



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

MESTRADO INTEGRADO EM TEOLOGIA (1.º grau canónico)

MÁRCIO MIGUEL TAVARES ROCHA

Domingo como dia do Senhor e «senhor dos dias»

Do cumprimento do preceito à construção de comunidades missionárias

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor Sérgio Filipe Pinho Leal

Porto
2025

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIAS

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus pelo dom da vida, pelo dom da vocação e por me ter dado a coragem de nunca desistir, mesmo nos momentos mais difíceis.

Agradeço, em segundo lugar, à minha família, à Congregação do Espírito Santo, pelo incondicional apoio ao longo destes anos de discernimento vocacional e de estudos académicos.

Agradeço, em terceiro lugar, ao prof. Doutor Sérgio Filipe Pinho Leal pela disponibilidade e generosidade em ter aceitado acompanhar-me desde a primeira hora em que pedi a sua orientação para a realização desta dissertação final de Mestrado Integrado em Teologia.

Agradeço a todos aqueles que, de modo mais ou menos visível, me auxiliaram e encorajaram na conclusão deste ciclo de estudos.

Em memória agradecida ao prof. Doutor José Carlos Carvalho, com quem comecei a primeira fase da minha dissertação anterior e que muito me auxiliou.

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS E DEDICATÓRIAS.....	2
ÍNDICE	3
RESUMO	5
ABSTRACT	6
ABREVIATURAS E SIGLÁRIO	7
INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1 – O DOMINGO NUM CONTEXTO DE MUDANÇA DE ÉPOCA.....	13
1.1. Novos paradigmas culturais	13
1.2. Sociedade líquida	21
1.3. A individualização da experiência religiosa e a comunidade crente.....	25
1.4. Prática dominical e pertença eclesial	30
1.5. Do domingo ao fim de semana.....	35
1.6. A situação laboral e o descanso semanal.....	37
1.7. Observações conclusivas.....	40
CAPÍTULO 2 – A CELEBRAÇÃO DO DIA DO SENHOR: DO SHABBAT JUDAICO AO DOMINGO CRISTÃO	43
2.1. A santificação do sétimo dia	43
<i>2.1.1. A instituição do Shabbat como dia de descanso</i>	<i>44</i>
<i>2.1.2. A relação de Jesus com o sábado</i>	<i>49</i>
<i>2.1.3. As primeiras comunidades cristãs: a passagem do sábado ao domingo.....</i>	<i>54</i>
<i>2.1.4. A origem do domingo cristão.....</i>	<i>57</i>
2.2. A celebração do domingo	59
<i>2.2.1. O dia do Senhor ressuscitado</i>	<i>59</i>
<i>2.2.2. A Assembleia eucarística.....</i>	<i>63</i>
<i>2.2.3. A instituição do descanso dominical.....</i>	<i>68</i>
<i>2.2.4. O domingo, festa primordial e fundamento do ano litúrgico</i>	<i>73</i>
2.3. Observações conclusivas	76
CAPÍTULO 3 – IMPLICAÇÕES PASTORAIS DA CELEBRAÇÃO DO DOMINGO NA COMUNIDADE. 79	79
3.1. A assembleia como comunidade.....	79
3.2. A celebração do domingo na comunidade paroquial	82
<i>3.2.1. A centralidade da Eucaristia dominical.....</i>	<i>83</i>

3.2.2. <i>Pluralidade de assembleias dominicais</i>	86
3.2.3. <i>A participação das crianças</i>	88
3.2.4. <i>O envolvimento dos jovens</i>	90
3.2.5. <i>Outros lugares de celebração dominical</i>	93
3.2.6. <i>Assembleias dominicais sem celebração da Eucaristia</i>	94
3.3. A celebração de outros sacramentos no domingo	96
3.4. A celebração dominical na era digital	97
3.5. Acolhimento e acompanhamento	99
3.6. A dimensão social e cultural do domingo	102
3.7. A dimensão missionária do domingo	105
CONCLUSÃO	108
BIBLIOGRAFIA	112

