cualidades o acciones morales de ningún tipo, sino única y exclusivamente a su pertenencia a Cristo*<sup>8</sup>, o que, por sua vez, implica, de um modo incontornável, uma eleição e, por conseguinte, exige, de uma forma igualmente indeclinável, um rompimento com o pecado e os costumes pagãos.

Esta santidade dos cristãos também é característica do novo povo de Deus que eles, unidos ao Senhor, constituem: *“mas agora eu vou a Jerusalém, ao serviço dos santos. Macedônia e a Acaia houve por bem fazer uma coleta em prol dos santos de Jerusalém que estão na pobreza”* (Rm. 15,25s). Esta santidade não é somente entendida e referida como uma promessa, mas, enquanto fruto do Batismo e da ação do Espírito de Deus, também é uma realidade já presente. Uma pela qual aquele povo, que outra coisa não é senão a Igreja do senhor, é chamado pelo termo “santo”.

### 1.1.3. Os termos “ὅσιος”, “ἱερός” e “ἅγιος”

O idioma grego utiliza três termos para se referir a “santo”: “ὅσιος”, “ἱερός” e “ἅγιος”. A estes termos dar-se-á uma especial atenção nos próximos parágrafos desta presente dissertação.

A primeira das palavras mencionadas é “ὅσιος” (“hósios”), a qual faz referência a tudo aquilo que está ordenado ao, e à disposição do divino; refere ainda aquilo que é obrigatório nos ritos e nas celebrações por parte do ser humano enquanto ser religioso que é. O termo “ὅσιος”, de acordo com Horst Seebass, ressalta a sua especificidade sobretudo quando é comparado com “δίκαιος” (“díkaios”), isto é, com *“lo moral conforme al pensar humano y disposición divina”*<sup>9</sup>, sendo que, a partir do cenário estabelecido com esta comparação, o termo “ὅσιος” pode acabar por significar duas realidades: por um lado, o ser “piedoso” e “religioso” em relação às pessoas, e, por outro lado, o ser “puro” e “imaculado” no que diz respeito às coisas.

Nos *LXX*, “ὅσιος” é utilizado para traduzir do hebraico a palavra “hāsīd”; por sua vez, “hāsīd” era aquele que aceitava, com felicidade e satisfação, as consequências

---

<sup>8</sup> BRASE, I. – Santo: Para la Praxis Pastoral, p. 160.

<sup>9</sup> SEEBASS, Horst – Santo, p. 150.

resultantes da relação do povo com Deus. Já no Novo Testamento, das oito vezes que aparece este termo, cinco são citações do Antigo Testamento, sendo que “ὅσιος” é unicamente utilizado para referir-se a Deus em *Ap.* 15,3 e 16,5. Por outro lado, na ‘*Carta aos Hebreus*’ é utilizado para referir-se a Cristo enquanto Sumo-Sacerdote, imaculado, sem pecado e como Aquele que não precisava de oferecer sacrifícios cada dia pelos Seus pecados e pelos do povo, sendo que, além do mais, o Seu sacrifício foi oferecido uma só vez para todo o sempre (cf. *Hb.* 7,26-27).

A segunda palavra grega usada para o termo “santo” é “ἱερός” (“hierós”), que expressa “o determinado”, “o cheio de poder” e também “aquilo que está consagrado ao (tal) poder”. Deste modo, “ἱερός” refere-se ao santo em si mesmo, não sendo um predicado dos deuses enquanto tais, senão das suas ações, e isto, de certo modo, contrariamente ao termo “ἅγιος” (noção de que se falará a seguir), o qual tem uma componente vincadamente ética. Por outras palavras, “ἱερός” diz respeito: à esfera do divino; àquilo que é santificado pelo divino; e ao que é consagrado a esse mesmo divino.

Entre os termos relacionados com “ἱερός” encontra-se “ἱερόθυτον” (“hieróthuton”) o qual aparece uma única vez no Novo Testamento em *1Cor.* 10,28 para referir-se à carne proveniente de uma degolação ritual ou da imolação aos ídolos. “ἱεροπρεπής” (“hieroprepés”) utiliza-se para referir a preferência por um estilo solene e ritual e aparece unicamente em *Tt.* 2,3, provavelmente como uma recomendação ao comportamento segundo os bons costumes. Por outro lado, encontra-se em *2Tm.* 3,15 a palavra “ἱερός” para referir-se à Sagrada Escritura. Também encontramos a palavra “ἱερόσυλος” (“hierósulos”), a qual é utilizada em *At.* 19,37 por um gentio anónimo em defesa de Paulo e de seus companheiros perante a acusação de terem praticado sacrilégios e blasfémias ante a deusa Artemis.

O verbo “ἱεροσολέω” (“hierosuléō”), que é utilizado por Paulo em *Rm.* 2,22, “*parece referir-se a un problema muy manido en la discusión rabínica: hasta qué punto está permitido negociar con utensilios y bienes de templos gentiles, por más que sean impuros desde el punto de vista cultural: en ocasiones estaba permitido, si perjudica el culto gentil.*”

*Parece que Pablo rechaza esto totalmente*”<sup>10</sup>. Por outro lado, “ἱερουργέω” (“hierourgéo”) é utilizado por Paulo em *Rm.* 15,16 para referir que o único sacrifício consiste no serviço amoroso do evangelho do amor de Deus.

No que concerne à terceira palavra grega usada para designar “santo”, trata-se de “ἅγιος” (“hágios”), termo que, por sinal, é o mais frequente no Novo Testamento para designar uma realidade santa. Tal palavra possui, numa primeira face, um aspeto ético e remete para a obrigação de venerar o que é santo, sendo que a mesma provém da riquíssima raiz “ἅγ”, da qual derivam, entre outros e para o que aqui é mais relevante, os conceitos de “ἁγιασμός” (“santidade” e “santificação”), “ἁγιότης” (“santidade”) e “ἁγιωσύνη” (“santidade”) que, como se passará a tentar mostrar e demonstrar, expressam, todos eles e mais além daquilo que lhes pode ser de certo modo comum, qualquer coisa de único que os demais, individualmente e até coletivamente, não captam nem expressam plenamente.

Em primeiro lugar surge “ἁγιασμός” (“santidade” e “santificação”), termo que expressa um processo de santificação mediante o afastamento, e da eliminação da impureza, tal como se pode ver Paulo a referir aos destinatários da sua *‘Primeira carta aos Tessalonicenses’* – entre os quais, no tempo presente, todos os crentes cristãos (e até demais seres humanos) também se incluem –: “*portanto, é esta a vontade de Deus: a vossa santificação, que vos aparteis da luxúria, que cada qual saiba tratar a própria esposa com santidade e respeito, sem se deixar levar pelas paixões, como os gentios, que não conhecem Deus*” (*1Ts.* 4,3-4).

Depois encontra-se “ἁγιότης” (“santidade”), palavra que manifesta a santidade como um estado no qual se encontra Deus pela Sua própria natureza e da qual o ser humano também pode participar na medida das suas capacidades. A este respeito refere o autor da *‘Primeira Carta de Pedro’*: “*Antes, como é santo aquele que vos chamou, tornai-vos também vós santos em todo o vosso comportamento, porque está escrito: sede santos, porque eu sou santo*” (*1Pd.* 1,15).

---

<sup>10</sup> Cf. *Ibidem*, p. 157.

Por fim surge o termo “ἁγιωσύνη” (“santidade”), vocábulo que atesta uma qualidade dinâmica e ativa, tal como se pode ver Paulo a mencionar na seguinte passagem da *Primeira Carta aos Tessalonicenses*: “*queira ele confirmar os vossos corações numa santidade irrepreensível, aos olhos de Deus, nosso Pai, por ocasião da Vinda de nosso Senhor Jesus com todos os santos*” (1Ts. 3,13).

Como pudemos constatar nos parágrafos precedentes, nos diferentes conceitos do termo “santo” pode encontrar-se a combinação de duas polaridades bastante constratantes. Por um lado, temos a que faz entender o mesmo como sendo o intangível que, não obstante, se faz uma ação de Deus para o ser humano, enquanto é algo que vem d’Aquele até este e não algo que possa partir do ser humano. Por outro lado, encontramos aquela polaridade que remete para o que é aterrador e, não obstante e ao mesmo tempo, beatificante.

Com o mencionado em respaldo, verifica-se que a noção de “santo” se refere, por vezes, a algo como terrorífico, mas, ao mesmo tempo, como fascinante; dá-se, assim, uma compenetração misteriosa entre o aterrador, o agradável e beatificante. Exemplo disto é Pedro, quando, de acordo com o *Evangelho segundo Lucas*, exclama: “*afasta-te de mim, Senhor, porque sou um homem pecador*” (Lc. 5,8), e por outro lado, quando o mesmo Pedro, agora nas palavras do autor do *Evangelho de Marcos*, profere: “*Mestre, bom é estarmos aqui; façamos três tendas: uma para ti, uma para Moisés e uma para Elias*” (Mc. 9,5).

A jeito de síntese, podemos e devemos referir que a santidade é a participação na Auto-comunicação amorosa do próprio Deus. Para que a referida participação possa ocorrer é preciso que, da parte do ser humano, este escute a Deus e a Ele se entregue com todo o seu ser, vivendo no seio e no meio da graça divina. Deus, na verdade, é o critério, a meta e o fundamento de toda a santidade, donde todo o dinamismo da santidade tem de arrancar de, e se dirigir a Deus, pois, por exemplo e como todo o cristão sabe muitíssimo bem, é a Ele que se reza quando, seguindo-se as palavras do Senhor Jesus, se diz: “*santificado seja o Vosso nome*”.

## 1.2. Pecado<sup>11</sup>

Entra-se agora na segunda secção da primeira parte desta dissertação. Novamente numa primeiríssima ponderação, que será depois detalhada, pode ser dito que pecado “*non è soltanto una parola, un pensiero o un atto che transgrediscono la legge religiosa, ma è ignorare coscientemente la volontà di Dio che ogni persona diventi un essere sociale resoponsabile*”<sup>12</sup>. Com efeito, quer no Antigo Testamento, quer no Novo Testamento, encontramos as noções de “falta”, de “injustiça”, e, entre outras, de “iniquidade”, as quais nos podem ajudar a perceber melhor o que é o pecado, sendo que, numa breve síntese

---

<sup>11</sup> Para a elaboração desta secção servi-me das seguintes fontes: BÖCHER, Otto – Πλανάω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 964-971; CANNON, Katie Geneva – Peccato. In *Dizzionario delle Teologie del Terzo Mondo*. Dir. Rosino Gibellini. Brescia: Queriniana, 2004, p. 249-250; FIEDLER, Peter – Ἀμαρτία, ας, ἡ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 194-204; FIELDLER, Peter – Ἀσεβής. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 506-509; GÜNTHER, Walther – Pecado. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, vol. III, p. 314-327; ἥττημα, ατος, τό. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 1806; KRATZ, Reinhard – Ἐνοχος. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 1399-1401; LIMBECK, Meirad – Ἀδικέω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 93-98; LIMBECK, Meirad – Ἄνομια. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 316-318; LYONNET, Stanislas – Pecado. In *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Dir. Xavier Léon-Dufour; et al. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 734-746; PIANA, Gianino – Pecado. In *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Luciano Pacomio; et al. Salamanca: Sígueme, 1982, t. III, p. 724-743; PORCH, Felix – Ἐλέγχω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 1304-1306; Παρακοή, ἡς, ἡ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Teatamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, Vol. II, p. 754; Παραπίπτω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 766; RADL, Walter – Αἰτία, ας, ἡ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 128-130; RAHNER, Karl – Pecado Original. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1974, t. V, p. 328-341; RAHNER, Karl – Pecado, Pena del. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1974, t. V, p. 341-347; RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis – *La Pascua de la Creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, p. 37-55; SCHMITHALS, Walter – Ἀγνοέω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 62-65; SCHOONENBERG, Piet – Pecado y Culpa. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1974, t. V, p. 347-361; SCHOONENBERG, Piet – El Hombre en Pecado. In *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Dir. Johannes Feiner; et al. Madrid: Cristiandad, 1970, vol. II/ t. II, p. 943-1039; WOLTER, Michael – Ὁφείλω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 655-658; WOLTER, Michael – Παράβασις, εως, ἡ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 708-712; WOLTER, Michael – Παράπτωμα, ατος, τό. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 767-770.

<sup>12</sup> CANNON, Katie Geneva – Peccato, p. 249.

inicial que pretende dizer o já dito na citação prévia, se pode mencionar que o pecado é uma rejeição da misericórdia de Deus, é uma recusa consciente do Seu amor.

É de salientar, desde já, que as palavras “hātā” (em hebraico) e “hamartia” (em grego), possuindo ambas o significado de “errar”, são frequentemente utilizadas na Sagrada Escritura para referir o pecado. De qualquer modo, ambas são utilizadas naquilo que pode ser denominado de sentido ético, adquirindo, dessa forma, o significado mais estrito de “falta”.

No enquadramento antes apresentado, é possível afirmar que se peca contra YHWH quando se transgride a Sua lei, a qual adquire significado e expressão na sua Aliança, progressivamente levada a cabo ao longo da História da Salvação até ser maximamente consumada na Última Ceia. Neste sentido, o pecado consiste na rejeição da Aliança e, inerentemente, dos seus benefícios. Desta maneira, *“el pecado es un ofender, disgustar y rechazar a Yahweh, y tiene el carácter de una ruptura de la alianza y hasta de un adulterio para con él”*<sup>13</sup>. Por outras palavras: o pecado é uma ação contra Deus e contra a Sua ação de governo amoroso, na medida em que é uma recusa voluntária e ciente, quer d’Aquele, quer desta.

### **1.2.1. O pecado no Antigo Testamento**

Depois das sucintas palavras precedentes, pode afirmar-se que, embora a palavra “pecado” não apareça no relato da queda ancestral, este relato é importante para a compreensão do que é o pecado. Em tal relato, o pecado aparece como uma desobediência, uma violação a um preceito de amor do Senhor que desejava educar a humanidade a ser verdadeiramente humana. A desobediência de Adão e Eva é um ato exterior de violação que remete para a realidade de uma ação interior de quererem ser como deuses por si mesmos. Desta maneira, eles perverteram a relação de união entre o ser humano e Deus que, para além de ser uma de dependência no âmbito do ser, também era, sobretudo e no âmbito do amor, de amizade, fazendo com que o pecado, nessa circunstância, levasse o ser humano a começar a entender que Deus era como um seu rival.

---

<sup>13</sup> SCHOONENBERG, Piet – Pecado y Culpa, p. 348.

A dimensão social do ser humano faz com que, de algum modo, o pecado do primeiro par humano provoque uma rutura – neles mesmos, entre eles e, por fim, entre eles e Deus e o restante da Criação – que se estenderá aos filhos de ambos. Neste sentido Ruiz de Peña diz que “*el mandato del paraíso es transgredido (cap. 3) y con ello se inicia una marea creciente de pecados: el fratricidio de Cain (4,1ss), la apología de la venganza proclamada por Lamec (4,23ss), la promiscuidad de los hijos de Dios y las hijas de los hombres (6,11ss), el propósito blasfemo de invadir el cielo con la torre (11,1ss)*”<sup>14</sup>. De tal modo isto se tornou uma realidade humana que, mesmo no âmbito da História da Salvação, estabelecida de modo especial entre Deus e o povo de Israel, o pecado marcou profundamente tal História, conforme podemos ver em dois decisivos eventos iniciais da mesma.

Em primeiro lugar, temos a construção e a adoração do Bezorro de ouro (cf. *Ex.* 32): o povo julga, erradamente, que Deus está afastado de si e, por isso mesmo, fazem um deus que, ilusoriamente, cria e queria que estivesse próximo. Um deus a quem fosse possível fazer sacrifícios segundo os critérios humanos e que, sobretudo, se limitasse a cumprir os seus pedidos feitos, dessa forma, ordens. Quer dizer: os membros do povo de Israel procuravam que fosse esse deus a caminhar com eles, em vez de serem eles a caminharem com Deus. Em segundo lugar, tem-se outro acontecimento que, estando relacionado com os alimentos (cf. *Nm.* 21,5), manifesta a mesma realidade de fundo dada a perreccionar no evento antes relatado: o povo recusa-se a receber o maná – o alimento escolhido por Deus – antes preferindo um alimento que seja da sua escolha.

De modo condensado, pode-se agora dizer que, quer no episódio do Bezorro, quer no dos alimentos: “*recusa-se Israel a se deixar conduzir por Deus, a se abandonar a ele, a dobrar-se ao que no pensamento de Deus devia constituir a experiência espiritual do deserto*”<sup>15</sup>.

É neste sentido que pode afirmar-se que os pecados tornam-se um obstáculo à realização do plano salvífico de Deus em relação ao Seu povo eleito. Estes pecados, numa lista que não pretende ser exaustiva mas somente ilustrativa, consistem sobretudo “*na*

---

<sup>14</sup> RUIZ DE LA PEÑA – *La Pascua*, p. 30.

<sup>15</sup> LYONNET, Stanislas – *Pecado*, p. 737.

*violência, rapinas, julgamentos iníquos, mentiras, adultérios, homicídios, usura, direitos conculcados, em suma, todas as desordens sociais*”<sup>16</sup>. O pecado, além de ser uma afronta contra os direitos de Deus – e ainda que não possa atingir a Sua própria essência (cf. *Jr.* 7,19), por mais que possa afetá-Lo –, é uma realidade que também destrói o próprio ser humano. Ao ser uma rejeição do amor infinito de Deus, o pecado só é fecundamente ultrapassado quando o ser humano aceita amar novamente, sendo que “*quanto às condições desse retorno, achá-las-emos indicadas sob os termos cinza, confissão, expiação, fé, perdão, penitência-conversão, redenção*”<sup>17</sup>. Este voltar-se de novo para Deus pressupõe, a negação, por parte do ser humano, da sua própria vontade de independência para aceitar o amor gratuito de Deus. Voltar-se-á a este assunto mais à frente.

### **1.2.2. O pecado no Novo Testamento**

Já na literatura profética aparece referido um Servo misterioso graças a cujo sacrifício seria transformado o interior do ser humano. Dito isto, o Novo Testamento revela que este Servo é o próprio Filho de Deus que veio compartilhar a vida do ser humano para libertar a este da morte em que o mesmo vivia por causa do pecado.

Assim como os profetas denunciaram o pecado, também Jesus Cristo denuncia o pecado como algo com sérias consequências para a humanidade (cf. *Mc.* 7,21ss). A pequena narrativa do “pai misericordioso” mostra, elucidativamente, o fato do pecado ser uma ofensa a Deus, uma recusa do Seu amor, sendo que, por outro lado, mostra igualmente que a possibilidade do perdão ser eficazmente comunicado implica, como já foi apontado e será mais detalhado posteriormente, um retorno a Deus. Isto mostra-se similarmente no acolhimento que Cristo faz aos pecadores.

Neste horizonte, um pecado sério é o não se querer levantar com humildade e esperança, aceitando que os próprios pecados possam ser perdoados e resistindo-se à vontade que o Pai tem em perdoar. Neste justo sentido adquire um papel importante o ser humano sentir-se culpado ou responsável por aquilo que o despersonaliza, porque é isso o

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 738.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 740.

que faz com que o pecado seja percecionado justamente como pecado, levando o ser humano a querer realmente ser perdoado.

Para João, o pecado consiste na recusa da luz, sendo como que uma cegueira espiritual expressa por vezes de modo simbólico mediante a ocorrência de cegueiras físicas. No evangelho escrito na comunidade de João, pode ler-se que *“todo aquele que comete pecado é um escravo”* (Jo. 8,34). Por outro lado, Paulo, que tem um vocabulário mais rico, distingue *“o «pecado» (gr. hamartia, no singular) dos «atos pecaminosos», chamados, de preferência, fora das fórmulas tradicionais, «culpas» (lit. «quedas», gr. paraptoma) ou «transgressões» (gr. parábasis), sem contudo em nada querer diminuir a gravidade desses últimos”*<sup>18</sup>. Como vemos, em Paulo, o pecado aparece como uma realidade personificada (cf. Rm. 5,12.21), enquanto em João, manifesta-se como uma injustiça (cf. 1Jo. 1,9). O pecado brota de uma decisão livre por parte do ser humano situada no centro do seu próprio ser; ou seja, no “coração” bíblicamente falando.

Na linha do apresentado anteriormente, faz sentido dizer-se que o pecado é rejeição da *“relación vital filial con el Dios de la creación y de la alianza y consiguientemente es la negación de la propia vocación, del significado profundo de la propia existencia”*<sup>19</sup>. O pecado, de acordo com Walther Günther, designa *“el múltiple fenómeno de los yerros humanos, que llegan desde la más insignificante transgresión de un mandato hasta la ruina de toda la existencia”*<sup>20</sup>.

Se assim é, esta realidade que estamos a ponderar é a negação do Reino oferecido gratuitamente por Deus, não sendo apenas a transgressão ou a violação de uma regra abstrata, senão que é uma rutura de um vínculo de relação amorosa com Deus. Esta rutura de amor com Deus remete também para uma rutura com os demais seres humanos e o restante da Criação, sendo que, desse modo, *“el pecado es una acción humana en sentido propio, en cuanto que expresa el modo de existir en un momento determinado de una persona que ha hecho una opción con la autoconstrucción de sí misma”*<sup>21</sup>. A realidade do pecado é, por conseguinte, algo de mais profundo que a transgressão de qualquer lei social,

---

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 743.

<sup>19</sup> PIANA, Gianino – Pecado, p. 729.

<sup>20</sup> GÜNTHER, Walther – Pecado, p. 314.

<sup>21</sup> PIANA, Gianino – Pecado, p. 733.

dado que é uma realidade que afeta o próprio ser da pessoa enquanto pessoa, isto é, enquanto ser relacional criado por Deus como decorrente do, e convergente para o, amor.

### 1.2.3. Termos para referenciar o “pecado”

A realidade do pecado, sintetizada anteriormente, é expressa com um grande grupo de conceitos que se podem vislumbrar, quer no Antigo Testamento, quer no Novo Testamento. Passar-se-á, de seguida, a ver as mais significativas de tais noções que se encontram no Novo Testamento.

Desde logo, e em primeiro lugar, temos o termo “ἁμαρτία” (“hamartía”). Esta palavra é aquela que, sendo a tradução do termo hebraico “hātā”, mais vezes é utilizada para designar o pecado ao longo da Sagrada Escritura. Ela designa o “erro”, a “falta”, sendo sobretudo usada para referir uma falta cometida por ignorância, sem se explicitar, muitas das vezes, se esta mesma ignorância é voluntária ou não.

No Novo Testamento, a “ἁμαρτία” consiste em toda a ação de um sujeito que é dirigida contra Deus, sendo que, quer “amartema”, quer “amartia”, aparecem nos sinópticos especialmente em relação com o perdão dos pecados (cf. *Mc.* 3,28; *Rm.* 3,25; *Mt.* 18,15; *Lc.* 17,3), não sendo, além do mais, irrelevante mencionar que, em quase todas as circunstâncias, “amartia” aparece nos sinópticos como uma falta contra a lei ou contra o próximo.

Perante o panorama descrito no parágrafo anterior, Jesus Cristo traz com ele uma novidade a respeito do pecador (cf. *Mc.* 2,17; *Mt.* 11,28): alguns dos pecadores, para os quais Jesus diz expressamente ter sido enviado, são apresentados como sendo Seus amigos. Na verdade, aqueles que, entre os precedentes, se deixam acolher pelo Senhor são considerados justos em Cristo, sendo genuinamente postos em evidência. Por outras palavras: são assinalados como pecadores que foram abraçados pelo amor compassivo do Senhor que os justifica n’Ele.

É importante referir, neste momento, que nos escritos de Paulo, o pecado, enquanto dito pelo termo “ἁμαρτία”, é apresentado como sendo uma potência. Ou seja, Paulo como que personifica o pecado, que, por sua vez, atua no ser humano e por meio deste (cf. *Rm.*

5,12.21). Diz sobre isto Walther Gunther: “*en el bautismo el creyente es introducido en la vida de Cristo. Por su con-morir y con-resucitar con él es arrebatado el imperio de la muerte y se hace partícipe de la nueva vida de Cristo (Rm. 6,1-11). A ese indicativo sigue inmediatamente un imperativo: el cristianismo debe liberarse de la esclavitud del pecado para ponerse al servicio de la justicia (Rm. 6,12ss)*”<sup>22</sup>. Esta liberdade, convém mencionar, não se confunde com a libertinagem, sendo, pelo contrário, aquela que se coloca ao serviço do Espírito e é operada no amor e para o amor.

Já João, na sua primeira carta, quando usa a palavra “ἁμαρτία”, refere-se ao pecado como sendo uma incredulidade que é frontalmente contrária àquele amor que é o centro da vida humana e cristã (cf. *1Jo.* 1,9; 2,7ss; 3,10): “*también conoce 1Jn. el pecado que acarrea la muerte, con el cual indica él sin duda la apostasía y el servicio a los ídolos (5,16-21)*”<sup>23</sup>. O sujeito não vivendo no amor faz com que o pecado se torne quase que a única realidade dominante na sua vida; aquela ao redor da qual tudo nesta vida gira.

No que concerne à ‘*Carta aos Hebreus*’, esta apresenta a Jesus Cristo que, em lugar dos sacrifícios anuais pelos pecados (“amartia”), Se oferece a Si mesmo como, simultaneamente, Sumo-Sacerdote e vítima pelos pecados da humanidade (cf. *Hb.* 7,25-27). Por seu lado e para se findar o presente elencar do uso do termo “ἁμαρτία” no Novo Testamento, a ‘*Primeira Carta de Pedro*’, fazendo um evidente e pertinente agravo com *Is.* 53 (cf. *IPd.* 2,21-25; 3,18), refere que Cristo padeceu, numa condição vicária empática, pelos pecados (“amartia”) da humanidade para, desse modo, a libertar deles.

Em segundo lugar nesta lista tem-se a palavra “ἀδικέω” (“adikéō”). Este verbo está formado com um alfa privativo que dá origem à contradição dos termos positivos “dike”, “dikaiosyne”, “dikaios” (“justiça”), significando, por conseguinte, o contrário que estouras palavras comunicam. Sendo assim, tal verbo pode referir: uma “ação injusta”, ou seja, o incorrer em falta por causa dos incumprimentos face aos preceitos religiosos ou aos deuses; o “oprimir”; e o “fazer violência”. Por fim, quando o termo “ἀδικέω” traduz a palavra hebraica “šeqer”, este verbo que se tem estado a ponderar também significa “mentira” ou “engano”.

---

<sup>22</sup> GÜNTHER, Walther – Pecado, p. 321.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 322.

Já a palavra “adikos” expressa tudo o que é fruto de abusos, de má vontade; quer dizer, aquilo que vai contra os costumes morais e sociais, traduzindo, assim, conceitos como a “mentira”, o “roubo”, a “fraude” e a “injustiça”. Por outro lado, “adikia” é a tradução da palavra hebraica “āwōn”, a qual indica uma ação injusta, podendo designar as noções de “incesto”, “roubo”, “fraude”, “injúria”, “maldade” e até “vício”. De fato, e acerca deste último aspeto, verifica-se que em *Rm.* 1,29 o termo “adikia” aparece no começo de uma série de vícios tais como a maldade, a prostituição e, entre outros, a avareza, procurando-se expressar a contraposição entre o injusto e o santo. Em suma, a “adikia” dos seres humanos pode ser dita como sendo aquela realidade que *“consiste en «no reconocer a Dios en su realidad que se nos revela, sino en oprimir con oposición rebelde al derecho fundamentado por ella»”*<sup>24</sup>.

Não deixa ainda de ser importante mencionar que nos *LXX* *“el hecho de que adikia se encuentre la mayor parte de las veces en singular, muestra que logo que está en primer plano no es el hecho aislado sino el fenómeno total de la falta. En el antiguo Israel el pecado se considera como un ataque contra el orden sagrado del derecho de Dios”*<sup>25</sup>. Neste sentido, o pecado, enquanto traduzido pelas palavras que estão a ser ponderadas presentemente é um fenómeno teológico e também social enquanto afeta uma comunidade que depende da observância da lei divina.

De todos os modos, quer “adikos”, quer “adikia”, podem ser utilizados em relação a pessoas e a coisas, mas não a Deus, porque a Sua justiça é sempre diferente da justiça dos seres humanos.

Em terceiro lugar está o verbo “παρβαίνω” (“parabaínō”). Este termo significa: “descarrilar-se”; “transgredir”; “desviar-se”; “violar”. Esta palavra havia passado, a partir de Ésquilo, a ser utilizada com o sentido de “pecado”, sendo que em Heródoto já é encontrada para se referir à não veneração dos deuses. O substantivo derivado de “parabaínō” – “parabasis” – adquire nos *LXX*, e a partir destes no Novo Testamento, o significado de “abandonar”, “romper”, “faltar” (em relação a Deus). Estes significados estão em relação com as noções, geralmente teo-referentes, de “caminho”, “palavra” e

---

<sup>24</sup> Αδικέω, p. 97.

<sup>25</sup> GÜNTHER, Walther – Pecado, 316.

inclusive “aliança”. A “parabasis”, com efeito, expressa a relação: com o divino; com a aliança (cf. *Hb.* 9,15); com a lei; e, por fim, com a tradição. Um exemplo muito claro desta relação com o “caminho” é o caso de Judas Iscariotes (cf. *At.* 1,25), em que, sintomaticamente, o seu pecado (“parabasis”) fez com que abandonasse a vereda característica do seguimento de Jesus.

Seguindo com esta listagem, deve elencar-se o termo “παράπτω” (“parapíptō”). Este refere-se ao ato de se cometer, de um modo frequente, realidades expressas pelos termos: “falta”; “erro”; e “tropeço”. Tenha-se o cuidado de salientar, e de ter bem em atenção, que trata-se de um verbo que reporta uma ação que se repete constantemente, sendo que no Novo Testamento só aparece em *Hb.* 6,6, e “*se usa en sentido absoluto y figurado para referirse a quienes ya creían pero que han vuelto a apostatar/caer*”<sup>26</sup>. O seu substantivo “παράπτωμα” (“paraptoma”) remete para uma ação em concreto. Em *Ef.* 2,1.5 encontra-se “παράπτωμα” para referir que os cristãos (os santos) antes do Batismo estavam mortos pelos seus pecados (“παράπτωμα”). Por outro lado, em *Gal.* 6,1 usa-se este termo num sentido mais débil que “amartia”, não traduzindo, para Paulo, uma realidade que comporte um motivo de exclusão da comunidade. É justamente neste sentido que “παράπτωμα” passa a designar os erros cometidos pelos santos, justos ou temerosos de Deus; em suma, daqueles que se encontram em contraposição com aquele que é “ἀμαρτωλός”.

Em quinto lugar, encontra-se “ἀνομία” (“anomia”). Esta palavra designa uma realidade “sem lei”; ou seja, algo como o incumprimento da lei. Já o termo “anómo” designa aquele que vivia “sem lei”; aquele para quem já não existia a lei. Assim sendo, por ser o romper com a lei pode significar igualmente algo como “iniquidade”. De notar que “*entre los evangelistas, Mateo es el único que habla de la “ἀνομία” de los hombres. La explicación de ello se nos ofrece en Mt. 24,12: donde la “ἀνομία” de los hombres aumenta, allí disminuye el amor de unos hacia otros*”<sup>27</sup>.

Em sexto lugar desta lista tem-se “ἀσέβεια” (“asébeia”) que pode ser traduzido por “impiedade”. Do mesmo modo que o adjetivo “αμαρτωλος”, o adjetivo “ἀσεβης” é

---

<sup>26</sup> Παράπτω, p. 766.

<sup>27</sup> Άνομια, p. 317.

utilizado nos *LXX* para traduzir, do hebraico, a palavra “rāsā”, a qual designa o “ímpio” ou o “malvado”. Tenha-se bem presente que, quer “αμαρτωλος”, quer “ἀσεβης”, podem figurar como equivalentes entre si, sendo que só em *Jd. 15* é que, provavelmente para expressar uma realidade superlativa, se depara com o pleonasma “ἀμαρτωλοὶ ἀσεβεῖς”.

Em sétimo lugar encontra-se a palavra “πταίω” (“ptaíō”), a qual, segundo as fontes que foram consultadas, tem o significado de “cair”, “escorregar”, “tropeçar”, “errar” e “pecar” (cf. *2Pd. 1,10*).

Depois temos a palavra “ἥττημα” (“héttema”), a qual é utilizada, por um lado, duas vezes em *Rm. 11,4* para referir o “endurecimento” (do povo de Israel), e, por outro lado, em *Rm. 11,12; 1Cor. 6,7; ITs. 3,10* para se referir a ocorrências que podem ser expressas pela palavra “fracasso”.

Avançando nesta presente listagem para o nono dos termos usados nos textos do Novo Testamento para se designar a complexa realidade do “pecado”, deve mencionar-se a palavra “ὕστερήμα” (“hystērēma”), a qual designa, especialmente, uma “falta cometida” (cf. *1Cor. 16,17; 2Cor. 8,14*).

Em décimo lugar pode-se referir a palavra “πλανάω” (“planāō”), que tem o significado de “enganar”, de “mudar de direção” em relação a um fim e, assim e em suma, de “errar”. Traduz os termos hebraicos de “hātā”, “pata” e “tā’ā” com o sentido de “extraviar-se”, “vacilar” e “descarrilar-se”, sendo um exemplo disto mesmo aqueles que andam extraviados da relação com o Deus Vivo e Verdadeiro e se entregam a um relacionamento com os deuses pagãos (cf. *1Cor. 6,9; 15,33; Gal. 6,7; Lc. 21,8; Tg. 1,16*). Não deixa de ser curioso que, de um lado, *ITm. 4,1* utiliza o termo que se está a ponderar para se referir aos falsos mestres e, por outro lado, os evangelhos sinópticos com o sentido de “seduzir escatologicamente” (cf. *Mc. 13,15; Mt. 24,4; Lc. 21,8*). Já Tiago, na sua carta, utiliza-o para colocar em oposição dois caminhos: o caminho da “πλάνη” (“erro”); e o caminho da “ἀλήθεια” (“verdade”).

Em undécimo lugar nesta lista pode-se apontar o termo “ἀγνοέω” (“agnoéō”), que significa “desconhecer” e “ignorar”. O mesmo é utilizado, numa primeira abordagem, para referir a ignorância dos pagãos a respeito do Deus Vivo e Verdadeiro (*Rm. 1,13; 1Cor.*

10,1; 2Cor. 1,8). Mas não só: aquelas pessoas que negam a ressurreição demonstram, justamente por essa negação, a sua “ἀγνωσία” de Deus; isto é, o desconhecimento da grandeza do Seu poder (cf. 1Cor. 14,38).

Posteriormente, pode ser feita referência a “ὀφείλω” (“opheílō”). Este verbo designa: “dever”, “ter dívida”, “estar obrigado” (nomeadamente a agir determinadamente) e, por fim, o “dever” de dar graças (cf. Rm. 13,7-9). A sua negação é, por conseguinte, a negação de tudo aquilo que pode ser resumido no mandato do sujeito amar o próximo tal como a si mesmo (Mt. 18,28.30; 1Cor. 5,10; At. 17,29; 1Cor. 11,7).

Em décimo terceiro lugar deste elenco, tem-se o termo “παρακοή” (“parakoé”), o qual, estando em relação com as noções de “escuta”, significa essencialmente algo como “desobediência”: *“en el NT el término aparece 3 veces: en Rom 5,19 dicese de Adán por cuya παρακοή «los muchos» fueron hechos pecadores (lo opuesto: ὑπακοή). Según 2Cor 10,6 Pablo declara estar dispuesto a castigar toda desobediencia (lo opuesto: ὑπακοή)”*<sup>28</sup>.

Antepenultimamente, tem-se o termo “αἰτία” (“aitía”), que significa “causa”, “motivo”, “razão”, “culpa” e também “delito”, sendo relevante ressaltar que ele aparece, a maior parte das vezes, nos processos contra a Pessoa de Jesus Cristo (cf. Lc. 23,4.14.22; Jo. 18,38; 19,4.6).

No décimo quarto lugar, surge a palavra “ἐλέγχω” (“elénchō”). Trata-se de um termo que designa “convencer”, “acusar”, “repreender” e “castigar”, sendo que em alguns lugares, este verbo aparece referido juntamente com “παιδεύω” (“paideúō”), designando, nesse caso concreto, o que pode ser dito pela noção de “correção”, quer paterna, quer divina, com o fim de uma melhor conduta (cf. Sir. 18,13; 1Tm. 5,20; 2Tm. 4,2; Tt. 1,13; Ap. 3,19).

Finalmente, resta mencionar, de um modo muito breve, o termo “ἔνοχος” (“énochos”), o qual, segundo as fontes que puderam ser consultadas, se reporta a “culpável” e a “réu”.

Com tudo isto em ponderação, pode dizer-se que as palavras que mais são utilizadas na Sagrada Escritura para se referirem ao pecado são “hātā” (hebraico) e “ἁμαρτία”

---

<sup>28</sup> Παρακοή, ἦς, ἠ, p. 754.

(grego), ambas com o significado de “faltar”, quer contra o próximo, quer contra Deus. Desta maneira, o acontecimento que melhor ilustra a “amartia” é a idolatria patente no decálogo (cf. *Ex.* 20,2-5), sendo o pecado entendido, assim, como uma violação, uma falta contra as leis divinas. Se assim é, o pecado pode ser concebido como sendo algo semelhante aos conceitos de “desprezo” e de “injúria”, sendo um rompimento com a Aliança; um adultério em relação ao próprio Deus que é Amor. Com efeito, o pecado é a negação do amor de Deus, a qual, para além de ser uma afronta contra Deus, também se pode dirigir a uma Criação que, ultimamente, é fruto da benevolência do Criador.

No que concerne ao que se está a ver, o Concílio de Cartago de 418 menciona que *“los «santos», es decir, todos los que viven en gracia santificante, deben emplear la petición de perdón del padrenuestro y de otras expresiones de la escritura, aplicándoselas a sí mismo «de verdad y no por simple humildad» (Ds. 228-230)”*<sup>29</sup>. Já o Concílio de Trento no ‘Decreto sobre a justificação’ refere: *“«pues aunque en esta vida mortal los santos y justos caigan alguna vez en pecados leves y cotidianos, que también son denominados veniales, no por eso dejan de ser justos» (Ds. 1536). Por la misma razón, también se rechaza la tesis de Bayo: «no hay ningún pecado que por su naturaleza sea leve (ex natura sua), sino que todo pecado merece pena eterna» (Ds. 1920)”*<sup>30</sup>, esta última referência encontra-se nos erros de Miguel Baio assinalados por Pio V acerca da natureza do ser humano e da graça divina.