RESUMO

Desde os primórdios do cristianismo que o domingo é considerado o principal dia da comunidade cristã, por estar associado aos principais acontecimentos da fé tais como a celebração da ressurreição do Senhor Jesus, o envio do Espírito Santo, a celebração eucarística e o descanso. Contudo, durante algum período da vida da Igreja, a dimensão comunitária da celebração do domingo acabou por ser ofuscada, reduzindo a prática dominical a uma mera assistência passiva ao culto eucarístico e ao cumprimento rigoroso do preceito dominical, ignorando a assembleia litúrgica enquanto comunidade que celebra conscientemente os mistérios da fé. Entretanto, com a renovação eclesial do Concílio Vaticano II, o domingo recuperou o seu carácter comunitário, especialmente na celebração da Eucaristia dominical nas comunidades paroquiais (cf. SC 42). Esta dissertação pretende demonstrar que o domingo, pela novidade que encerra, continua ainda a ser o dia por excelência da comunidade cristã e, portanto, o dia da sua edificação e do envio em missão. Num contexto sociocultural e religioso caracterizado por novos paradigmas, este trabalho pretende oferecer uma leitura mais comunitária da vivência cristã do domingo que ajude a redescobrir a beleza da comunidade que vive e celebra a fé. Esta comunidade alimentada pela Palavra e pelo Pão da Vida em cada encontro dominical, deve ser testemunha do Reino de Deus no mundo em mudança permanente.

Palavras-chave: Domingo; comunidade; celebração; edificação; renovação; novos paradigmas, missão.

ABSTRACT

From the very beginning of Christianity, Sunday has been considered the main day for the Christian community, as it is associated with key events in the faith, such as celebrating the resurrection of Jesus Christ, the sending of the Holy Spirit and the celebration of the Eucharist. Though, over time, the community dimension of Sunday celebrations diminished, reducing Sunday practice to mere passive attendance at Eucharistic worship and strict fulfilment of the Sunday norm. This ignored the liturgical assembly as a community that consciously celebrates the mysteries of faith. Nonetheless, the ecclesial renewal of the Second Vatican Council restored the communal character of Sunday, particularly in the celebration of the Sunday Eucharist in parish communities (cf. SC 42). This dissertation aims to demonstrate that, because of its innate novelty, Sunday remains the day par excellence of the Christian community, and therefore the day of its edification and sending out on mission. In a socio-cultural and religious context characterised by new paradigms, this work offers a reading of the Christian experience of Sunday that is more community-oriented and helps to rediscover the beauty of a community that lives and celebrates its faith. Nourished by the Word and the Bread of Life at every Sunday assembly, this community must bear witness to the Kingdom of God in an ever-changing world.

Keywords: Sunday; parish community; celebration; edification; renewal; new paradigms, mission.

ABREVIATURAS E SIGLÁRIO

1 Cor	Primeira Carta aos Coríntios
1 Pe	Primeira Carta de Pedro
Act	Actos dos Apóstolos
Ap	Livro do Apocalipse
Cân.	Cânon.
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (Código do Direito Canónico)
ChL	Exortação Apostólica pós-Sinodal <i>Christifideles Laici</i>
Cl	Carta aos Colossenses
CCE	<i>Catechismus Catholicae Ecclesiae</i> (Catecismo da Igreja Católica)
DD	Carta Apostólica <i>Dies Domini</i>
DFSB	Documento Final da XVI Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos Bispos
d.C.	depois de Cristo
Dt	Deuteronómio.
EG	Exortação Apostólica <i>Evangelii Gaudium</i>
Ex	Livro do Êxodo
Fil	Carta aos Filipenses.
Gl	Carta aos Gálatas.
Gn	Livro do Génesis.
GS	Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>
Jo	Evangelho segundo João
Lc	Evangelho segundo Lucas
LS	Carta Encíclica <i>Laudato Si</i>
Lv	Livro do Levítico
LXX	Tradução grega da Bíblia (os Setenta)
Mc	Evangelho segundo Marcos.
Mt	Evangelho segundo Mateus.
PO	Decreto Conciliar <i>Presbyterorum Ordinis</i>
PG	<i>Patrologia Grega</i>
PL	<i>Patrologiae Latina</i>
Rm	Carta aos Romanos
SC	Constituição da Sagrada Liturgia <i>Sacrossanctum Concilium</i>
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i>
SCs	Exortação Apostólica pós-Sinodal <i>Sacramentum Caritatis</i>