Perante tudo isto, sendo os santos pessoas pecadoras perdoadas por Deus, o que os caracteriza é o não viverem como os “amartolois”; isto é, como os que vivem de um modo explicitamente oposto à vontade de Deus, fazendo do seu querer, e não do de Deus, o centro e a meta da sua existência, naquilo que como que os descreia e despersonaliza. Se assim, é, eles acabam por como que antecipar, desse modo e de uma forma espiritual profundamente negativa, a própria morte biológica, que, a ser vivida sob a vertente de tal condição, poder-se-á tornar numa dramática ocorrência de rutura definitiva da comunhão com Deus.

---

<sup>29</sup> SCHOONENBERG, Piet – *El Hombre en Pecado*, p. 953.

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 954.

### 1.3. Conversão<sup>31</sup>

A conversão, numa primeira aproximação, é um dom da graça que afeta todo o ser do ser humano e o faz voltar para Deus. A conversão é fruto das virtudes teologais: da fé, na medida em que aquele que vive é afetado por ela e conduzido a um confiar em Deus; da esperança, na medida em que conduz a um aguardar as promessas divinas; é, por fim, do amor, pois é passar a fazer deste o poder capitalizador da existência. A conversão, neste sentido, é um mudar de caminho; é um retornar ao bem; é um voltar-se para Deus deixando de lado o que é mau; é uma mudança de conduta que orienta todo o agir e todas as ações do ser humano convertido para aquilo que mais o configura com o Senhor Deus.

Como se pode constatar do mencionado no parágrafo precedente, a conversão implica um reconhecimento de Deus como Deus, como o único Deus: *“la conversión se lleva a cabo en la unicidad de la persona, afecta al hombre en su esfera más profunda, en la conciencia fundamental, en donde nacen las decisiones radicales. Es expresión de la*

---

<sup>31</sup> Para a elaboração desta parte servi-me das seguintes fontes: BERTRAM, Georg – Στρέφω, ἀναστρέφω, ἀναστρωφή, καταστρέφω, καταστροφή, διαστρέφω, αποστρέφω, ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, μεταστρέφω: στρέφω. In *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittel, Continuato da Gerhard Friedrich. Brescia: Paideia, 1979, vol. XII, p. 1343-1346; BERTRAM, Georg – Στρέφω, ἀναστρέφω, ἀναστρωφή, καταστρέφω, καταστροφή, διαστρέφω, αποστρέφω, ἐπιστρέφω, ἐπιστροφή, μεταστρέφω: ἀποστρέφω. In *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittel, Continuato da Gerhard Friedrich. Brescia: Paideia, 1979, vol. XII, p. 1355-1364; COENEN, Lothar – Conversión, penitencia, arrepentimiento: Para la Praxis Pastoral. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Sígueme, 1980, vol. I, p. 337-338; GIBLE, Jean; GRELOT, Pierre – Penitência/Conversão. In *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Dir. Xavier Léon-Dufour; et al. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 750-758; GOETZMANN, Jürgen – Conversión, penitencia, arrepentimiento: μετάνοια. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Sígueme, 1980, vol. I, p. 334-337; HULSBOSCH, Ansfried – Conversão. In *Diccionario Enciclopédico da Biblia*. Ed. Adrianus van den Born. Porto Alegre: Vozes, 1971, p. 292-294; LAUBACH, Fritz – Conversión, penitencia, arrepentimiento: ἐπιστρέφω. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Sígueme, 1980, vol. I, p. 331-333; LAUBACH, Fritz – Conversión, penitencia, arrepentimiento: μεταμέλομαι. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Sígueme, 1980, vol. I, p. 331-333; LÉGASSE, Simon – Ἐπιστρέφω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 1540-1543; MERKLEIN, Helmut – Μετάνοια, ας, ἡ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 248-259; Μεταμέλομαι. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 246; MICHEL, Otto – Μεταμέλομαι, ἀμεταμέλητος. In *Grande Lessico Del Nuovo Testamento*. Fondato da Gerhard Kittel, Continuato da Gerhard Friedrich. Brescia: Paideia, 1971, vol. VII, p. 167-178; MONGILIO, Antonio Dalmazio – Conversión. In *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Luciano Pacomio; et al. Salamanca: Sígueme, 1982, t. II, p. 121-139; RAHNER, Karl – Conversión. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1972, t. I, p. 976-985.

*libertad liberada, de capacidad de conocer y reconocer a Dios, de fiarse de él, de amarlo con adhesión única, de asumir su proyecto para vivirlo con sinceridad de realización*”<sup>32</sup>.

Se as coisas são assim, pode-se constatar que a conversão, que deve inapelavelmente refletir-se na coerência da vida quotidiana, remete para uma mudança, transformação ou mutação dos aspetos que caracterizam uma realidade, sendo que em relação ao ser humano a conversão “*supone un cambio en el modo de obrar y de pensar, en la orientación de la vida, en el planteamiento de sus relaciones interpersonales, en el compromiso y en la intensidad con que el hombre lleva a cabo sus tareas*”<sup>33</sup>. Procurar-se-á detalhar isto a continuação.

### **1.3.1. A conversão no Antigo Testamento**

Depois das observações iniciais elencadas na secção anterior, e embora correndo-se o risco de alguma repetição, é de mencionar que a conversão no Antigo Testamento ocorre ser “*uma mudança moral, pela qual o homem renuncia à sua conduta anterior, voltando-se para Deus e para o cumprimento de sua vontade*”<sup>34</sup>. Assim sendo, ela é entendida como um mudar para melhor, porque é, em todos os casos, um voltar-se para Deus.

Nos profetas, a conversão é um renunciar aos ídolos que afastam o ser humano de Deus. É um retorno e um abandono do pecado. Isaías, neste contexto, insiste na verdadeira conversão do coração (cf. *Is.* 6,1-6; 2,9; 14,2-9), a qual, para ele, é a única realidade que poderá trazer a salvação, reduzindo assim a prática do “culto pelo culto” a um quase que nada (cf. *Is.* 1,11-15). Por outro lado, o profeta Jeremias sublinha, a respeito da conversão, a importância do voltar para a autenticidade de uma relação mais verdadeira com Deus, fazendo um apelo, genuinamente comovedor, à conversão, no qual anuncia a desgraça mas apenas com o propósito de o ser humano se voltar para o Senhor. Este voltar para o Senhor tem como propósito que o ser humano reconheça a sua culpa (cf. *Jr.* 36,3) e, acolhendo o perdão divino, possa a viver no amor. Por fim, o profeta Ezequiel insiste no aspeto pessoal

---

<sup>32</sup> MONGILIO, Antonio Dalmazio – *Conversión*, p. 128.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>34</sup> HULSBOSCH, Ansfried – *Conversão*, p. 293.

da conversão (cf. *Ez.* 18,31s), salientando que é cada ser humano que peca o único que pode responder pelos próprios pecados.

O *'miserere'* (cf. *Sal.* 51) é, talvez, o texto sapiencial que melhor traduz a anterior doutrina profética da conversão; isto é, “*em que a doutrina profética da conversão se traduz toda ela em oração, num contexto de diálogo com Deus (cf. v. 6), confissão das culpas (v. 5ss), pedido da purificação interior (v. 3s e 9), apelo à graça que, só ela, pode transformar o coração (v. 12ss), orientação para uma vida fervorosa (v. 15-19). A liturgia de penitência tem agora como centro o sacrifício do «coração confrangido»*”<sup>35</sup>. A mudança expressa nesta belíssima obra poética não é de pequena monta e, no fundo, será sobretudo na linha da mesma que Jesus irá inserir-Se nos Seus apelos à conversão.

### **1.3.2. A conversão no Novo Testamento**

A conversão no Novo Testamento adquire um sentido cristológico-trinitário na medida em que é um convite ao ser humano para que este acolha e escute a Jesus Cristo (cf. *Mt.* 17,5; *Mc.* 9,7; *Lc.* 9,35), o Enviado pelo Pai e, por outro lado, Aquele que, com Este, doa o Espírito Santo. A este respeito pode ler-se numa obra de referência que “*el convertido acepta a Jesucristo, cree en él; se hace acoger en su vida, mora en él, y en él se hace alabanza del padre; en él camina por los caminos de Dios como miembro del pueblo de la nueva alianza. Sólo en Jesucristo la conversión a Dios es verdadera y total*”<sup>36</sup>. A conversão pode, por conseguinte, ser entendida como um não se renunciar à salvação oferecida gratuitamente por Deus.

Na linha do que já foi visto, mas passando-se, presentemente, a ter em consideração a Jesus Cristo, a conversão, ainda e sempre entendida prioritariamente como a ação de Deus no ser humano, traduz um voltar a viver; é uma nova vida; é morrer a si mesmo a fim de se viver para Cristo. Na realidade, os convertidos participam da mesma vida em Cristo: exortam-se uns aos outros; falam uma linguagem comum; e, enfim, animam-se mutuamente (cf. *1Ts.* 4,18; 5,11; *2Cor.* 1,4).

---

<sup>35</sup> GIBLE, Jean; GRELOT, Pierre – Penitência/Conversão, p. 754.

<sup>36</sup> MONGILIO, Antonio Dalmazio – Conversión, p. 124.

Em outro sentido, a conversão no Novo Testamento é uma passagem das trevas para luz e uma passagem da morte para vida, a qual, por sua vez, é concretizada especificamente no Batismo: “[disse] Pedro: *«arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para a remissão dos vossos pecados»*” (At. 2,38).

Posto isto, pode-se mencionar que, no Novo Testamento, a conversão encontra toda a sua primeira pureza no anúncio de João Batista, o qual “*converterá muitos dos filhos de Israel ao Senhor, seu Deus. Ele caminhará à sua frente, com o espírito e o poder de Elias, a fim de converter os corações dos pais aos filhos e os rebeldes à prudência dos justos, para preparar ao Senhor um povo bem disposto*” (Lc. 1,16s). De fato, pode dizer-se que o apelo à conversão e ao estar atento à proximidade do Reino são o centro da sua mensagem: “*«arrependei-vos porque o Reino dos Céus está próximo»*” (Mt. 3,2).

O supramencionado convite ao arrependimento formulado por João Batista é atualizado, e levado à sua máxima urgência escatológica, por Jesus Cristo logo no início de um Seu ministério marcado também pela mensagem do Seu precursor: “*começou Jesus a pregar e a dizer: «arrependei-vos, porque está próximo o Reino dos Céus»*” (Mt. 3,2), relata o autor do ‘*Evangelho segundo Mateus*’, sendo que, por outro lado, o autor do evangelho marcano refere as seguintes palavras de Jesus: “*«cumpriu-se o tempo e o Reino de Deus está próximo. Arrependei-vos e crede no evangelho»*” (Mc. 1,15).

Deus-Filho incarnou, não se pode esquecer, para Se dirigir aos pecadores – isto é, a todos, exceto, segundo a teologia católica, Sua mãe – para, dessa forma, formular um apelo àquela conversão que leva à relação justa com Deus. Jesus, em vida, envia os Seus discípulos a anunciarem a importância desta conversão (cf. Mc. 6,12); missão esta que, tendo em vista o perdão dos pecados, é renovada após a Sua ressurreição (cf. Lc. 24,47). Aqueles que entre os pecadores acolhem tal Seu apelo e se tornam conscientes dos seus pecados e, assim, passam a querer que estes sejam perdoados, podem voltar-se para um Jesus que, sendo Deus incarnado, possui justamente o poder de perdoar tais pecados.

De notar que, para Jesus, é importante que neste processo de conversão o sujeito se faça como os mais pequenos e, assim, leve a cabo uma mudança de coração que permita assumir tal pequenez espiritual (cf. Mt. 18,3). Desta forma, pode-se entender que a

conversão é uma “graça devida à iniciativa divina que é sempre preveniente: é o pastor que sai à procura da ovelha perdida (cf. Lc. 15,4ss). A resposta humana a essa graça é analisada concretamente na parábola do filho pródigo, que põe em admirável relevo a misericórdia do pai (cf. Lc. 15,11-32). E assim reparamos na alegria no Céu por um pecador convertido (Lc. 15,7)”<sup>37</sup>.

### 1.3.3. Os termos “μεταμέλομαι”, “μετάνοια”, “ἐπιστρέφω”

Com o enquadramento geral feito nas secções anteriores, pode-se agora referir que são três os verbos gregos que frequentemente indicam a noção de “conversão”.

O primeiro verbo a ter-se em conta é “μεταμέλομαι” (“metamélomai”), que traduz do hebraico a palavra “nāha”. O verbo não expressa necessariamente a conversão a Deus, mas antes traduz a experiência do arrependimento face: ao pecado enquanto uma falta cometida e reconhecida; e, entre outras realidades que podem ser consideradas análogas a estas, à culpa. Note-se ainda que verbo “μεταμέλομαι” traz consigo um olhar retrospectivo, tendo, além do mais e como é fácil de constatar, uma relação com o verbo “μέλω”, o qual, no intransitivo, tem o significado de “ser objeto de cuidado ou de preocupação”, e no transitivo, adquire o significado de “cuidar” ou de “ocupar-se de algo ou de alguém”.

A respeito da conversão, os *LXX*, nomeadamente em *Ex.* 13,17, mostra o arrependimento humano como traduzindo o fato do ser humano aceitar aquilo que Deus permite que lhe ocorra, quer isso seja uma realidade que ele encare como boa, quer seja algo que ele a estime como negativa. Por outro lado, no Novo Testamento, “μεταμέλομαι” refere uma mudança, a qual se dá na consciência e nos sentimentos, sendo, assim, um sentir mágoa pelo que foi realizado. A parábola presente em *Mt.* 21,28-32 mostra justamente o arrependimento como uma mudança de decisão.

A segunda palavra a ter em ponderação, intimamente ligada à anterior, é “μετάνοια” (“metánoia”), possuindo o significado de: “penitência”; “conversão”; e “mudança de modo de pensar”. É pouco utilizado no idioma grego clássico, passando a ser utilizado de modo mais frequente apenas com a generalização do grego koiné.

---

<sup>37</sup> GIBLE, Jean; GRELOT, Pierre – Penitência/Conversão, p. 756.

Deve ter-se em consideração que, nos *LXX*, “metanoéō” traduz a palavra “nāham” (“arrepender-se”), quer referida a Deus, quer aos seres humanos (cf. *Jr.* 8,6; 31,19; 18,8), mas a ideia do chamamento à conversão utilizada pelos profetas corresponde sobretudo à tradução de “šūb”. Já ao longo do Novo Testamento, “metanoéō” adquire o significado de: “conversão”; “arrependimento”; e, entre outras realidades, “emendar-se”, podendo, por conseguinte, dizer-se que *“alude mas bien a una conversión decidida por el hombre en su totalidad; com ello aparece bien claro que, ni se trata de una conversión meramente externa, ni de un cambio de modo de pensar puramente interno”*<sup>38</sup>.

A terceira palavra é “ἐπιστρέφω” (“epistréphō”), palavra que está intimamente ligada aos verbos “στρέφω” (“strophō”), “ἀποτρέφω” (“apostrophō”) e “ἐπιστρέφω” (“epistrophō”) que, desde Homero e enquanto verbos de movimento – quer em sentido transitivo, quer em sentido intransitivo – têm o significado comum de: “voltar”; “voltar-se”; e “mudar”. Ou seja, expressam um movimento de retorno, quer para um objeto, quer para uma pessoa.

No Antigo Testamento, “ἐπιστρέφω” corresponde à tradução do já mencionado verbo “šūb”, significando, por conseguinte, “inverter” e “voltar-se”, sendo que esta última noção, por sua vez, significa teologicamente a dinâmica de se converter, configurando, assim, uma ação de retorno enquanto mudança de vida em ordem a Deus. O profeta Jeremias descreve esta conversão como um afastar-se do mal (cf. *Jr.* 18,8). Por outro lado, para o profeta Malaquias a conversão é voltar-se para o Senhor (cf. *Ml.* 3,7). Este impulso de conversão procede de Deus e, neste sentido, encontram-se os profetas como exortadores, da parte de Deus, a uma conversão (cf. *Zc.* 1,4; *Ne.* 9,26) que traz consigo o perdão, a vida e, entre outras realidades análogas, a fecundidade.

No Novo Testamento, “epistréphō” possui o claro significado de “converter-se”. Assim sendo, com este termo a conversão passa a desejar expressar a transformação total do ser humano auxiliado pelo Espírito Santo, trazendo consigo uma nova orientação à vida e ao pensamento do convertido face a uma existência anterior. De todos os modos, no Novo Testamento, das trinta e seis vezes que aparece o verbo “ἀποτρέφω” (“apostrophō”),

---

<sup>38</sup> GOETZMANN, Jürgen – *Conversión, penitencia, arrepentimiento: μετάνοια*, p. 335.

dezoito são com o sentido profano de: “mudar”; “voltar-se”; e “afastar-se” (cf. *Mt.* 10,13; *2Pd.* 2,22), enquanto as outras dezoito vezes aparecem com o sentido de: “converter-se” ou “conversão” (cf. *Mc.* 4,12; *Lc.* 1,16).

### **Conclusão da primeira parte**

Esta primeira parte que aqui finda deve ser encarada como propedêutica face à meta final desta dissertação, mas, dito isto que deve ser assumido com toda a frontalidade, também é verdade que tem um carácter importante dado que serviu para se esclarecer, e ver o alcance que tem cada uma das noções descritas pelos termos “santidade”, “pecado” e “conversão”. Noções estas que, como pôde ser comprovado, não se limitam ao único conceito de “pecado” de proveniência latina que geralmente conhecemos. Por outro lado, reparámos ainda como os conceitos, com o passar dos tempos, foram adquirindo ligeiras mudanças; isto é, quer no Antigo Testamento, quer no Novo Testamento, encontramos compreensões semelhantes a respeito das noções que se procurou delinear, mas também pudemos apurar que, com o evoluir da história, as mesmas tiveram ligeiras mudanças, enriquecendo, dessa forma, o significado de cada uma. Por último, não se pode senão voltar a referir, com redobrado vigor, que as palavras que utilizámos, para o objetivo último da primeira parte deste nosso trabalho, não são as únicas que existem para se referir àqueles conceitos, mas apenas as mais utilizadas e/ou as mais importantes.

# 2. SEGUNDA PARTE

### **Introdução à segunda parte**

Esta segunda parte também estará organizada por três capítulos. O primeiro destes referir-se-á: à Igreja santa; ao motivo de se acreditar nessa Igreja santa; à importância da comunhão dos santos e à visão que podemos ter desta Igreja que, sendo santa, também é, embora a outro nível, pecadora. Por outro lado, num segundo capítulo desta segunda parte, referiremos a vocação que cada fiel cristão tem à santidade sem se descurar a condição do seu estado. Por fim e num terceiro capítulo, abordaremos a união que se dá entre o Céu e a terra, abordando brevemente: a natureza, finalidade e fundamento do culto aos santos; e culminaremos tal capítulo com uma ponderação a respeito da mãe do Senhor como modelo de santidade.

## 2.1. A Igreja Santa<sup>39</sup>

O termo “santa” foi o primeiro atributo que se deu à Igreja. Esse termo encontra-se referido já no século II por Ignacio de Antioquia e no ‘*Pastor*’ de Hermas, tendo sido usado no símbolo batismal romano nos primeiros anos do séc. III. A história inicial do uso de tal designação para a Igreja não fica por aqui. Tal como refere Yves Congar, “*el atributo de la santidad se encontraba en el símbolo bautismal de Jerusalén hacia el año 348; en el de Epifanio, y paso al símbolo de Nicea, tal como fue completado en Constantinopla en el año 381*”<sup>40</sup>.

Pois bem, posto isto convém começar por reter que só se pode chamar de “santa” a uma realidade na justa medida em que esta, por um lado, procede de Deus, e, por outro, se relaciona com Ele, podendo dizer-se, assim, que ela pertence-Lhe e está consagrada a Ele. Desta maneira, a Igreja é dita como sendo “santa” porque é de Deus, é sustida por Este e é para Ele.

Avançando um pouco mais, pode dizer-se igualmente que é por referência a Cristo, de Quem procedem todas as coisas e ao Espírito Santo que gera a comunhão, que todos os

---

<sup>39</sup> Para a elaboração deste capítulo servi-me das seguintes fontes: CONGAR, Yves – *El Espíritu Santo*. Barcelona: Herder, 1983, p. 257-277 (= *El Espíritu Santo, Principio de Santidad de la Iglesia*); CONGAR, Yves – *Falsas y Verdaderas Reformas en la Iglesia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, p. 45-95 (= *La Iglesia: Su Santidad y Nuestras Fraquezas*); CONGAR, Yves – *Propiedades Esenciales de la Iglesia*. In *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Dir. Johannes Feiner; et al. Madrid: Cristiandad, 1973, vol. IV/ t. I, p. 371-605; DE LUBAC, Henri – *La Fe Cristiana*. 2ª ed. Salamanca: Secretariado Trinitário, 1988, p. 179-209; GARIJO-GUEMBE, Miguel María – *La Comunión de los Santos*. Barcelona: Herder, 1991; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – *Mystici Corporis*: [Encíclica de 29 de Junho de 1943]. *AAS*. 35 (1943) 193-248; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição dogmática *Lumen gentium*. *AAS*. 57 (1965) 5-51; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Decreto *Unitatis Redintegratio*. *AAS*. 57 (1965) 90-112; JIMÉNEZ HERNÁNDEZ, Emiliano – *El Credo, Símbolo de la fe de la Iglesia*. Bilbao: EGA, 1992, p. 171-183; KEHL, Medard – *La Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1996; KÜNG, Hans – *Credo*. Madrid: Trotta, 1994, p. 125-157 (= *Espíritu Santo: Iglesia, Comunión de los Santos y Perdón de los Pecados*); KÜNG, Hans – *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1970, p. 381-393 (= *Iglesia Santa*); PIÉ-NINOT, Salvador – *Eclesiología*. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2015, p. 51-62; PIÉ-NINOT, Salvador – *Introducción a la Eclesiología*. Pamplona: Verbo Divino, 1995, p. 97-127.

<sup>40</sup> CONGAR, Yves – *Propiedades Esenciales de la Iglesia*, p. 472.

fiéis: formam um povo santo; são o templo santo de Deus; e exercem um sacerdócio santo graças ao qual, por sua vez, podem oferecer sacrifícios espirituais no Espírito. De fato, o Espírito Santo habita na Igreja que é como o Seu templo santo, tendo sido precisamente pelo Espírito que os apóstolos, reunidos na assembleia de Jerusalém, puderam dizer: “*pareceu bem ao Espírito Santo e a nós*” (At. 15,28). É precisamente desta maneira que, em virtude da eleição e da Aliança de Deus, os cristãos formam uma “*nação santa*” (1Pd. 2,9). Pois bem, é de mencionar que todas as realidades anteriores surgem, na vida histórica concreta da Igreja, a partir de um Batismo dos seus membros que decorre de um Cristo Jesus que amou a Sua Igreja também com o fim de purificá-la pelo banho da regeneração.

Neste contexto, não é despiciente referir que nos ‘*Atos dos Apóstolos*’ e na ‘*Primeira Carta aos Coríntios*’, os cristãos são denominados como “*os santos*” (At. 9,13.32.41; 1Cor. 16,1.15). Em particular, a referida ‘*Primeira Carta aos Coríntios*’ denomina os pertencentes a esta Igreja como “*santo[s] por vocação*” (Rm. 1,7). Já a ‘*Carta aos Efésios*’ expressa bem a santidade da Igreja ao referir, na linha do que já foi referido no fim do parágrafo anterior, que “*Cristo amou a sua Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela palavra, para apresentar a si mesmo a Igreja, gloriosa, sem mancha, sem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível*” (Ef. 5,25-27). Embora personificada, a Igreja, que é esposa de Cristo, também é santa porque é a Igreja dos santos; isto é, daqueles que se esforçam em viver o seu Batismo e a sua condição de participantes no corpo místico de Cristo.

Como se pode constatar do expressado anteriormente, a santidade da Igreja deriva justamente “*de aquello que hace de esta Iglesia la pertenencia de Dios*”<sup>41</sup> mediante, entre outras realidades: a sua eleição; a sua aliança; e a sua vocação. Se assim é, não é de admirar que, desta forma, a Igreja seja o lugar onde se louva e se oferece o culto que Deus deseja: o culto do amor. Em consequência do dito antes, deve ponderar-se com atenção que a mencionada santidade eclesial “*se expresa porque está al servicio delos santos y de su purificación, de acuerdo con la preciosa expresión de: diaconia tois ágios*”<sup>42</sup>. Note-se ainda que, na linha do citado anteriormente, a santidade da Igreja remete inapelavelmente

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 475.

<sup>42</sup> PIÉ-NINOT, Salvador – *Introducción a la Eclesiología*, p. 104.

para um exercício ético já presente nas palavras de YHWH no Antigo Testamento: “*sedes santos porque eu sou santo*” (Lv. 11,44). Por outras palavras: o adjetivo “santo” enquanto atributo de Deus é, por seu lado, um imperativo para o ser humano.

Posto isto, não se pode deixar de referir, ainda que neste momento apenas de passagem, que se a Igreja é verdadeiramente santa, na medida em que é de Deus, esta mesma Igreja está constituída por seres humanos e, desta maneira, a santidade na mesma é essencialmente uma resposta livre que decorre igualmente dos santos que responderam e respondem, de livre vontade, ao supramencionado apelo formulado por Deus.

### 2.1.1. Creio na Santa Igreja

A mais antiga profissão de fé acerca da Igreja como sendo santa talvez se encontre em alguns dos estratos mais primitivos do assim denominado ‘*Credo Apostólico*’. É interessante notar que no texto desta profissão de fé aparece: “*creo en el Espirito Santo, la santa Iglesia católica, la comunión de los santos*”<sup>43</sup>. Ou seja: no que concerne às expressões “Igreja católica” e “comunhão dos santos” é utilizado o verbo “crer”, na primeira pessoa do singular do presente do Indicativo, sem ser seguido da partícula “em”, sendo de enorme importância o fato de que esta partícula – “en” (espanhol), “eis” (grego) e “in” (latim) – só é utilizada para os artigos de fé referentes a Deus: Pai, Filho e Espirito Santo. Clarificando: para se referir à Igreja é utilizada a expressão “*creer la Iglesia*”, mas a expressão “*creer en*” é só utilizada para se referir às três Pessoas divinas.

Face a este fato, Fausto de Riez (falecido antes do ano de 500) refere que “*«lo que en la confesión de fe sigue a las palabras ‘el Espirito Santo’ ha de entenderse sin referencia alguna a la preposición in, de modo que nuestra fe respecto de la Iglesia santa, de la comunión de los santos, etc., se exprese por referencia a Dios. Eso quiere decir que nosotros confesamos que tales cosas han sido ordenadas por Dios y que gracias a él conservan su existencia»*”<sup>44</sup>. Tomás de Aquino, por seu lado, pedia que, quando se utilizasse “*creer en la Iglesia*”, fosse dado o sentido de “*«creo en el Espirito Santo que*

---

<sup>43</sup> PIÉ-NINOT, Salvador – *Eclesiología*, p. 52.

<sup>44</sup> GARIJO-GUEMBE, Miguel María – *La Comunión de los Santos*, p. 26.

*santifica la Iglesia*»<sup>45</sup>, baseando-se, quanto à fundamentação desse pedido, na distinção por si feita entre “verdade de fim” e “verdade de meio”.

Ainda a respeito do motivo de se professar o “*creer la santa Iglesia*”, e não “*en la santa Iglesia*”, o ‘*Catecismo Romano*’ de 1564 refere que “*profesamos creer la santa Iglesia y no en la santa Iglesia. Mediante esta manera de hablar, distinguimos a Dios, autor de todas las cosas, de todas sus criaturas y de todos los bienes inestimables que ha dado a la Iglesia: al recibirlos, los relacionamos con su divina bondad*”<sup>46</sup>. Já o ‘*Catecismo da Igreja Católica*’ de 1992 recorda, numa síntese de Garijo-Guembe que para aqui trazemos, que “*la Iglesia es «el lugar donde florece el Espíritu» (n.º 79), y afirma que «En el Símbolo de los Apóstoles hacemos profesión de creer que existe una Iglesia santa, y no de creer en la Iglesia, para no confundir a Dios con sus obras y para atribuir claramente a la bondad de Dios todos los dones que ha puesto en su Iglesia» (n.º 750)*”<sup>47</sup>.

Se assim é, também se pode dizer que se acredita “a Igreja santa”, e não “na Igreja santa”, para, também desse modo, se distinguir Deus das Suas criaturas e atribuir-se à Sua vontade todos os bens espirituais que Ele tem concedido à Igreja, tornando-se claro, além do mais, que se reconhece que é impossível divinizar à Igreja e à sua dimensão institucional. O sentido do símbolo é claro: “*creemos en el Espíritu Santo, que santifica a la Iglesia y la conduce a la verdad*”<sup>48</sup>, reforçando-se a evidência de uma relação entre a Igreja e o Espírito Santo desde aquela que é tida como a mais antiga profissão de fé na Igreja como santa. Aquela em que a Igreja já é apresentada, não como um objeto de fé, mas como o lugar onde, graças ao Espírito Santo, se acredita: “*se cree a Dios-Trino en la Iglesia (que está «dentro de la Iglesia»); sólo desde esta lógica se entiende adecuadamente porque la Iglesia se encuentra dentro del tercer artículo del Credo dedicado al Espíritu Santo, ya que es éste quien hace presente la revelación del Padre por Jesucristo en el mundo y la historia*”<sup>49</sup>. Isto é, a revelação plena de cada uma das Pessoas da Santíssima Trindade realiza-se, e só se pode realizar, no meio da Igreja.

---

<sup>45</sup> PIÉ-NINOT, Salvador – *Eclesiología*, p. 53.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>48</sup> GARIJO-GUEMBE, Miguel María – *La Comunión de los Santos*, p. 26.

<sup>49</sup> PIÉ-NINOT, Salvador – *Eclesiología*, p. 52.

Para se terminar esta parte deste estudo referente a uma explicação cronológico-teológica do sentido em que se afirma a crença de que a Igreja é santa, pode dar-se uma breve atenção ao que acerca desta realidade aduz o II Concílio do Vaticano.

Assim sendo, é de mencionar que os textos conciliares referem que a Igreja é fruto do desígnio amoroso do Deus que é Trindade. Ou seja, “*a Igreja toda aparece como «um povo unido pela unidade do Pai e do Filho e do Espírito Santo»*” (*Lumen Gentium*, 4). Nesta mesma linha, pode ainda ler-se que, “*aos eleitos, o Pai, antes de todos os séculos os «discerniu e predestinou para reproduzirem a imagem de Seu filho, a fim de que Ele seja o primogénito de uma multidão de irmãos»*” (*Rom. 8,29*). *E, aos que crêem em Cristo, decidiu chamá-los à santa Igreja*” (*Lumen Gentium*, 2).

Por outro lado, “*a Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus. Tal começo e crescimento exprimem-nos o sangue e a água que manaram do lado aberto de Jesus crucificado (cfr. Jo. 19,34), e preanunciam-nos as palavras do Senhor acerca da sua morte na Cruz: «Quando Eu for elevado acima da terra, atrairei todos a mim»*” (*Jo. 12,35 gr.*)” (*Lumen Gentium*, 3), sendo absolutamente claro que, desta maneira, todos os seres humanos, mais ainda os que pela graça de Deus e a sua livre adesão à mesma são membros da Sua Igreja, são chamados à santidade.

### **2.1.2. Creio na Comunhão dos Santos**

A expressão “*comunhão dos santos*” está já claramente presente no, a nível da sua composição e origem, misterioso ‘*Credo Apostólico*’. Neste, e numa primeira abordagem, a referida comunhão corresponde inequivocamente à comunidade dos bem-aventurados; isto é, à comunidade daqueles que, depois da sua morte biológica, estão reunidos em Deus. Sendo como for, há evidências de que na Idade Média aquela mesma expressão passou a corresponder igualmente, senão mesmo maioritariamente, à participação nas coisas santas, como, por exemplo, nos sacramentos.

Numa ponderação mais teológica, diga-se que esta comunhão (“*comunio sanctorum*”) dá-se, e não se pode senão dar, por meio do Espírito Santo, porque é Ele que

*“habita nos crentes, enche e rege toda a Igreja, realiza aquela maravilhosa comunhão dos fiéis e une a todos tão intimamente em Cristo, que é principio de unidade da Igreja” (Unitatis Redintegratio, 2). Com efeito, é o Espírito Santo que “faz a distribuição das graças e dos ofícios, enriquecendo a Igreja de Jesus Cristo com múltiplos dons, «a fim de aperfeiçoar os santos para a obra do ministério, na edificação do corpo de Cristo»” (Unitatis Redintegratio, 2).*

Como se pode constatar, a noção de “comunhão dos santos” pode ser interpretada em dois sentidos, os quais, porém e se se desejar ser totalmente rigoroso, devem ser absolutamente convergentes. Em primeiro lugar, no sentido dos “*sancti*”; isto é, dos santos que estão vivos em Deus: *“comunió de los santos (...) puede (...) significar comunió con los santos (sancti) del cielo, o sea, con los mártires y los demás justos de todo los tiempos, de los que nos es dado suponer que han llegado a la plenitud de Dios. Ellos son como los garantes de la futura plenitud de todos los cristianos”*<sup>50</sup>. Depois, aquela denominação dá-se igualmente no sentido daquelas realidades que são “*sancta*”; quer dizer, dos dons objetivos de Deus: *“comunió de los santos puede significar participación en lo santo (sancta), en el seno de la Iglesia terrenal, o sea, participación en los sacramentos, refiriéndose entonces sobre todo a la eucaristía como centro de la vida litúrgica”*<sup>51</sup>. Já as palavras de Garijo-Guembe permitem que se faça, aqui, um agravo fundamental como a secção anterior deste trabalho, porquanto este autor espanhol, andando muito próximo de Hans Küng, deixa claro que *“la santidad de la Iglesia acentúa el aspecto de la Iglesia como communio sanctorum, en el sentido de «participación en las cosas santas (sancta)» y sobre todo en la mesa del Señor”*<sup>52</sup>.

Neste horizonte, não se deve perder de consideração o fato de que esta Igreja é santa também por ser uma *“comunidade de fé, esperança e amor” (Lumem Gentium, 8)*; quer dizer, por ser uma comunhão de pessoas que vivem a sua fé no Senhor no seio do Espírito Santo santificador dessa mesma Igreja. Na realidade, a comunhão dá-se graças ao Espírito Santo que possibilita um espaço no qual é vivida a fé em comum no meio de pessoas

---

<sup>50</sup> KÜNG, Hans – *Credo*, p. 144.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>52</sup> GARIJO-GUEMBE, Miguel María – *La Comunió de los Santos*, p. 168.

normais, com as suas falhas e pecados, mas, ao mesmo tempo, chamadas por Deus à santidade e que, assim, tentam seguir a Cristo nas mais distintas ramificações das suas vidas quotidianas.

Entre as diferentes expressões com as quais se pode denominar a Igreja para se referir a mencionada comunhão dos santos (“Povo de Deus”, “Esposa de Cristo”, “Templo do Espírito” e, entre outras, “Família de Deus”), é importante destacar o conceito de “*Corpo de Cristo*”, patente nos números 3 e 7 da constituição dogmática ‘*Lumem Gentium*’. O primeiro destes números refere: “*pelo sacramento do pão eucarístico, ao mesmo tempo é representada e se realiza a unidade dos fiéis, que constituem um só corpo em Cristo*” (*Lumem Gentium*, 3). Já o segundo aduz que o Filho, “*comunicando o seu Espírito, fez misteriosamente de todos os seus irmãos, chamados de entre todos os povos, como que o seu corpo*” (*Lumem Gentium*, 7). Ou seja, esta Igreja que Cristo constitui, pode, no mesmo horizonte cognitivo que faz com que se a denomine de “comunhão de santos”, ser justamente entendida como o “*corpo místico de Cristo*”, marcando-se, por um lado, com a noção de “corpo” o seu carácter social e, por outro lado e com a noção de místico, a ideia de uma vertente sobrenatural da Igreja.

Tudo isto leva a que se possa olhar com outra segurança, ainda que de passagem e como elemento aglutinador do que já foi apresentado, para uma verdade já apontada por Paulo e para um fato provindo da idade patristica. No que concerne a Paulo, a “*koinónia*” é “*una relación específica de comunión entre los creyentes de las diversas comunidades locales*”<sup>53</sup>. A “*koinónia*” desta assembleia santa é, precisamente, manifestada mediante a noção de “*corpo de Cristo*”: “*o cálice de bênção que abençoamos, não é comunhão com o sangue de Cristo? O pão que partimos, não é comunhão com o corpo de Cristo?*” (1Cor. 10,16s). Já da idade dos Padres da Igreja provém a noção de uma “comunhão” alicerçada ao redor: da “regra da fé”; da “sucessão apostólica” dos bispos; e de celebrações litúrgicas arraigadas também à volta de um mesmo conjunto de textos manifestadores da fé dos apóstolos.

---

<sup>53</sup> KEHL, Medard – *La Iglesia*, p. 297.

### 2.1.3. A Igreja Santa e Pecadora

A assembleia dos fiéis, denominada de modo elucidativo e penetrante por Henri de Lubac como “*ecclesiam congregata*”, recebeu muitas definições e descrições ao longo da história, sendo que não poucas delas apontam para o aparente paradoxo dela ser “santa e pecadora”. Seja como for, é de realçar que, num dos textos por nós indicados na listagem de fontes bibliográficas para este capítulo, Karl Rahner chama a atenção de que, embora a constituição ‘*Lumen Gentium*’ evite a utilização da expressão “*Igreja pecadora*”, na mesma aparece a referência aos pecados dos seus membros. Já numa posição assaz distinta da assumida pelos padres conciliares, Hans Küng não deixa de usar tal binómio: “*no es cosa nueva ni sorprendente para nosotros, sino más bien síntesis y recuerdo de muchas cosas dichas tener que comprobar ahora que la Iglesia real es Iglesia pecadora*”<sup>54</sup>. Neste mesmo contexto, este último autor citado afirma explicitamente que “*todos somos pecadores, la Iglesia es una triste communitio peccatorum, que debe orar todos los días: «perdónanos nuestras deudas!» No hay Iglesia que no tenga que rezar el confiteor*”<sup>55</sup>.