v. versículo

UR Decreto Ecuménico *Unitatis Redintegratio*

INTRODUÇÃO

O domingo ocupa um lugar central na vida da comunidade cristã, sendo um dia dedicado à celebração, ao descanso e ao convívio fraterno. Desde os primórdios do cristianismo que este dia é marcado pela celebração semanal do memorial da Páscoa do Senhor Jesus Cristo, pela Eucaristia, pela partilha e por diversas outras atividades eclesiais. Para além de proporcionar um momento de encontro com Deus, a celebração dominical visa fortalecer os laços comunitários e incentivar a vivência da fé no quotidiano. Ao longo da sua história, a Igreja, na diversidade de comunidades cristãs que a constituem, atribuiu sempre um valor significativo à celebração dominical. A celebração do memorial da ressurreição de Cristo é um compromisso de fé para todas as comunidades cristãs, ocorrendo semanalmente no domingo. No seio das comunidades cristãs, emerge a paróquia como um dos lugares privilegiados para a celebração semanal da fé. Esta primazia deve-se ao facto de a paróquia constituir a primeira comunidade de referência para a maioria dos batizados e de usufruir de uma proximidade eclesial significativa.

A celebração dominical pode assumir diversas formas, mas é na Eucaristia dominical que encontra o seu centro e ponto culminante. No entanto, a Eucaristia não esgota toda a ação da Igreja, nem a celebração do domingo deve-se reduzir a ela. De facto, no domingo é possível vivenciar um conjunto diversificado de práticas de piedade cristã tais como a oração individual ou em grupo, bem como o exercício da caridade e da solidariedade cristãs. Em circunstâncias que não permitam a realização da missa dominical, as comunidades podem congregar-se em assembleias dominicais na ausência de presbítero, devendo estas ser consideradas sempre como assembleias extraordinárias. Todos estes momentos de encontro têm como propósito fomentar o fortalecimento do espírito comunitário e missionário, bem como a celebração do dia do Senhor de forma digna e festiva.

Todavia, nas comunidades cristãs, particularmente nas comunidades paroquiais, a prática dominical tem vindo a diminuir de forma significativa por motivos diversos. Desde o advento de novos paradigmas culturais que transformaram radicalmente as nossas sociedades até à atual conjuntura laboral, é evidente que o domingo já não é vivido da mesma forma nem com a mesma intensidade de outrora. As comunidades paroquiais experienciam um impacto significativo decorrente das transformações em questão, que afetam de maneira particular a Igreja e o mundo, nomeadamente no que se refere à celebração dominical. Considerando a relevância do domingo para a vida da Igreja e a mudança observada na prática dominical, emerge uma questão pertinente sobre o domingo e a comunidade: de que forma é que a

celebração do domingo pode fomentar a consciência comunitária, e ser, simultaneamente, uma oportunidade para a edificação da comunidade cristã e para a sua missão no mundo?

Contudo, e antes de avançar mais a fundo da questão, queremos explicar aqui, como é que surgiu a ideia deste trabalho e como se desenrolou todo o processo. A ideia desta dissertação surgiu na sequência de um trabalho realizado na área da Teologia Bíblica cujo tema se inspira na célebre declaração de Jesus: «o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado» (Mc 2, 27), proferida após uma discussão com os fariseus sobre o cumprimento do sábado. Inicialmente, pretendíamos fazer uma leitura teológica e bíblica deste versículo e compreender como ela poderia ser aplicado à realidade pastoral atual. No entanto, com a morte do primeiro orientador, o Prof. Doutor José Carlos de Carvalho, acabámos por abandonar este primeiro projeto. Uma vez que o último capítulo do primeiro projeto desta dissertação debruçar-se-ia sobre uma perspetiva teológico-pastoral, decidimos então que todo o trabalho tivesse uma vertente mais pastoral e menos bíblica. Por conseguinte, é natural que a forte dimensão bíblica que este trabalho poderia ter tenha sido abandonada, dado termos optado por um caminho diferente do inicialmente previsto. Com o novo orientador, o Prof. Doutor Sérgio Filipe Pinho Leal, decidimos dar ao tema uma nova direção, mantendo a intenção inicial. Consideramos pertinente abordar a questão do domingo, tendo em conta que vivemos num mundo em mudança de época.

Mais do que oferecer respostas e soluções, o objetivo deste trabalho é contribuir para uma reflexão teológico-pastoral sobre a questão da celebração do domingo na vida das comunidades cristãs, com especial enfoque na comunidade paroquial. Num contexto sociocultural caracterizado por novos paradigmas, é fundamental repensar a pastoral dominical na contemporaneidade, superando os antigos modelos culturais e eclesiais e propondo novas formas de vivenciar e de celebrar o domingo em comunidade, tal como a Igreja sempre demonstrou a capacidade de fazer ao longo da história.