Com as coisas postas em tais termos que foram citados no fim do parágrafo precedente, não admira que o anteriormente evocado teólogo alemão assevere, breves páginas após o local onde se encontram as palavras que já foram transcritas, que a história da Igreja, enquanto comunidade chamada a ser uma assembleia em redor do Senhor, foi profundamente pecadora desde o seu princípio, excluindo-se, evidentemente e desta noção de “princípio”, o seu fundamento e primeiro rosto histórico, que se sabe que se identifica com Jesus Cristo, o Qual, como nos assegura a ‘*Carta aos Hebreus*’, jamais pecou (cf. *Hb.* 4,15):

*“Aunque se excluyó de las Iglesias a los pecadores más groseros, como a los incestuosos (cf. 1Cor. 5), todavía quedaba materia más que sobrada en desamor y falta de fe, en legalismo y abuso de libertad, en petulancia, envidias y celos, mentira avaricia y disolución, siquiera no haya que tomar simplemente como descripciones de la realidad empírica de las Iglesias los catálogos formales de vicios que figuran, por ej., en Gal. (5,19-21) y Rom (13,13s). Comoquiera que sea ¿cabe eludir la comprobación de que, en este aspecto, la historia de la Iglesia ha avanzado muy poco y se ha quedado muy estacionaria?”*<sup>56</sup>.

---

<sup>54</sup> KÜNG, Hans – *La Iglesia*, p. 382.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 385.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 384.

Como é evidente, não se pode deixar de admitir que Hans Küng tem alguma razão, mas a sua posição peca por unilateralidade, como se só quisesse estar preocupado com o realçar da dimensão pecadora da Igreja, e, assim, como que ignorando, também de um modo retórico-argumentativo, que nela também não atua o Espírito Santo santificador. Na verdade, a Igreja é santa e pecadora, e um dos problemas que mais frequentemente surgem, quando se considera e pondera a mesma, está no se reduzir a Igreja a uma única destas duas vertentes: ou unicamente santa, ou, então, unicamente pecadora.

Nesse sentido, e além das posições extremadas de algumas pessoas – como o misterioso Hipólito de Roma, Novaciano e Donato –, a patrística olhou para a Igreja a partir de um ponto de vista que pode ser considerado como “místico”. Quer dizer: olhou para a Igreja como sendo profundamente impregnada de Deus mesmo quando constituída por pecadores na sua peregrinação terrena, não se inclinado em excesso numa distinção entre, por um lado, o interior e espiritual, e, por outro lado, o exterior e o social. Deste modo, muitos autores da idade patrística socorrem-se de diversas passagens bíblicas que ilustram tal pensamento: a barca de Deus carregada de peixes bons e maus (cf. *Mt.* 13,47); os convidados à boda de Deus, na qual uns se encontravam bem vestidos e outros não (cf. *Mt.* 23,10-11); e, entre outras, a presença do joio e do trigo no mesmo campo de Deus (cf. *Mt.* 3,12; *Lc.* 3,17).

Avançando-se para o séc. XX, pode ser trazida para aqui a opinião, celeberrima a seu tempo, de Yves Congar: *“la Iglesia es una comunidad de pecadores, y no sólo de santos. El pecado puede muy bien separar de Cristo, y hasta en cierto modo de la Iglesia; pero no quita la calidad de miembro suyo”*<sup>57</sup>. As coisas que são criticadas ou louváveis na Igreja remetem para o comportamento dos seus membros, seja de forma pessoal, seja de modo coletivo. É indiscutível que estes comportamentos afetam a Igreja no seu estado concreto, mas, por outro lado, é uma realidade radical que a Igreja não é afetada, na sua natureza essencial, pelos comportamentos indignos dos seus membros:

*“El pecador que se macula no hace que la Iglesia sea pecadora. En el fondo es el pecador el que, en tanto que peca, sale de la Iglesia. Si su pecado concierne al dominio de la vida cristiana, se hace menos vivo, mas permanece dentro del cuadro saludable de la*

---

<sup>57</sup> CONGAR, Yves – *Falsas y Verdaderas Reformas*, p. 53.

*Iglesia; si su pecado se refiere a elementos constitutivos de la institución eclesial misma, sale de su cuadro, que no se ve afectado por su ruina*”<sup>58</sup>.

No horizonte que se tem estado a tratar a respeito da relação entre os polos, assimétricos, da Igreja – o da santidade e o da pecaminosidade –, convém trazer para aqui, de modo a se fazer uma breve abordagem ao mesmo, um texto da ‘*Segunda Carta aos Tessalonicenses*’: “*não vos deixeis enganar de modo algum por pessoa alguma; o adversário, que se levanta contra tudo o que se chama Deus, ou recebe um culto, chegando a sentar-se pessoalmente no templo de Deus, e querendo passar por Deus*” (2Ts. 2,3s). Embora este texto tenha sido, diversas vezes, aplicado ao papado por parte de confissões cristãs protestantes e até por seitas pseudocristãs de modo a atacarem a Igreja Católica, Yves Congar questiona-se de modo judicioso e penetrante: “*¿puede sacarse de este texto la idea de que el misterio de iniquidad existe en el templo que, según el nuevo testamento, es el cuerpo de Cristo, el cual es la Iglesia?*”<sup>59</sup>. Na realidade, é perfeitamente reconhecido que o “homem de pecado” é uma figura apocalíptica tirada do ‘*Livro de Daniel*’<sup>60</sup>, o qual deixa claro que aquela designação refere-se a Antíoco Epífanes que, em tal obra do Antigo Testamento evocada pelo autor da ‘*Segunda Carta aos Tessalonicenses*’, é apresentado como o “inimigo-tipo” de Deus.

De um modo menos acrimonioso e polémico, não menos porquanto também usado por crentes católicos, tem-se aplicado à Igreja a expressão “*corpo de pecado*” (Rm. 6,6), equivalente, de certo modo, à expressão paulina “*corpo de carne*” (Cl. 2,11). Contudo, o uso daquela primeira expressão não permite que se creia que a Igreja é totalmente pecadora, pois, como aduz Congar, “*no es la Iglesia, ni siquiera como comunidad, la que padece tentación y peca, son las personas, los hombres individuales. Por ellos, en ellos, que son de la Iglesia, conoce la Iglesia la tentación y el pecado; por ellos y en ellos, está la Iglesia como manchada por diversas impurezas*”<sup>61</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 78.

Com o que foi apresentado nos parágrafos anteriores em consideração, deve aduzir-se que a Igreja, que é a indefetível esposa de Cristo, é por Ele amada para além dos seus defeitos e comportamentos menos apropriados. Para se compreender isto, talvez possa ser de ajuda trazer à memória alguns relatos bíblicos com referência a mulheres que, de certo modo, podem ser ditas como prefigurando a Igreja porquanto, mesmo enquanto pecadoras, as mesmas foram eleitas e redimidas, purificadas e perdoadas. Assim sendo e no que concerne ao Antigo Testamento, pode-se indicar: a prostituta Raab, salva do anátema e justificada por ter recebido os enviados de Israel (cf. Js. 2); a esposa de Sansão, idólatra e meretriz que acaba reconciliada (cf. Jz. 14) e, sobretudo, a esposa do profeta Oseias, ao qual o Senhor ordenou que a amasse mesmo enquanto pecadora para, desse modo, poder testemunhar o Seu amor apaixonado e, ao mesmo tempo, comunicador de um perdão imerecido a Israel. Já no Novo Testamento temos, especialmente e para além de muitas outras figuras, Maria Madalena, a qual, segundo Yves Congar, é *“el tipo de la pecadora elegida, amada, perdonada, y que llega a ser el alma fiel. Figura de la Iglesia, dice San Ambrosio; porque en Magdalena, como en su figura, ha podido tomar el aspecto de una pecadora, puesto que Cristo tomó el aspecto de un pecador”*<sup>62</sup>.

As personagens apontadas no parágrafo precedente também servem para, com alguma tristeza, se visualizar a realidade de uma Igreja que foi, é e sempre será “esposa de Cristo”, mesmo que tenha sido, seja e venha a ser, tantas e tantas vezes, infiel e impura, pois, mesmo com esse ónus e tal já foi apontado, Jesus Cristo tomou-a como Sua esposa amada e purificou-a pela fé e pelo Batismo. Invertendo a ordem das ideias para uma maior claridade, pode dizer-se que Cristo purificou a sua Igreja ao tomá-la para Sua muito diletta esposa:

*“Si la Iglesia está compuesta por Buenos y malos, dice, si tiene en sí pecadores, es en sí misma santa, inmaculada; el pecado no le alcanza en sí misma, sino en nosotros. Sin embargo, como sus miembros son pecadores, llora lágrimas de penitencia; no pretende estar sin enfermedades, antes bien confiesa sus heridas y desea ser sanada; se dice a sí misma como la mujer del evangelio: si llegara a tocar sus vestiduras, sanaría; y ruega con Jeremías: sáname, Señor, y estaré sana”*<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>63</sup> Cf. *Ibidem*, p. 60.

Em síntese, pode referir-se que a Igreja, ainda que constituída por membros que são pecadores, é santa porque recebeu, da sua cabeça que é Cristo, o Espírito Santo no dia de Pentecostes e Este nunca a abandonou, nem nunca a abandonará. Deste modo, a Igreja é sempre santa quanto ao seu princípio interno, mas quanto à sua matéria humana, a qual faz parte da sua estrutura concreta, é falível e, desta maneira, introduz nela o pecado, mas sem a manchar. Isto é assim porque os pecados cometidos pelos seres humanos continuam apenas a ser limitações humanas, mesmo quando tais seres humanos exercem alguma função hierárquica ou ministerial na Igreja de Jesus Cristo.

## 2.2. A Vocação à Santidade na Igreja<sup>64</sup>

Avançando-se neste trabalho, convém, agora e como se pode ler no título desta presente secção, dar atenção à vocação à santidade da Igreja. Pois bem, todos os que formam parte do corpo místico de Cristo devem ter a perfeita noção de que, na busca da unidade plena, desejada pelo Senhor e já realizada verdadeiramente na “comunhão dos santos”, a mesma será tão mais promovida, e até realizada, “quanto mais se esforçarem por levar uma vida pura, de acordo com o evangelho” (*Unitatis Redintegratio*, 7). Com efeito, todos os batizados são chamados à santidade: “*todos na Igreja, quer pertençam à hierarquia quer*

---

<sup>64</sup> Para a elaboração deste capítulo servi-me das seguintes fontes: BUENO DE LA FUENTE, Eloy Bueno – *Eclesiología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998, p. 163-183 (= Formas de Existencia Eclesial); CONGAR, Yves – *Os Leigos na Igreja*. São Paulo: Herder, 1996, p. 586-659 (= No Mundo sem ser do Mundo); DE TOMÁS DE AQUINO – *Exposição Sobre o Credo*. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 1997, p. 79-83 (= Artigo Décimo); FLÓREZ GARCÍA, Gonzalo – *Penitencia y Unción de Enfermos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 222-227 (= La Penitencia Sacramental en el Espíritu del Vaticano II); FLÓREZ GARCÍA, Gonzalo – *Matrimonio y Familia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 236-245 (= El Ritual del Matrimonio en la Reforma del Vaticano II); FONTBONA MISSÉ, Jaume – *Ministerio de Comunión*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999, p. 79-119 (= La Ordenación al Ministerio de Comunión); IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – *Mystici Corporis*: [Encíclica de 29 de Junho de 1943]. *AAS*. 35 (1943) 193-248; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição dogmática *Lumen gentium*. *AAS*. 57 (1965) 5-51; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Decreto *Unitatis Redintegratio*. *AAS*. 57 (1965) 90-112; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Presbyterorum Ordinis*: [Decreto de 7 de Dezembro de 1965]. *AAS*. 58 (1966) 991-1024; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Sacram Unctionem Infirmorum* [Constituição Apostólica de 30 de Novembro de 1972]. *AAS*. 65 (1973) 5-9; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Christifideles Laici*: [Exortação Apóstolica de 30 de Dezembro de 1988]. *AAS*. 81 (1989) 393-521; PHILIPS, Gérard – *A Missão dos Leigos na Igreja*. Lisboa: Logos, 1957, p. 253-290 (= Para uma Espiritualidade «Laical»); ROYO MARÍN, Antonio – *Ser o no Ser Santo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000, p. 7-13 (= Llamamiento Universal a la Santidad); SÁNCHEZ MONGE, Manuel – *Eclesiología*, 1994, p. 323-341 (= El Presbiterado, una Vocación al Servicio de la Fraternidad. Madrid: Sociedad de Educación Atenas).

*por ela sejam pastoreados, são chamados à santidade, segundo a palavra do apóstolo: «esta é vontade de Deus, a vossa santificação» (Lumen Gentium, 39).*

É claro que tal santidade, que *“mergulha as suas raízes no Batismo e volta a ser proposta pelos vários sacramentos” (Christifideles Laici, 16)*, tem multiformes maneiras de se exprimir segundo a forma de vida de cada um, mas todas essas maneiras tendem à perfeição da caridade que outra coisa não é do que a aduzida santidade.

Ser santo, por conseguinte, consiste em viver a perfeição na caridade, realidade perfeitamente concomitante com a configuração a Cristo; isto é, ser santo não é nada mais do que viver a união com Deus pelo amor, algo que, por seu lado, pode ser dito pela vivência do mistério da inabituação da Trindade em cada crente. Isto, como já foi dito no parágrafo anterior, não é apenas para alguns privilegiados, antes sendo um chamamento que recai sobre todo o cristão em particular. De fato, o imperativo *“sede perfeitos porque o vosso pai celeste é perfeito” (Mt. 5,48)*, é para todos sem exceção de condição. Por outras palavras: todo o cristão, pelo simples fato de ser cristão, está chamado à santidade no horizonte da sua vocação pessoal, seja o mesmo bispo, padre, diácono, religioso, consagrado ou leigo. Se todo o cristão está chamado à santidade, é porque a mesma é possível de ser alcançada, pois como é evidente, seria ilógico ser-se chamado por Deus a alcançar o irrealizável.

### **2.2.1. A Santidade dos Bispos**

A respeito da santidade dos bispos, pode referir-se, numa primeira aproximação, que os mesmos são santos porque foram consagrados com a unção do Espírito Santo, o Qual se faz presente neles. E isto de algum modo com um peso específico derivado destes pastores, aos quais Cristo confiou o Seu rebanho de modo mais significativo, deverem ser verdadeiros pastores naquele amor graças ao qual defenderão o rebanho das “ovelhas” dos “lobos” oportunistas e violentos.

Segundo o texto denominado de *‘Tradição apostólica’*, na consagração de um bispo realizam-se duas imposições das mãos. A primeira, por parte de todos os bispos presentes, os quais invocam o Espírito Santo a partir do seu coração para que Ele assista o novo

eleito. A segunda imposição das mãos só é efetuada por parte do bispo que preside à consagração, sendo tal imposição acompanhada da oração propriamente consecratória. Neste caso, o presidente impõe as mãos, pedindo que o Espírito Santo outorgue ao novo bispo aquela especial autoridade para que possa presidir à Igreja e à Eucaristia. Eis aqui, numa breve transcrição do mencionado texto, uma parte da oração aludida:

*“Dios y padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo Consuelo, que habitas en lo más alto y fijas tus ojos en la pequeñez, que lo conoces todo antes de que exista, Tú, que has dado las normas (horos) de tu Iglesia por la palabra de tu gracia, que has predestinado desde el principio el linaje de los justos (descendientes) de Abrahán, que has establecido dirigentes y sacerdotes y no has dejado tu santuario sin que haya quien lo sirva; tú, que desde el principio del mundo has querido ser glorificado en los que has escogido, derrama también ahora el poder que procede de ti, el Espíritu soberano (hegemonikon pneuma), el que diste a tu amado Hijo Jesucristo, el que él dono a sus santos apóstoles, que establecieron tu Iglesia en todo lugar como santuario tuyo, para gloria y alabanza incesante de tu nombre”<sup>65</sup>.*

Pois bem, no contexto que está a ser apresentado neste ponto deste trabalho, o bispo é, para o restante dos membros da comunidade à qual vigia e até para os demais cristãos de fora da mesma, como que um *“alter apostolus”* e até um *“alter Christus”*. E isto por dois motivos: desde o ponto de vista cristológico, o bispo é aquele que comunica o Espírito e alimenta o povo com a Eucaristia; já desde a dimensão apostólica, o bispo é aquele que governa, ensina e discerne a vivência mais evangélicamente correta da comunidade que preside na caridade.

Já no igualmente enigmático texto apelidado de *‘Constituição apostólica’* pode ler-se que o bispo é alguém que, sendo eleito para fazer parte do episcopado, recebe o dom do Espírito Santo para, com a assistência deste, guiar, do modo mais frutífero possível, a Igreja enquanto pastor e guia:

*“Por tu nombre, oh Dios que conoces el fondo de los corazones, otorga a tu servidor (doulos) que aquí has escogido para el episcopado (episkope), que apaciente tu santo rebaño y ejerza ante ti el supremo sacerdocio, sirviéndote de manera irreprochable, noche y día; haciendo favorable tu rostro, concédele que reúna a la multitud (arithmos) de los salvados y ofrezca los dones de tu santa Iglesia”<sup>66</sup>.*

---

<sup>65</sup> FONTBONA MISSÉ, Jaume – *Ministerio de Comunión*, p. 86.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 90.

Avançando-se quase 1500 anos, pode verificar-se que o ritual redigido segundo o espírito do II Concílio do Vaticano, segundo a edição típica de 1989, também requer que, na oração consecratória de um novo bispo, se invoque ao Espírito Santo para que dê a este o espírito de governo no amor. Isto é, aquele mesmo espírito que Deus deu ao Seu Filho, e aquele que, de algum modo, concede a plenitude do sacerdócio na sua dimensão externa: *“infunde sobre tus elegidos la fuerza que de ti procede: el Espíritu de gobierno que diste a tu amado Hijo Jesucristo, y él, a su vez, comunicó a los santos Apóstoles, quienes establecieron la Iglesia como santuario tuyo en cada lugar para la gloria y alabanza incesante de tu nombre”*<sup>67</sup>.

### 2.2.2. A Santidade dos Padres e dos Diáconos

No que concerne à santidade dos sacerdotes, o II Concílio do Vaticano refere que os sacerdotes, *“em virtude da sagrada ordenação e da missão que recebem das mãos dos bispos, são promovidos ao serviço de Cristo mestre, sacerdote e rei, de cujo ministério participam, mediante o qual a Igreja continuamente é edificada em povo de Deus, corpo de Cristo e templo do Espírito Santo”* (*Presbyterorum Ordinis*, 1). Com efeito, pelo ancestral gesto da imposição das mãos, mostra-se, desde tempos bíblicos, que a missão do presbítero, enquanto decorrente igualmente desse gesto, vem de Deus e está orientada ao serviço da Igreja (cf. *At.* 6,1-7; 13,2-3; *1Tm.* 4,14; 5,22; *2Tm.* 1,6).

Pois bem, com isto em consideração vale a pena ler com atenção as seguintes palavras retiradas do documento *‘Presbyterorum Ordinis’*, justamente a respeito da santidade dos padres:

*“Muito concorre para o desempenho frutuoso do seu ministério; ainda que a graça de Deus possa realizar a obra da salvação por ministros indignos, todavia, por lei ordinária, prefere Deus manifestar as suas maravilhas por meio daquelas que, dóceis ao impulso e direcção do Espírito Santo, pela sua íntima união com Cristo e santidade de vida, podem dizer com o Apóstolo: «se vivo, já não sou eu, é Cristo que vive em mim» (Gal. 2,20)”* (*Presbyterorum Ordinis*, 12).

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 95.