O trabalho está estruturado em três capítulos que nos ajudarão a compreender melhor a situação atual do domingo, os fundamentos teológicos e bíblicos que estão na origem da celebração do dia do Senhor, e, por fim, analisar algumas implicações pastorais que poderão ajudar-nos a antever alguns aspetos importantes a ter em consideração na hora de repensar a pastoral dominical nas comunidades paroquiais nos nossos dias.

No primeiro capítulo intitulado «O domingo num mundo em contexto de mudança de época», procuraremos olhar a nossa realidade, à luz da fé, analisando alguns dos principais desafios enfrentados pela sociedade contemporânea e as suas implicações na vivência da fé, nomeadamente na celebração do domingo. Analisaremos alguns dos paradigmas culturais que marcam a atualidade, o fenómeno da globalização numa perspetiva cultural, as questões da

diversidade cultural e religiosa, e a alteração do ritmo de vida com a transição da sociedade rural para a sociedade moderna. Procuraremos analisar, à luz do conceito de «sociedade líquida», alguns elementos que caracterizam a nossa sociedade contemporânea, tentando compreender como a nova forma de conceber a pessoa humana, mudou a sua forma de estar, de ser e de se relacionar com o tempo e o espaço. Da mesma forma, falaremos da crescente individualização da experiência religiosa e do seu progressivo afastamento da comunidade crente, bem como das novas formas de espiritualidade que não exigem um compromisso duradouro nem uma agregação formal a nenhuma instituição, e da perda de relevância da religião na sociedade contemporânea. Abordaremos, por fim, a questão do impacto do mercado de trabalho atual na forma como as pessoas vivem o domingo, bem como a questão do fim de semana em que este se encontra inserido e os desafios que a cultura noturna, sobretudo entre a nova geração, apresenta à Igreja.

No segundo capítulo intitulado «A celebração do dia do Senhor: do *shabbat* judaico ao domingo cristão», apresentaremos a evolução da celebração do dia do Senhor tanto na tradição bíblica do Antigo como do Novo Testamento, como na tradição eclesial. Partindo da referência bíblica ao sétimo dia, faremos alusão à teologia e ao mandamento do descanso semanal presente no Decálogo, à sua importância nas comunidades judaicas e à relação de Jesus com o *shabbat*. Por fim, abordaremos a forma como as comunidades cristãs foram progressivamente abandonando a observância do *shabbat* judaico até à celebração exclusiva do primeiro dia da semana. Referiremos algumas semelhanças e divergências entre a celebração do dia do Senhor pelos judeus e pelos cristãos. Mostraremos que, apesar de partilharem alguns aspetos, o domingo não é uma substituição nem uma transposição do que os judeus celebram no sétimo dia, mas uma criação genuinamente cristã. De facto, no domingo, a Igreja celebra o acontecimento mais importante da história da nossa salvação: a ressurreição de Cristo. Veremos ainda neste capítulo como é que a Igreja compreendeu e viveu o dia do Senhor ao longo dos tempos e como é que a realização do Concílio Vaticano II foi muito importante na redescoberta do domingo como festa primordial dos cristãos e fundamento do ano litúrgico, reafirmando a centralidade da Eucaristia dominical como principal meio de crescimento do espírito comunitário.

No terceiro capítulo, serão analisadas as implicações pastorais para a celebração do domingo, enquanto forma de reconstruir o tecido comunitário e estimular a ação missionária. Em primeiro lugar, falaremos da importância da comunidade e da necessidade de uma consciência coletiva que celebre a fé todos os domingos através de gestos e atitudes próprios de uma comunidade reunida, e não apenas de uma assembleia reunida. Mostraremos que a revalorização da celebração do domingo passará também pela centralidade da Eucaristia

dominical, pela atenção dedicada à pluralidade das assembleias dominicais, sobretudo às crianças e aos jovens, e à intergeracionalidade, pela valorização de outros espaços e contextos de celebração, pela dinamização da cultura do acolhimento nas assembleias dominicais e do acompanhamento dos fiéis e pela evocação da dimensão social e cultural do domingo e do sentido evangelizador deste dia.

É importante salientar que as implicações pastorais, decorrentes da análise da realidade atual no primeiro capítulo e dos dados da fé no segundo capítulo não ocorrem de forma dedutiva ou indutiva, mas, procurando estabelecer uma relação de reciprocidade dialética e assimétrica entre o horizonte sociocultural e o horizonte eclesial, à luz do princípio da encarnação.