É precisamente neste contexto que, ainda no mesmo número do mesmo documento, os sacerdotes são alertados para que, *“empregando todos os meios recomendados pela Igreja, se esforcem por atingir cada vez maior santidade, pela qual se tornem instrumentos mais aptos para o serviço de todo o Povo de Deus”* (*Presbyterorum Ordinis*, 12). Isto faz recordar imediatamente uma oração presente na *‘Tradição Apostólica’*, segundo a qual os sacerdotes recebem o espírito da graça e de conselho, para que, de coração puro e com sinceridade, possam governar e dirigir o povo santo do Senhor: *“concede, pues, a este siervo tuyo el Espíritu de tu gracia, y consévalo también íntegro en nosotros. Haznos dignos, así, al llenarnos de él, de servirte con sinceridad de corazón, alabándote por medio de tu Hijo Jesucristo, por quien te sea dada la gloria y el poder, con el Espíritu Santo, en tu santa Iglesia, ahora y por los siglos de los siglos. Amén”*<sup>68</sup>.

Por outro lado, na oração de consagração da *‘Constituição apostólica’*, faz-se referência a um pedido dirigido a Deus para que Este também dê o Seu espírito de graça e de conselho ao novo presbítero para co(m)-governar, ensinar e interceder pelo povo a si confiado por Deus mediante o encargo que lhe é entregue pelo seu bispo. A este exato respeito, quer o quarto capítulo da *‘Primeira Carta aos Coríntios’*, quer os capítulos quatro e oito dos *‘Atos dos Apóstolos’* realçam que os sacerdotes são: servidores da palavra; ministros de Cristo; e administradores dos mistérios de Deus.

No que concerne ao ritual lavrado na sequência do II Concílio do Vaticano, o mesmo, mais uma vez segundo a edição típica de 1989, pede, na oração consecratória dos presbíteros, que lhes seja renovado o Espírito e lhes seja concedida a graça de serem parte dos colaboradores do bispo, o qual tem, num sentido externo concreto, a plenitude do sacerdócio: *“te pedimos, Padre todo-poderoso, que confieras a estos siervos tuyos la dignidad del presbiterado; renueva en sus corazones el Espíritu de santidad; reciban de ti el segundo grado del ministerio sacerdotal y sean, con su conducta, ejemplo de vida”*<sup>69</sup>.

Isto, como é fácil de se constatar, aponta para a realidade de que os sacerdotes, sendo dóceis ao Espírito Santo de Cristo, são fortalecidos na sua vida espiritual; isto é, na sua progressiva configuração com Jesus Cristo a caminho do Pai: *“consagrados pela unção do*

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 87.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 96.

*Espírito Santo e enviados por Cristo, mortificam em si mesmos as obras da carne e dedicam-se totalmente ao serviço dos homens, e assim, pela santidade de que foram enriquecidos em Cristo, podem caminhar até ao estado de varão perfeito” (Presbyterorum Ordinis, 12).* Por outras palavras, que talvez delineiem melhor o que acabou de ser transcrito: os presbíteros são enriquecidos em Cristo, já que participam do Seu ministério, donde pode dizer-se que, de algum modo, eles crescem na santidade exercendo o seu próprio ministério, o qual é inseparável da escuta e da leitura da palavra todos os dias, preocupando-se, primeiramente, em recebê-la eles mesmos para a melhor comunicarem àqueles a quem devem servir.

Virando-se, ainda que de modo muito breve, a página desta exposição, passando-se da santidade sacerdotal para a santidade diaconal, deve referir-se que, na *‘Tradição apostólica’*, pode ler-se, agora a propósito dos diáconos, que o Espírito recebido conforma-os particularmente para serem servidores da Igreja local em que vivem:

*“Oh Dios, que creaste todas las cosas y las has ordenado con tu palabra; Padre de nuestro Señor Jesucristo, a quien enviaste para servir; según tu voluntad, y él nos reveló tus designios; concede el Espíritu de gracia y de solicitud a este siervo tuyo, que elegiste para servir en tu Iglesia y para presentar en tu santuario aquello que será ofrecido por medio del que goza del sumo sacerdocio, de manera que sirviéndote irreprochablemente y con pureza de costumbres, alcance el grado de un orden superior; y que te alabe y glorifique por medio de tu Hijo Jesucristo nuestro Señor, por quien te sea dada la gloria, el poder y la alabanza, con el Espíritu santo, ahora y siempre por los siglos de los siglos. Amén”<sup>70</sup>.*

Por outro lado, a *‘Constituição apostólica’* refere, ainda a propósito dos diáconos, que na sua oração consecratória deve pedir-se ao Senhor que conceda, em especial e ao novo diácono, o Espírito que assistiu a Estevão quando este, nos momentos que precederam a sua morte, dava testemunha de Jesus Cristo. Enfim, na mesma edição típica do ritual da ordenação diaconal provindo do II Concílio do Vaticano, pede-se ao Senhor para que envie o Seu Espírito Santo para que assista o diácono, que se entrega com docilidade às moções d’Aquele, com a graça dos Seus dons para desempenhar o seu ministério com fidelidade.

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 87-88.

### 2.2.3. A Santidade dos Leigos<sup>71</sup>

Devido a uma certa clericalização presente na Igreja, desde que se concebeu e passou a usar mais frequentemente a noção de “leigo”, muitas vezes foi difícil olhar para os leigos como uma realidade positiva no seio da Igreja. Com efeito, os leigos eram sobretudo considerados desde a negação da noção de “clérigos”; ou seja, como aqueles que eram os “não-clérigos”. É neste preciso sentido que o II Concílio do Vaticano ainda define os leigos mediante as seguintes palavras:

*“Todos os cristãos que não são membros da sagrada Ordem ou do estado religioso reconhecido pela Igreja, isto é, os fiéis que, incorporados em Cristo pelo Batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes, a seu modo, da função sacerdotal, profética e real de Cristo, exercem, pela parte que lhes toca, a missão de todo o Povo cristão na Igreja e no mundo” (Lumen Gentium, 31).*

Seja como for, convém referir que, a partir da II Grande Guerra Mundial e sobretudo desde as circunstâncias do pós-II Grande Guerra, os leigos, no relevante entendimento de Yves Congar, passaram a ter *“uma consciência renovada de serem chamados para a santidade, para uma santidade não menor que a dos padres e dos religiosos, mas sem dúvida um pouco diferente”*<sup>72</sup>. Como já foi referido, a santidade não é um privilégio dos bispos, padres, diáconos ou religiosos. Ela é uma “lei privada” ou “lei própria” – justamente a raiz da noção de “privilégio” – de todos os cristãos, decorrente de uma adesão total a Deus que, contudo, é apropriada de modo distinto por cada crente segundo a sua forma de vida concreta.

É verdade que na Igreja existe diversidade de funções, mas a missão aparece como elemento comum para todos e, ao mesmo tempo, a cada dia que passa é mais evidente a ação do Espírito Santo nos leigos e através destes, tornando-os mais conscientes da sua missão e da sua corresponsabilidade no serviço, quer de Cristo, quer da Igreja. Ainda antes da realização do mencionado Concílio, Yves Congar já se tinha interrogado *“quais são as condições particulares em que os leigos devem santificar-se?”*<sup>73</sup>. A sua resposta é muito

---

<sup>71</sup> Aqui, a santidade, e como já se apontou, poderá ser entendida como a perfeição na caridade.

<sup>72</sup> CONGAR, Yves – *Os Leigos*, p. 614.

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 586.

significativa e relevante, mas pode-se não a trazer para aqui, porquanto o próprio Concílio vai na linha da mesma quando diz:

*“Por vocação própria, compete aos leigos procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no mundo, isto é, em toda e qualquer ocupação e atividade terrena, e nas condições ordinárias da vida familiar e social, com as quais é como que tecida a sua existência. São chamados por Deus para que, aí, exercendo o seu próprio ofício, guiados pelo espírito evangélico, concorram para a santificação do mundo a partir de dentro, como o fermento, e deste modo manifestem Cristo aos outros, antes de mais pelo testemunho da própria vida, pela irradiação da sua fé, esperança e caridade” (Lumen Gentium, 31).*

Os leigos, assim como também já tinha sido característico dos primeiros discípulos de Jesus, têm a missão de assumirem, de modo particular, a missão de estarem no mundo mas sem serem do mundo (cf. *Jo.* 17,14-19). Por outras palavras: os leigos, como aliás os demais batizados no Senhor Jesus, não são do mundo porque foram escolhidos pelo Pai para pertencerem a Cristo, e assim serem d’Este, mas, sobretudo aqueles que agora se está a ponderar, têm uma missão concreta no mundo, que é a de ajudarem à santificação do mesmo, sobretudo através do seu testemunho e da sua maneira de viver.

Ainda acerca dos leigos, e na linha do já apresentado na pretérita citação da *‘Lumen Gentium’*, há que reconhecer que não existe uma única maneira destes se santificarem, sendo neles uma evidência, porventura mais do que em outras formas de vida, de que a santidade tem diferentes maneiras de se mostrar. Dito isto, e devendo ter-se presente que o que passará a ser dito não pode ser entendido afora do mesmo, pode dizer-se que, em sentido geral, a sua santificação é também decorrente da sua missão: os leigos santificam-se mediante o tentarem cristianizar o mundo a partir de dentro deste, procurando levar a vida cristã ao coração do mundo. Com efeito, devido à sua maior visibilidade e presença no mundo, o apostolado dos leigos, sobretudo quando estes são pessoas humana e cristãmente preparadas e maduras, permite que a Boa-Nova de Jesus, conhecida e vivida em Igreja, chegue a locais onde os padres, e até alguns religiosos, não são capazes de a levarem com facilidade e até fecundidade.

Neste horizonte, deve ser dito que o seu apostolado consiste em evangelizar e santificar a humanidade enquanto à ordem temporal, impregnando-a e aperfeiçoando-a na ordem do Espírito. Desta maneira, os mesmos dão testemunho de Cristo e, assim,

cooperam na salvação dos seres humanos. Eis porquanto o II Concílio do Vaticano deixa absolutamente claro que os leigos são “*inseridos pelo batismo no corpo místico de Cristo, e robustecidos pela confirmação com a força do Espírito Santo, é pelo Senhor mesmo que são destinados em ordem a um sacerdócio real e um povo santo (cf. 1Ped. 2,4-10) para que todas as suas atividades sejam oblações espirituais e por toda terra dêem testemunho de Cristo*” (*Apostolicam Actuositatem*, 3).

Muito ainda poderia ser dito acerca do que foi referido precedentemente, mas talvez seja suficiente procurar fazer uma breve anotação mediante uma exortação do aduzido Concílio. Este, no documento ‘*Apostolicam actuositatem*’, incita os leigos a que, “*desempenhando corretamente as diversas tarefas terrenas nas condições ordinárias da existência, não separarem da própria vida a união com Cristo, mas antes, realizando a própria atividade segundo a vontade de Deus, nela cresçam*” (*Apostolicam actuositatem*, 4). Será desta forma que, com prudência, paciência, alegria e entusiasmo os leigos progredirão na santidade, esforçando-se por superar as grandes dificuldades que sempre encontrarão no cenário diário da sua vivência quotidiana.

#### **2.2.4. Os Sacramentos como meio de Santificação**

Nas páginas anteriores tem-se vindo a falar da santidade e dos princípios gerais de santificação específica de distintas formas de vida cristã. Mas ainda é necessário falar-se, por ser também muito importante para a melhor compreensão do já ponderado, dos meios gerais de santificação para todos os batizados. É justamente a respeito disto que Yves Congar refere que a teologia cristã afirma a santidade da Igreja nos, e a partir dos, seus “princípios formais”; isto é, aqueles que a mesma recebeu, recebe e receberá de Deus para ser precisamente Igreja e, dessa forma, sacramento universal da salvação. Estes “princípios formais”, mediante os quais Deus santifica objetivamente todos os crentes, são os sacramentos da fé e os mistérios correspondentes, os quais são santos em si mesmos por procederem de Deus e, ao mesmo tempo, apontarem para, e comunicarem, a santidade.

É uma sentença muito tradicional que a santidade da Igreja resplandece nos sacramentos e é mediante estes que a mesma gera e sustenta os seus filhos. Portanto, é

através dos sacramentos que Cristo comunica, de modo objetivamente seguro, a Sua graça salvífica aos cristãos na Igreja. É devido a tudo isto que, para se finalizar esta secção deste trabalho, passar-se-á, nos próximos breves parágrafos e com recurso privilegiado ao dito pelo II Concílio do Vaticano, a dar alguma atenção a estes mesmos sacramentos.

De entre todos os sacramentos, o Batismo pode ser considerado como a porta da vida cristã, não menos porque purifica o ser humano, quer das suas culpas, quer dos seus pecados, inserindo-o, além disso, na matriz vital de Cristo Jesus. Pelo Batismo é-se incorporado, não só em Cristo, mas na própria Igreja, a qual é, como já foi recordado distintas vezes, o seu Corpo Místico: “*o Batismo regenera-nos para a vida dos filhos de Deus, une-nos a Jesus Cristo e ao Seu Corpo que é a Igreja, unge-nos no Espírito Santo, constituindo-nos templos espirituais*” (*Christifideles Laici*, 12).

O Batismo é, com efeito, uma regeneração espiritual; ou seja, um novo nascimento no Espírito (cf. *Jo. 3,5*): “*através do sacramento, Jesus une o batizado à Sua morte para uni-lo à Sua ressurreição (Rm. 6,3-5), despoja-o do «homem velho» e reveste-o do «homem novo», isto é, de Si mesmo*” (*Christifideles Laici*, 12). Sendo como uma nova forma de nascimento, e do mesmo modo como o ser humano nasce carnalmente uma única vez, também o Batismo lhe é concedido espiritualmente uma única vez.

A Confirmação, por seu lado, é como que ser revestido do alto (cf. *Lc. 24,4-9*). Por este sacramento, os ungidos “*são mais perfeitamente vinculados à Igreja, enriquecidos com uma força especial do Espírito Santo e deste modo ficam obrigados a difundir e defender a fé por palavras e obras como verdadeiras testemunhas de Cristo*” (*Lumen Gentium*, 11). Este sacramento perpetua a graça do Pentecostes, sendo que aqueles que com ele são ungidos recebem, de Cristo Jesus, o próprio Espírito Santo como um dom inefável. Este sacramento vincula o ungido mais perfeitamente à Igreja, sendo que por ele as pessoas ungidas ficam mais capacitados para defenderem a fé enquanto verdadeiras e corajosas testemunhas de Cristo.

Já a Eucaristia é o “sacramento dos sacramentos”, sendo, além do mais, o sacramento da unidade. A este respeito, o documento conciliar ‘*Unitatis Redintegratio*’ afirma que Cristo, “*na sua Igreja, instituiu o admirável sacramento da eucaristia, pelo qual é tanto*

*significada como realizada a unidade da Igreja. A Seus discípulos deu o novo mandamento do mútuo amor e prometeu o Espírito Paráclito, que, como Senhor e fonte de vida, com eles permanecesse para sempre” (Unitatis Redintegratio, 2). Mas não só: assim como o ser humano se preocupa por alimentar-se para o bem do seu corpo material, com a Eucaristia o crente fá-lo para o bem da sua vida espiritual. Na verdade, o alimento eucarístico é aquele que lhe comunica a própria vida do Senhor que é a Vida (cf. Jo. 6,54), sendo que, pela participação neste*

*“sacrifício eucarístico de Cristo, fonte e centro de toda a vida cristã, [os crentes] oferecem a Deus a vítima divina e a si mesmos juntamente com ele; assim, quer pela oblação quer pela sagrada comunhão, não indiscriminadamente, mas cada um a seu modo, todos tomam parte na acção litúrgica. Além disso, alimentados pelo corpo de Cristo na Eucaristia, manifestam visivelmente a unidade do povo de Deus, que neste augustíssimo sacramento é perfeitamente significanda e admiravelmente realizada” (Lumen Gentium, 11).*

A respeito do sacramento da Reconciliação, a posição da Igreja perante o pecador deve ser como a de uma mãe que, amando incondicionalmente o seu filho, sofre por ser abandonada e rejeitada por este, rezando e esperando, sem perder a esperança, que o filho volte a assumir a sua condição concreta e prática de filho. Neste sentido, a reconciliação aparece como um remédio para combater as consequências do pecado (cf. Sal. 102,3): *“aqueles que se aproximam do sacramento da Penitência, obtêm da misericórdia de Deus o perdão da ofensa a Ele feita e ao mesmo tempo reconciliam-se com a Igreja, que tinham ferido com o seu pecado, a qual, pela caridade, exemplo e oração, trabalha pela sua conversão” (Lumen Gentium, 11).* Deste modo, a Igreja contribui para que o batizado recupere a sua condição existencial de filho; aquela que o pecado do batizado lhe havia feito perder. Filho da Igreja e sobretudo, embora numa relação de intercâmbio, filho de Deus.

No que concerne ao sacramento da Unção dos doentes, estamos perante o sacramento especificamente focado, pela própria vontade de Cristo Jesus enquanto discernida historicamente pela Igreja, aos enfermos, seja aqueles que estão na iminência da morte biológica, seja os que o pedem, num número indefinido de vezes, independentemente da gravidade da sua debilidade. O mesmo também é um remédio contra o pecado, podendo, além do mais, curar as doenças em algumas circunstâncias e, por fim, preparar o doente

para entrar, em estado de dom, em Céu (cf. Tg. 5,14-15): *“pela santa Unção dos enfermos e pela oração dos presbíteros, toda a Igreja encomenda os doentes ao Senhor padecente e glorificado para que os salve (cf. Tg. 5,14-16); mais ainda, exorta-os a que, associando-se livremente à Paixão e morte de Cristo (cf. Rom. 8,17; Col. 1,24; 2Tm. 11,12; 1Ped. 4,13), concorram para o bem do povo de Deus”* (Lumen Gentium, 11). A Unção dos doentes é uma graça do Espírito, a qual apaga os pecados não espiaados, assim como os vestígios de todos os pecados cometidos. Esta santa Unção alivia e conforta o doente, levando a que ele confie de um modo mais consistente na misericórdia divina com que Deus sempre o deseja abraçar.

Penultimamente, convém reter – naquilo que pode em muito iluminar o que antes foi dito acerca, por exemplo mas não só, da santidade episcopal, sacerdotal e diaconal – que é pelo sacramento da Ordem que *“aqueles de entre os fiéis que são assinalados com a sagrada Ordem, ficam constituídos em nome de Cristo para apascentar a Igreja com a palavra e graça de Deus”* (Lumen Gentium, 11). Isto já é relevante e revelador, mas, além do mais e num conjunto de palavras conciliares de enorme pertinência, é de se ter em consideração que *“os ministros recebem de Cristo Ressuscitado o carisma do Espírito Santo, na ininterrupta sucessão apostólica, através do sacramento da Ordem: d’Ele recebem a autoridade o poder sagrado para servirem a Igreja, agindo «in persona Christi Capitis»”* (Christifideles Laici, 22).

Por fim, e sem que este “fim” possua o mais pequeno sinal de desvalorização, é pelo sacramento do Matrimónio que *“os conjugues cristão, em virtude do sacramento do Matrimónio, com que significam e participam o mistério da unidade do amor fecundo entre Cristo e a Igreja (cf. Ef. 5,35), auxiliam-se mutuamente para a santidade, pela vida conjugal e pela procriação e educação dos filhos, e têm assim, no seu estado de vida e na sua ordem, um dom próprio do povo de Deus”* (Lumen Gentium, 11). Por outras palavras que se quer mais pessoais: o sacramento do Matrimónio torna e faz os esposos participantes do matrimónio entre Cristo e a Igreja e, assim, da amorosa comunhão de santidade entre Aquele e esta, a qual, no fundo, constitui o horizonte último de realização da santidade de qualquer crente.

### 2.3. A União da Igreja Celeste e a Igreja Terrestre<sup>74</sup>

Aproxima-se o fim desta dissertação, mas para se lograr esse desiderato falta fazer-se uma alusão à união entre a Igreja Celeste e a Igreja Terrestre naquilo que tal união comporta para a compreensão da santidade da Igreja. Assim sendo, é de se começar por realçar algo que já foi visto: a Igreja, que tem como Cabeça essencial unicamente a Jesus Cristo, é uma comunidade de fé, esperança e amor. Uma comunidade que, como já se apontou um par de linhas acima e tal ainda se verá melhor na próxima citação, possui duas vertentes, mas, dito isto, devendo-se salvaguardar que “*a sociedade organizada hierarquicamente, e o corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se podem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino*” (*Lumen Gentium*, 8); isto é, pela sua realidade teândrica.

É um fato incontornável, da interpretação que a Igreja faz de si mesma, que embora não se identifiquem, o Reino torna-se presente na Igreja peregrina. Uma vez isto afirmado

---

<sup>74</sup> Para a elaboração deste capítulo servi-me das seguintes fontes: DE CANDIDO, Luigi – Santa María. In *Nuevo Diccionario de Mariologia*. Dir. Stefano de Flores; et al. Madrid: San Pablo, 1988, p. 1804-1816; DOMINGO SANTAGADA, Osvaldo – Reflexiones Sobre el Sentido del Culto a los Santos en la Iglesia Católica. *Revista Teologia*. 48: 91 (2006) 443-478; GARCIA PAREDES, José Cristo Rrey – *Mariologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, p. 351-361 (= La Santidad de María, principio y Fin); GONZÁLES FERNÁNDEZ, Rafael – El Culto a los Mártires y Santos en la Cultura Cristiana. Origen, Evolución y Factores de su Configuración. *Kalakorikos*. 5 (2000) 161-185; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1939-1958 (Pio XII) – *Mystici Corporis*: [Carta Encíclica de 29 de Junho de 1943]. *AAS*. 35 (1943) 193-248; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição dogmática *Sacrosanctum Concilium*. *AAS*. 56 (1964) 97-138; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição dogmática *Lumen Gentium*. *AAS*. 57 (1965) 5-51; IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Decreto *Unitatis Redintegratio*. *AAS*. 57 (1965) 90-112; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Ecclesiam Suam*: [Carta Encíclica de 6 de Agosto de 1964]. *AAS*. 56 (1964) 609-659; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Apostolicam Actuositatem*: [Decreto de 18 de Novembro de 1965]. *AAS*. 58 (1966) 837-864; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Marialis Cultus*: [Exortação Apostólica de 2 de Fevereiro de 1974]. *AAS*. 66 (1974) 113-168; IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Redemptoris Mater*: [Carta Encíclica *Redemptoris Mater* de 25 de Março de 1987]. *AAS*. 79 (1987) 361-433; IGREJA CATÓLICA. Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos – *Directório Sobre la Piedad Popular y la Liturgia*. In *Enchiridion Vaticanum*, 20, 2324-2791; IGREJA CATÓLICA. Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos – *Missal Romano*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1992; JOUNEL, Pierre – Santos, Culto de los. In *Nuevo Diccionario de liturgia*. Dir. D. Sartore; et al. Madrid: San Pablo, 1987, p. 1873-1892; KÖTTING, Bernhard – Santos (Culto). In *Conceptos Fundamentales de la Teología*, Ed. Heinrich Fries. Madrid: Cristiandad, 1979, vol. II, p. 636-643.

é preciso clarificar esta realidade, apontando-se para duas realidades que têm que ser ponderadas em conjunto. Por um lado, “a Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas (cfr. At. 3,31) e, quando, juntamente com o género humano, também o universo inteiro que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo” (*Lumen Gentium*, 48). Por outro, Jesus Cristo, com a Sua ressurreição atraiu todos a Si, fazendo da Igreja, também desse modo, o Seu Reino presente em mistério:

“[Jesus] infundiu nos discípulos o Seu Espírito vivificador e por Ele constituiu-a Igreja, Seu corpo, como universal sacramento da salvação; sentado à direita do Pai, actua continuamente na terra, a fim de levar os homens à igreja e os unir mais estreitamente por meio dela, e alimentando-os com Seu próprio corpo e sangue, os tornar participantes da Sua vida gloriosa. A prometida restauração que esperamos, já começou, pois em Cristo, progride com a missão do Espírito Santo e, por Ele, continua na Igreja” (*Lumen Gentium*, 48).

É precisamente neste anteriormente delineado contexto que o decreto conciliar ‘*Unitatis Redintegratio*’ sobre o ecumenismo refere que a Igreja, “durante a peregrinação terrena, ainda que sujeit[a] [a]o pecado nos seus membros, cresce incessantemente em Cristo. É conduzid[a] suavemente por Deus, segundo os seus misteriosos designios, até que chegue, alegre, à total plenitude da glória eterna na celeste Jerusalém” (*Unitatis Redintegratio*, 3). Se assim é, repare-se com atenção que não se pode deixar de, conjuntamente com o teólogo italiano Luigi de Candido, ter a clara e substancial consciência de que “la iglesia [que] es escatológica (celeste o triunfante) es infinitamente santa, está poblada de criaturas que poseen inseparablemente la gloria de Dios. Es una realidad actual, um ponto de referencia de la santidade de hoy. Pero también la iglesia em marcha (itinerante o militante) es santa, aunque siempre necesitada de purificación (LG 8; GS 43)”<sup>75</sup>.

De qualquer modo, pela já preteritamente considerada comunhão dos santos, quer a Igreja celeste já em Deus, quer a Igreja peregrina ainda na terra, quer aquela que se

---

<sup>75</sup> DE CANDIDO, Luigi – Santa María, p. 1806.

encontra na fase de purificação no assim denominado estado purgatório, encontram-se em comunhão. E encontra-se em comunhão dado que no Espírito de Cristo todos os seus membros formam uma única Igreja, na qual, de modo misterioso mas profundamente real, a sagrada Eucaristia constitui o momento singular da comunhão de amor em Deus que se dá entre todos os seus membros na terra e em Céu.

### **2.3.1. O Culto aos Santos (os bem-aventurados)**

Depois das anteriores palavras introdutórias a esta terceira secção da segunda parte desta dissertação, é oportuno mencionar que nos primeiros séculos do Cristianismo, os únicos que eram venerados como santos eram os mártires, não por eles terem morrido supliciados, mas devido ao modo como eles padeceram o suplício na linha de um pleno testemunho de fidelidade a Jesus Cristo. Isto era, de certo modo, uma rutura com a mentalidade comum no Império Romano, pois na antiguidade clássica a morte era particularmente vista como uma fronteira impenetrável que impedia a relação entre os seres humanos e os deuses. Mas com os mártires observa-se que, tendo o mártir escutado a mensagem de Cristo e vivido n'Ele, é afirmado que os mesmos têm acesso à vida eterna. Desta maneira, uma das diferenças entre o culto pagão aos heróis e o culto cristão aos mártires é que este último remete para a celebração da vida e não para o recordar da morte.

Até ao século IV, apenas os mártires é que, por terem participado radicalmente na paixão de Cristo, eram honrados no culto ou nos altares, podendo, desse modo e segundo o aduzido naquele mesmo século por Paulino de Nola e Ambrósio de Milão, ser proposto às comunidades cristãs que tomassem por intercessores aqueles que tinham oferecido a sua vida heroicamente ao Senhor. Uma vez terminadas as perseguições no Império Romano, começam a ser reconhecidos novos tipos de santidade, como, por exemplo e de um lado, a decorrente da entrega a Cristo pela via ascética característica dos homens e mulheres que abandonavam o mundo para se entregarem ao chamamento de Deus num maior ou menor isolamento, e, de outro lado, os confessores ou indivíduos que tendo sido supliciados na sua defesa da fé não faleceram durante esse processo. Assim sendo, o primeiro testemunho de um santo não mártir que se conhece é, no Oriente, o de Gregório Taumaturgo, que terá

falecido por volta do ano 270, e no Ocidente e por ordem de tal reconhecimento eclesial, os de Martinho de Tours († 397), Paulino de Tréveris († 358), Dionísio de Milão († 359) e Ambrósio de Milão († 397).

É ainda durante o século IV que aparece, de modo mais consistente, a tentativa de celebração trans-eclesial de um culto litúrgico em honra da memória de todos os santos no primeiro Domingo a seguir ao Pentecostes, sendo que, porém e de acordo com Efrém de Nísibe, pelo menos na comunidade de Edessa se celebrava uma festa em honra dos mártires no dia 13 de Maio. Neste sentido e num agravo ocidental com esta mencionada tradição oriental, não deixa de ser significativo que foi num dia 13 de Maio, entre os anos 607 e 610, que o papa Bonifácio IV transfere, de distintas catacumbas, uma série de restos humanos de mártires cristãos para um antigo templo pagão – o Panteão de Roma –, o qual acaba por ser transformado, por uma dedicação ocorrida na ocasião da mencionada transladação, numa igreja cristã, passando esta a ser conhecida com o nome de ‘Sancta Maria ad Martyres’.

Posto isto, a verdade é que, com o passar do tempo, a *“fiesta de todos los mártires – después, de todos los santos –, fue transferida del 13 de mayo al 1 de noviembre. Para los antiguos celtas esta última fecha era el primer día del año. E igualmente, desde tiempo inmemorial, para el calendario litúrgico era el comienzo del invierno”*<sup>76</sup>. Na realidade, e segundo o antes citado estudo de Rafael Gonzáles Fernández, partindo-se do princípio de que todos os dias poderiam ter associados a si um ou vários santos, começa-se a estimar que o melhor dia para celebrar a festa de todos esses santos seria o dia em que acabava e começava o ano litúrgico. Testemunhas fiéis desta passagem da celebração *‘omnium sanctorum’* de 13 de Maio para 1 de Novembro são os dados, provindos de cerca do ano 800, quer de Alquino de York, quer do martirologio irlandês de Oengus, sendo que o Papa Gregório IV acabará por fixar, menos de 20 anos depois da redação daqueles precedentemente mencionados testemunhos, a data de tal celebração no dia 1 de Novembro.

---

<sup>76</sup> GONZÁLES FERNÁNDEZ, Rafael – El Culto a los Mártires y Santos en la Cultura Cristiana, 184.

Um outro aspeto que deve ser aqui considerado é o da proclamação de quem era santo. Antes desta proclamação ter passado a ser assumida centralmente por Roma, era a aclamação do povo o processo que elevava um ser humano à dignidade de uma santidade objetivamente reconhecida pela Igreja após a sua morte. A primeira canonização formal parece remontar ao papado de João XV em Roma no ano de 995 no palácio de Latrão. Anos depois João XX, em “1020 [...], *consintió a la elevación de las reliquias de San Adalardo, abad de Corbie. En 1032, cinco años después de su muerte, los discípulos de San Romualdo elevaron un altar sobre su tumba después de haber obtenido la autorización: «data monachis ab apostólica sede licentia»*”<sup>77</sup>. A partir desta ocasião, os pedidos a Roma para o reconhecimento da santidade de uma pessoa tornam-se mais comuns e normais, sendo que só com Alexandre III, Papa de 1159 a 1181, se passou a reservar à Santa Sé a causa da proclamação da santidade de alguém.

A respeito do culto aos santos, e ainda de acordo com o estudo de Rafael Gonzáles Fernández que tem servido de base principal para estas atuais palavras, encontram-se certas críticas de alguns escritores do século XX como, por exemplo, Pierre Saintyves e Ernst Lucius que consideraram os mártires e os santos como os sucessores dos deuses e dos heróis pagãos, tendo Elphège Vacandard referido que o culto aos mártires surgiu com a finalidade de se acabar, por uma forma de substituição, com o culto pagão. Estas posições, veiculadas no século transato, não foram propriamente uma novidade: já no século XVIII, Edward Gibbon, fazendo um agravo indevido entre a cristianização do Panteão de Roma e uma inexistente paganização dos mártires e santos, afirmou que, com tal culto a estes, a Igreja tentara restaurar o politeísmo pagão, levando a cabo, por esse meio, a instituição de um novo panteão.

É evidente que sempre se podem encontrar paralelismos entre distintas realidades humanas análogas, mas as mesmas não devem impedir que sejam vistas as diferenças entre as mesmas. Neste sentido, Peter Brown destaca que para além das semelhanças entre o culto pagão e o culto cristão aos mártires também há diferenças: “*el héroe pagano no presenta capacidad para interceder pela salvación de los fieles y creyentes ya que él*

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 176.

*mismo ni es eterno, ni se redime, ni es redimido y, por el contrario, el martirio adquiere la salvación eterna, la inmortalidad, el don profético y es intermediario e intercesor entre los seres humanos y Dios para obtener su misericordia”*<sup>78</sup>. Isto é o capital. E é-o de tal forma que, seja como for e no horizonte antes apontado, a mencionada esperança de vida eterna e de ressurreição dos corpos foi o que verdadeiramente levou a que, quer os cristãos, quer os não cristãos, tenham visto um atrativo na veneração dos restos mortais dos mártires e dos santos.

### **2.3.2. Fundamentos Bíblicos e Teológicos**

Embora não se encontrem evidências, no século I, de invocações aos santos, a verdade é que o desenvolvimento posterior desta mesma invocação tem a sua raiz e origem no discipulado de Jesus Cristo. Por outras palavras: o fundamento do culto aos santos tem como raiz o que os discípulos do Senhor acabaram por consignar nos textos que vieram a fazer parte do que hoje se denomina de Novo Testamento, e isto embora tal culto só tenha surgido na primeira metade do século II. Entre as passagens bíblicas mais relevantes para tal fundamento pode indicar-se:

- 1- *“Quando abriu o quinto selo, vi sob o altar as vidas dos que tinham sido imolados por causa da palavra de Deus e do testemunho que dela tinham prestado. E eles clamaram em alta voz: «Até quando, ó Senhor santo e verdadeiro, tardarás a fazer justiça, vingando nosso sangue contra os habitantes da terra?» A cada um deles foi dada, então, uma veste branca e foi-lhes dito, também, que repousassem por mais um pouco de tempo, até que se completasse o número dos seus companheiros e irmãos, que iriam ser morto como eles” (Ap. 6,9-11).*
- 2- *“Um dos Anciãos tomou a palavra e disse-me: «Estes que estão trajados com vestes brancas, quem são e donde vieram?» Eu lhe respondi: «Meu Senhor, és tu quem o sabe!» Ele, então, me explicou: «Estes são os que vêm da grande tribulação: lavaram suas vestes e alvejaram-nas no sangue do cordeiro. É por isso que estão diante do trono de Deus, servindo-o dia e noite em seu templo»” (Ap. 7,13-17).*

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 167.

3- *“Bem-aventurados os pobres de coração, porque verão a Deus. Bem-aventurados os que promovem a paz, porque serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt. 5,8-10).*

É importante referir que a intercessão dos santos não significa uma rutura ou uma diminuição da mediação de Jesus Cristo, já que os santos estão vivos em Cristo e com Ele formam um só corpo, do qual só Cristo é a cabeça. Por outro lado, os santos são exemplo de vida autêntica no seguimento e no testemunho de Cristo, e é por terem sido discípulos insígnies do Senhor que se tornaram modelos de vida evangélica e que, por conseguinte, a Igreja, reconhecendo a heroicidade ou excelência das suas virtudes, os apresenta como modelos a imitar enquanto, especialmente, templos vivos do Espírito Santo (cf. *1Cor.* 3,16; 6,19; *2Cor.* 6,16).

De acordo com o cenário traçado no parágrafo anterior e na fórmula utilizada na canonização de um santo – *“«para gloria de la santissima trinidad» –, [...] la Iglesia canta la gloria de Dios, o sea, proclama solememente el amor con que Dios se há inclinado hacia ella para revelar en el santo su propia imagen”*<sup>79</sup>. Sendo assim e como se verifica facilmente, está-se ante uma expressão de louvor a Deus, porque se reconhece que é o próprio Jesus Cristo que, pelas moções do Espírito Santo que se expressam na intimidade espiritual dos crentes, age nas boas ações dos santos, revelando que toda a santidade é o culminar de uma identificação com o próprio Jesus Cristo. Ou seja: reconhece-se que a santidade é o levar a um grau supremo a graça batismal possibilitante de uma perfeição no amor. A meta da vida de todos os santos reconhecidos pela Igreja tem sido, de modos sempre diferentes segundo as personalidades dos mesmos, a de tentarem reproduzir fielmente a imagem de Jesus Cristo. Deste modo, os crentes, ao considerarem a pessoa e a vida dos santos, poderão ser capazes de vislumbrar ao Senhor porquanto tais mesmos santos foram imitadores espirituais de Jesus Cristo (cf. *1Cor.* 11,1).

Com isto bem considerado, é de se realçar que o objetivo da veneração aos santos é, não só a já apontada glorificação de Deus, mas igualmente a santificação do ser humano, a

---

<sup>79</sup> JOUNEL, Pierre – Santos, Culto de los, p. 1889.

qual, como já foi apontado, dá-se pelo meio de uma vida vivida de acordo com a vontade divina, sendo que o lograr-se viver desse modo sempre pode ser auxiliado pela consideração e, de certo modo, a imitação daqueles que exerceram o seu seguimento de Jesus Cristo de uma forma eminente. A este respeito refere a Constituição dogmática ‘*Sacrosanctum Concilium*’ que, “*a Igreja inseriu também no ciclo anual a memória dos Mártires e outros santos, os quais, tendo pela graça multiforme de Deus atingido a perfeição e alcançado a salvação eterna, cantam hoje a Deus no céu o louvor perfeito e intercedem por nós*” (*Sacrosanctum Concilium*, 104). Ou seja, ao celebrar liturgicamente a pessoa de um santo, a Igreja proclama a glorificação dos santos em Jesus Cristo e, ao mesmo tempo, afirma que os mesmos vivem em Deus a interceder pela santificação dos batizados que vivem a caminho do Céu e procuram seguir àqueles no amoroso seguimento destes a Jesus.

### **2.3.3. Finalidade do Culto aos Santos**

Já se apontou, anteriormente e de modo indireto, para alguns dos aspetos da finalidade do culto aos santos. Passar-se-á, agora, a dar mais atenção a este tema, tendo-se como base de tudo o que irá ser dito o fato, já visto numa secção anterior desta dissertação, que Deus é o fundamento de toda a santidade, donde, agora que se está a ponderar a finalidade do culto aos santos, deve ser deixado bem patente que é pelo Seu santo servo Cristo Jesus – que é santificado na Sua humanidade para que os Seus sejam santificados na verdade (cf. *Jo.* 17,19) – que vem o louvor, a força e o apoio na vida da santidade: “*agora, pois, Senhor, considera suas ameaças e concede a teus servos que anunciem com toda a intrepidez tua palavra, enquanto estendes a mão para que se realizem curas, sinais e prodígios, pelo nome do teu Servo Jesus*” (*At.* 4,29-30).

Assim sendo e numa abordagem inicial que parece ser pertinente, até para se fazer uma ponte com o já referido, pode apontar-se que o ‘*Primeiro prefácio dos santos*’ refere que o Senhor nos oferece, através deles, o exemplo de vida dos santos e o auxílio dos mesmos através das suas intercessões, de modo a que o crente possa “*combater o bom combate da fé*” (*2Tm.* 4,7). Por outras palavras: o culto aos santos, mostrando que os

cristãos acreditam que a morte não é o fim e que os que morrem em Cristo vivem em Deus, também é levado a cabo para que os santos possam comunicar, de um modo mais fecundo e aos crentes que ainda peregrinam na terra, os efeitos das suas intercessões.