CAPÍTULO 1 – O DOMINGO NUM CONTEXTO DE MUDANÇA DE ÉPOCA

A transformação do domingo num fim de semana, a mobilidade humana, a diminuição da prática dominical, a crescente individualização da experiência religiosa, a transição de uma sociedade rural para uma sociedade mais urbana, a perda da relevância da Igreja numa sociedade cada vez mais plural e secular, fizeram com que o domingo, outrora consagrado inteiramente ao culto religioso e ao descanso laboral, passasse a ser visto, por muitas pessoas, como um dia comum do calendário semanal.¹ Esta situação deve ser entendida no contexto sociocultural atual, um contexto de mudança de época, pois, como observa André Fossion: «atualmente, há um mundo que está a morrer e um mundo que está a nascer. Esta mudança sociocultural de grande alcance afeta todas as áreas da vida e, naturalmente, o cristianismo».²

Considerando a conjuntura global contemporânea, propomos olhar a realidade atual à luz da fé, com o objetivo de compreender o contexto sociocultural e eclesial em que nos encontramos. No entanto, é importante sublinhar que não existe um olhar neutro sobre a realidade. Além disso, cumpre salientar que o presente trabalho não visa fornecer uma análise exaustiva da situação atual, uma vez que tal não se insere no âmbito da sua finalidade. De facto, o contexto atual não pode ser interpretado como algo fechado ou definitivo, definido e limitado.³ Não obstante, o presente estudo visa apenas a análise de alguns dos elementos da mudança de época em curso e a compreensão do seu impacto na vida das comunidades cristãs, particularmente na celebração e vivência cristã do domingo, tendo em conta o papel relevante que as circunstâncias sociológicas desempenham na compreensão do facto religioso.⁴

1.1. Novos paradigmas culturais

O nosso contexto sociocultural atual é marcado por profundas transformações socioculturais que se traduzem essencialmente na transição de uma sociedade tradicional em que as mudanças ocorriam de forma lenta e segundo um quadro social específico e previsível para uma sociedade moderna e globalizada marcada pela rapidez e pela instabilidade, e em que

¹ Cf. Casiano Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral* (Madrid: PPC Editorial, 2000), 66.

N.B: A tradução dos textos em línguas estrangeiras é da nossa autoria, excetuando os traduzidos pelas diferentes edições em português.

² André Fossion, «Annonce et proposition de foi d'aujourd'hui. Enjeux et défis», *Lumen Vitae* 67, n. 3 (2012): 259–60.

³ Cf. Jorge Castela, *Evangelizar em tempos de mudança* (Porto: Edições Salesianas, 2020), 32.

⁴ Cf. Joan Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia: O conselho pastoral paroquial* (Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1997), 23.

se desenvolveu uma nova forma de pensar, um novo paradigma, caracterizado por uma vivência, de certa forma, mais individualista.⁵

A transição de uma sociedade rural, em que o ritmo da vida acompanhava o ciclo normal da natureza, para uma sociedade urbana, onde o dia e a noite se confundem, pode ser considerada como uma das explicações possíveis para compreender a situação do domingo na atualidade. De facto, durante muito tempo, o domingo esteve ligado a um quadro civilizacional paroquial rural que favorecia uma prática dominical baseada essencialmente na participação na celebração eucarística e no cumprimento rigoroso do descanso laboral semanal. A assembleia dominical era um dos momentos altos de socialização dos habitantes de uma localidade e o domingo determinava, não só a vida religiosa da comunidade, mas também os diferentes aspetos da sua vida social, económica e cultural.⁶ Todavia, a harmonia que existia entre Eucaristia, domingo e assembleia cristã foi também posta em causa, pelas sucessivas transformações socioculturais. Com efeito, com a perda da noção sacral do tempo e do espaço, o domingo passou a ser considerado como mais um dia normal de trabalho e de outras ocupações no calendário semanal e não apenas o dia consagrado ao descanso laboral e à observância religiosa, o que levou à perda do sentido do dia do Senhor. Esta perda, provocada e acentuada pelas mutações culturais de uma sociedade plural, tem consequências na consciência eclesial dos católicos e no obscurecimento da sua identidade de Povo de Deus que se reúne em comunidade para a celebração dominical da fé.⁷