Depois precisa de ser referido que os cristãos, não só veneram os santos pelos seus exemplos e seus auxílios de intercessão, mas igualmente para que *“a união de toda a Igreja aumente com o exercício da caridade fraterna (cfr. Ef. 4,1-6). Pois, assim como a comunhão cristã entre os peregrinos nos aproxima mais de Cristo, assim a comunhão com os santos nos une a Cristo, de quem procedem, como de fonte e cabeça, toda a graça e a própria vida do Povo de Deus” (Lumen Gentium, 50)*. Neste horizonte, deve-se reconhecer que invocando-se os santos está-se, de algum modo, a obedecer a Jesus Cristo, que quer que todos os Seus sejam um só corpo e um só espírito. Posto isto, é necessário ter-se bem presente que a veneração aos santos já tem como pressuposto a comunhão espiritual que existe entre todos os batizados, estejam estes na terra ou em Céu: *“o verdadeiro culto dos santos não consiste tanto na multiplicação dos actos externos quanto na intensidade do nosso amor efectivo, pelo qual, para maior bem nosso e da Igreja, procuramos «na vida dos santos um exemplo, na comunhão com eles uma participação, e na sua intercessão uma ajuda»” (Lumen Gentium, 51)*.

Dando agora a atenção ao presente nas orações de entrada das celebrações litúrgicas dos santos presentes no *‘Missal Romano’*, verifica-se que a finalidade do culto aos santos possui, baseado no que foi antes referido e no concreto da vida de cada santo, uma multiplicidade de expressões que passarão a ser apresentadas de um modo esquemático:

- conhecer a verdade e vivê-la fielmente na caridade
- ser-se misericordioso
- fazer o que agrada a Deus
- proclamar a fé na divindade do Filho
- renunciar a si mesmo
- crescer na comunhão e no desejo de servir sempre melhor
- obedecer principalmente a Deus e não aos seres humanos

- ser constante na fé
- dar testemunho ao mundo de um Jesus Cristo que é a Verdade
- trabalhar para a salvação dos seres humanos e do mundo
- caminhar sempre na luz que é Cristo
- servir a Deus de coração sincero
- amar a Cristo acima de todas as coisas
- servir com deslevo à Igreja
- manter a fé até a morte
- conservar o Espírito de adoção filial
- tomar parte na paixão de Cristo
- resistir aos inimigos
- vencer os tormentos da morte
- crescer na santidade
- trabalhar para a propagação da fé
- superar a sedução dos bens terrenos aspirando aos bens celestes
- encontrar na loucura da Cruz a sabedoria de Cristo
- cantar a beleza dos mistérios de Deus
- trabalhar ao serviço da paz
- perseverar nos mandamentos
- caminhar para Deus na simplicidade de coração
- servir a Deus nos irmãos
- aspirar por viver uma caridade ardente
- colocar sempre em Jesus Cristo a confiança
- buscar Jesus Cristo nas ocupações da vida presente
- saber chorar dos pecados
- saborear a Sagrada Escritura
- implorar o perdão para os perseguidores
- agir em conformidade com o que professam os lábios.

#### 2.3.4. Maria como Modelo só humano de Suprema Santidade

No contexto da vida cristã e da santidade a que a mesma, e a Igreja em geral, está chamada a viver, Maria, mãe de Jesus Cristo nosso Salvador, aparece como o modelo perfeito meramente humano da vida espiritual, tornando-se o exemplo por excelência do seguidor de Jesus que vive a imitar as disposições de coração do Senhor:

*“O modelo perfeito desta vida espiritual e apostólica é a bem-aventurada Virgem Maria, rainha dos Apóstolos: levando, na terra, uma vida semelhante à do comum dos homens, cheia de cuidados domésticos e de trabalhos, a todo o momento se mantinha unida a seu filho e de modo singular cooperou na obra do salvador; agora, elevada ao céu, «cuida com amor materno dos irmãos de seu filho que, entre perigos e angústias, peregrinam ainda na terra, até chegarem à pátria bem-aventurada»” (Apostolicam Actuositatem, 4).*

Tendo acreditado mesmo na obscuridade da fé, ela confiou-se à *“própria palavra de Deus vivo, sabendo e reconhecendo humildemente «quanto são insondáveis os seus desígnios e imperscrutáveis os seus caminhos»” (Redemptoris Mater, 14)*. Ela professou a obediência na fé, entregando-se e confiando naquilo que o anjo lhe transmitiu da parte de Deus. Ela foi aquela que acreditou na palavra e a pôs em prática, guardando-a e meditando-a no seu coração, tendo-se convertido, por isso mesmo, num exemplo paradigmático daquele que recebeu os dons divinos e os colocou a frutificar para o benefício dos demais.

Maria é uma mestra da vida espiritual cristã, dado que, como primeira discípula de Jesus, ela fez da sua própria vida um culto contínuo a Deus. Um que é absolutamente sinónimo da expressão de um seu compromisso vital teocêntrico enquanto *“a primeira entre os humildes e pobres do Senhor, que confiadamente esperam e recebem a salvação de Deus” (Lumen Gentium, 55)*. Por outras palavras: Maria é modelo de santificação para todo e qualquer batizado enamorado com o Deus-Filho que ela deu à luz, na medida em que se preocupou em fazer sempre a vontade de Deus (cf. Mt. 6,10). Deste modo, Maria, tendo sido aquela que mais escutou e acreditou em Deus e em Deus Incarnado, foi abençoada de modo excelso com aqueles bens espirituais de que falam os primeiros versículos da *‘Carta aos Efésios’* (cf. Ef. 1,3-5) e aos quais todos os batizados, em comunhão com Maria, devem aspirar.

Abandonando-se totalmente à vontade de Deus, Maria foi mãe amorosíssima, sempre confiante na palavra de Deus (cf. *Lc.* 1,26-28). Enquanto mulher de oração (cf. *At.* 1,13-14), ela mesma proclama que a sua alma glorifica ao Senhor (cf. *Lc.* 1,46) numa condição repleta de humildade genuína (cf. *Lc.* 1,48). Por outro lado, mostrando-se preocupada no cumprimento dos seus deveres religiosos – como a respeito da circuncisão do menino (cf. *Lc.* 2,21), a apresentação deste no templo (cf. *Lc.* 2,22-40) e a peregrinação a Jerusalém por motivos da Páscoa (cf. *Lc.* 2,41) –, Maria revela-se uma mulher crente que vive em espírito de confiança no que Deus pode fazer através dos gestos cultuais. Já nas bodas de Caná (cf. *Jo.* 2), ela pede ao seu Filho por uma necessidade temporal, tendo obtido, fruto da condescendência amorosa de Jesus para com ela, uma graça sobrenatural simultânea com a realização do primeiro milagre de Cristo. Enfim, junto à Cruz, Maria, com uma admirável humildade e bondade maternas, acolhe a todos, inclusive aqueles que quiseram matar o seu Filho e depois se arrependeram, como seus filhos espirituais (cf. *Jo.* 19,25s). Tudo isto faz de Maria uma pessoa particularmente significativa na História da Salvação e, desse modo, na História da Salvação e de santificação de cada um dos crentes no seu Filho.

Com efeito, Maria é uma referência importantíssima para quem procura aproximar-se do mistério de Deus, dado que, tendo sido uma destinatária privilegiada da Auto-comunicação de Deus, foi conduzida pela graça e viveu a sua vocação de mãe e de seguidora do seu próprio Filho, sem querer que os seguidores d'Este se fixem nela, mas, contemplando-a, caminhem até Ele. Com efeito, ela foi aquela que melhor entendeu, e viveu, as palavras relatadas num episódio do '*Evangelho segundo Lucas*', no qual se encontra um grito, de alguém anónimo, dirigido a Jesus, mas tendo como consideração a Maria: “«felizes as entranhas que te trouxeram e os seios que te amamentaram!»” (*Lc.* 11,27). A esta expressão de amor a Maria e a Jesus, o Senhor, sem negar essa bem-aventurança de Sua mãe, não pôde senão corrigir cuidadosa e atentamente o foco daquele que assim falou: “«felizes, antes, os que ouvem a palavra de Deus e a observam»” (*Lc.* 11,28; cf. *Lc.* 8,21).

### **Conclusão da segunda parte**

Esta segunda parte revelou-se, tendo em consideração a finalidade desta presente dissertação, particularmente importante, em especial porque nos ajudou a perceber, ao longo de um conjunto de passos que quisemos que fossem bastante compactos e logicamente encadeados, sobretudo o motivo de, também devido à realidade expressa pela doutrina da “comunhão dos santos”, se poder denominar à Igreja de “Santa”. E isto, mesmo quando ela é, pela fraqueza e falta de amor dos seus membros ainda peregrinos, igualmente pecadora. Verificámos ainda que esta imediatamente antes apontada vertente de pecaminosidade dos membros peregrinos da Igreja não elimina, de modo algum, a realidade, ainda mais essencial, de que todos eles são chamados à santidade de acordo com a forma de vida e missão que possuem na Igreja enquanto pessoas que desejam viver como imitadoras de Jesus Cristo. Neste sentido, foi igualmente relevante abordar, quer a importância do culto aos santos enquanto cenário de uma potenciação da sua ajuda, levada a cabo pela suas intercessões orantes, à Igreja peregrina no seu caminho para o Céu, quer o exemplo que a Virgem Maria, mãe do Senhor, nos oferece quanto ao nosso seguimento do seu Filho.

## **Conclusão Final**

Este presente trabalho está, com esta “Conclusão Final”, a chegar ao seu fim. O empenho que colocámos na sua elaboração foi, para nós, muito enriquecedor e, mesmo que com as suas limitações, parece-nos que logrou atingir o propósito que pensámos para ele. Tendo, inicialmente, começado a ser desenvolvido como um estudo na área da Eclesiologia, acabámos por reconhecer que nele deveriam confluír conteúdos temáticos de várias outras cadeiras do Mestrado Integrado em Teologia que serviram de ajuda para a sua realização. A saber: Escatologia, Mariologia, Liturgia, Sacramentologia, Dogmática e, entre outras, Espiritualidade. Isto, de acordo com o nosso entendimento, fez com que o nosso estudo se fosse tornando mais rico, quer ao longo do seu desenvolvimento, quer, igualmente, na sua presente forma final.

Devemos ainda reconhecer que este estudo, que desde o início quisemos deixar claro que seria sobretudo de natureza de síntese, também se revelou particularmente interessante na medida em que nos ajudou a perceber melhor os conceitos de “santidade”, “pecado” e “conversão”, os quais são ditos, na língua grega e ao invés das línguas latinas que dizem cada uma deles por uma só palavra, por uma imensa riqueza de termos que enriquecem os seus sentidos. Mas não só: enriquecem, ainda, a compreensão acerca dos mesmos e, assim, a possibilidade de, por um lado, serem usados de um modo mais fecundo e significativo para os nossos contemporâneos e, por outro lado, reconhecermos a importância das realidades por eles expressos, seja na nossa vida cristã, seja na vida daqueles a quem esperamos um dia poder servir.

Conseguimos também ver as razões para, mesmo ante a perplexidade de muitas das pessoas dos nossos dias, podermos afirmar e acreditar, com confiança reforçada, que a Igreja Católica é santa, sendo que, ao mesmo tempo, vimos em que medida podemos, e como devemos, falar dela como sendo ao mesmo tempo pecadora: santa graças ao Espírito

Santo que anima e move os corações dos fiéis a caminho da santidade; pecadora porque estes, muitas vezes, vivem aquém do que poderiam se fossem coerentes com a fé que dizem professar. Para que esta coerência seja cada vez mais verdadeira e plena, pudemos reconhecer o relevo da comunhão dos santos para a Igreja terrestre; ou seja, para a Igreja peregrinante.

Outro aspeto que cremos ter conseguido mostrar com rigor foi o referente à, já mencionada de passagem no parágrafo anterior, incontornável vocação universal à santidade na Igreja. De fato, muitas vezes, pessoas talvez menos esclarecidas, também fruto de perspectivas teológicas já superadas mas que ainda perduram em catequeses insuficientes, pensam que a santidade é unicamente para os religiosos e os ministros ordenados, esquecendo, ou ignorando, que os leigos também têm um papel importante no mundo e que é mesmo através desse papel que poderão alcançar a santidade. De todos os modos, este “alcançar a santidade” não é um mero esforço humano, antes uma colaboração entre o crente e uma graça de Deus que é oferecida aos crentes pelo Senhor, de modo especial pelos Seus sacramentos, os quais, além do mais, fortalecem e salvam o fiel também no seu existir e apostolado diários.

Por último, pudemos verificar, através de uma pequena abordagem a respeito da união da Igreja celeste e da Igreja terrestre, que esta é fundamental para a santificação da Igreja através, nomeadamente, do culto aos santos, cuja evolução procurámos apresentar, desde o tempo dos mártires até, sobretudo, termos encontrado novos tipos de santidade no atenuar das perseguições no seio do Império Romano. Foi justamente neste contexto que se mostrou de máxima importância abordarmos em que sentido é que foi, é e deverá continuar a ser importante tal culto, ao mesmo tempo que, também por vivermos num tempo que se quer que seja de relevantes passos ecuménicos, não pudemos deixar de apontar, quer para os seus fundamentos bíblicos e teológicos, quer para a sua finalidade cristocêntrica. Por último, fizemos uma especial menção a Maria como o supremo modelo, meramente humano, de santidade, também porque ela exerceu fielmente o seu discipulado na vida quotidiana de uma existência religiosa e laboral vivida na fé, amor e esperança.

Para finalizarmos esta “Conclusão Final”, e tendo em conta, tal como deixámos patente na nossa “Introdução Geral”, que esse era o nosso propósito fundamental para esta dissertação, gostaríamos de formular um desejo. Em concreto: gostaríamos, e esperamos, que este trabalho possa ajudar a esclarecer, ou a enriquecer, o conhecimento de quantos o vierem a ler no que concerne ao fato da Igreja ser genuinamente santa, mesmo quando nela se constata o pecado.

## **Bibliografía Citada**

### **Monografías**

CONGAR, Yves – *Falsas y Verdaderas Reformas en la Iglesia*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953.

————— *Os Leigos na Igreja*. São Paulo: Herder, 1996.

————— Propiedades Esenciales de la Iglesia. In *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Dir. Johannes Feiner; et al. Madrid: Cristiandad, 1973, vol. IV/ t. I, p. 371-605.

FONTBONA MISSÉ, Jaume – *Ministerio de Comunión*. Barcelona: Centre de Pastoral Litúrgica, 1999.

GARIJO-GUEMBE, Miguel María – *La Comunión de los Santos*. Barcelona: Herder, 1991.

KEHL, Medard – *La Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 1996.

KÜNG, Hans – *Credo*. Madrid: Trotta, 1994.

————— *La Iglesia*. Barcelona: Herder, 1970.

PIÉ-NINOT, Salvador – *Eclesiología*. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2015.

————— *Introducción a la Eclesiología*. Pamplona: Verbo Divino, 1995.

RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis – *La Pascua de la Creación*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

SCHOONENBERG, Piet – El Hombre en Pecado. In *Mysterium Salutis: Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Dir. Johannes Feiner; et al. Madrid: Cristiandad, 1970, vol. II/ t. II, p. 943-1039.

### **Dicionários e Enciclopédias**

BRASE, I. – Santo: Para la Praxis Pastoral. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, vol. IV, p. 159-161.

CANNON, Katie Geneva – Peccato. In *Dizionario delle Teologie del Terzo Mondo*. Dir. Rosino Gibellini. Brescia: Queriniana, 2004, p. 249-250.

DE CANDIDO, luigi – Santa María. In *Nuevo Diccionario de Mariología*. Dir. Stefano de Fiore; et al. Madrid: San Pablo, 1988, p. 1804-1816.

GIBLE, Jean; GRELOT, Pierre – Penitência/Conversão. In *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Dir. Xavier Léon-Dufour; et al. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 750-758.

GOETZMANN, Jürgen – Conversió, penitencia, arrepentimiento: μετάνοια. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980, vol. I, p. 334-337.

GÜNTHER, Walther – Pecado. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983, vol. III, p. 314-327.

HULSBOSCH, Ansfried – Conversão. In *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Ed. Adrianus van den Born. Porto Alegre: Vozes, 1971, p. 292-294.

JOUNEL, Pierre – Santos, Culto de los. In *Nuevo Diccionario de liturgia*. Dir. D. Sartore; et al. Madrid: San Pablo, 1987, p. 1873-1892.

LIMBECK, Meirad – Ἀδικέω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 93-98.

- Ἄνομια. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1996, vol. I, p. 316-318.
- LYONNET, Stanislas – Pecado. In *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Dir. Xavier Léon-Dufour; et al. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 734-746.
- MONGILIO, Antonio Dalmazio – Conversión. In *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Luciano Pacomio; et al. Salamanca: Sígueme, 1982, t. II, p. 121-139.
- Παρακοή, ἦς, ἦ. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, Vol. II, p. 754.
- Παραπίπτω. In *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Ed. Horst Balz; et al. Salamanca: Sígueme, 1998, vol. II, p. 766.
- PIANA, Gianino – Pecado. In *Diccionario Teológico Interdisciplinar*. Luciano Pacomio; et al. Salamanca: Sígueme, 1982, t. III, p. 724-743.
- SCHOONENBERG, Piet – Pecado y Culpa. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1974, t. V, p. 347-361.
- SEEBASS, Horst – Santo. In *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*. Dir. Lothar Coenen; et al. Salamanca: Sígueme, 1984, vol. IV, p. 149-159.
- TRUHLAR, Karl Vladimir – Santidade. In *Sacramentum Mundi: Enciclopedia Teológica*. Dir. Karl Rahner; et al. Barcelona: Herder, 1976, t. VI, p.234-242.
- VAULX, Jules de – Santo. In *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Dir. Xavier Léon-Dufour; et al. Petrópolis: Vozes, 1972, p. 947-952.

### **Magistério da Igreja**

- IGREJA CATÓLICA. II Concílio do Vaticano, 1962-1965 – Constituição dogmática *Sacrosanctum Concilium*. *AAS*. 56 (1964) 97-138.

————— Constituição dogmática *Lumen gentium*. *AAS*. 57 (1965) 5-51.

————— Decreto *Unitatis Redintegratio*. *AAS*. 57 (1965) 90-112.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1963-1978 (Paulo VI) – *Presbyterorum Ordinis*: [Decreto de 7 de Dezembro de 1965]. *AAS*. 58 (1966) 991-1024.

————— *Apostolicam Actuositatem*: [Decreto de 18 de Novembro de 1965]. *AAS*. 58 (1966) 837-864.

IGREJA CATÓLICA. Papa, 1978-2005 (João Paulo II) – *Redemptoris Mater*: [Carta Encíclica *Redemptoris Mater* de 25 de Março de 1987]. *AAS*. 79 (1987) 361-433.

————— *Christifideles Laici*: [Exortação Apóstolica de 30 de Dezembro de 1988]. *AAS*. 81 (1989) 393-521.

### **Revistas**

GONZÁLES FERNÁNDEZ, Rafael – El Culto a los Mártires y Santos en la Cultura Cristiana. Origen, Evolución y Factores de su Configuración. *Kalakorikos*. 5 (2000) 161-185.

### **Outros elementos**

*A Biblia de Jerusalem*. 7<sup>a</sup> ed. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1995.