O êxodo das aldeias para as concentrações urbanas deu origem a novas formas de sociabilidade e de relação entre as pessoas, muito diferentes do ritmo das nossas aldeias de outrora, o que se reflete claramente na mentalidade, nos novos estilos de vida e na compreensão da própria realidade circundante. Na sua carta pastoral: «*Como eu fiz, fazei vós também*». *Para um rosto missionário da Igreja em Portugal*», escrita em 2010, a propósito da urgência de um novo estilo de pastoral eclesial com um renovado ardor missionário, os bispos portugueses faziam a seguinte constatação:

É visível, de facto, que atravessamos hoje um mundo em profunda mudança. Na cidade hodierna cruzam-se pessoas de diferentes cores, culturas, línguas e credos. A busca de melhores condições de vida tão depressa traz para a cidade pessoas de outros países e de diferentes situações sociais, culturais e religiosas, como faz partir também muitos dos seus

⁵ Cf. Eduardo Duque, *Mudanças culturais, mudanças religiosas: Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada* (Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2014), 12–13.

⁶ Cf. Alphonse Borras, «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église», *La Maison-Dieu* 229, n. 1 (2002): 15.

⁷ Cf. Borras, 25.

anteriores habitantes. Dado o crescente pluralismo cultural e religioso, aliado a uma onda de secularização e individualismo e a um crescente relativismo e indiferença, já não são os campanários das igrejas que marcam o ritmo da vida das pessoas. O Evangelho de Jesus Cristo é cada vez menos conhecido. E para uma parte significativa daqueles que dizem conhecê-lo, é notório que já perdeu muito do seu encanto e significado.⁸

A emergência do mundo urbano foi acompanhada por um novo estilo de vida e um novo ritmo, completamente distintos do mundo rural, cujo ritmo era marcado pelos campanários das igrejas. A realidade urbana foi se impondo progressivamente em diversos domínios, conforme evidencia José da Silva Lima:

É de tal maneira evidente a invasão da cidade que o seu estilo de vida impregna hoje os mais variados contextos nos quais se edifica o ser humano: penetrou em meio envolvente montanhoso, sendo exigido por montanheses um transporte que os torne próximos dos bens que outrora a civilização limitava à cidade; penetrou nos meios mais rurais, facilitando o acesso aos grandes comércios que antes eram apanágio de grandes cidades; penetrou em zonas mais litorais, desenvolvendo o tempo de descanso que foi muito tempo um direito dos serviços reservados à urbe; entrou em meios industriais, particularmente no âmbito desportivo ou de acesso a equipamentos desportivos para todos. A cidade não é reduzida à sua superfície; o seu estilo está disseminado por toda a parte e os seus obreiros nem se dão conta da sua presença.⁹

A aldeia estava arquitetónica e religiosamente construída em torno da igreja paroquial que, com as suas atividades, marcava o ritmo dos seus habitantes. Todavia, devido às sucessivas transformações, a aldeia foi perdendo a sua relevância e dinamismo religiosos de outrora. Num contexto urbano, a igreja deixou de ocupar uma posição central, passando a integrar-se no conjunto dos edifícios, com uma importância relativa e, por vezes, passando despercebida a sua presença.¹⁰

No ambiente urbano, observa-se igualmente, um crescimento significativo de novas formas de religiosidade que não se enquadram necessariamente nas antigas tradições religiosas. De facto, houve uma transformação substancial do panorama religioso em Portugal, evidenciada na perda da hegemonia do catolicismo como um dos elementos unificadores do

⁸ Conferência Episcopal Portuguesa, *Carta Pastoral*, «*Como eu fiz, fazei vós também*». *Para um rosto missionário da Igreja em Portugal*», (Moscavide: Edição do Secretariado Geral da Conferência Episcopal Portuguesa, 2010), 4.

⁹ José da Silva Lima, «Revisitar a cidade: identidades religiosas em meio urbano», *Didaskalia* 43, n. 1–2 (2013): 345–46, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2404>.

¹⁰ Cf. Lima, 350.

país e pelo aumento da indiferença religiosa e da presença de minorias étnicas religiosas. O panorama religioso tem vindo a sofrer alterações e, conforme assinala Helena Vilaça:

Se é verdade que Portugal continua a ser um país de maioria largamente católica, com indicadores de crença e prática religiosa elevados comparativamente à maioria dos países europeus –, também revela indicadores de secularização que se têm vindo a multiplicar. O número crescente dos «sem religião» é o fenómeno mais ilustrativo disso. Contudo, não é de todo despiciendo o facto de terem aumentado nas últimas décadas as minorias religiosas.¹¹

Num contexto sociocultural de maior liberdade de escolha e de expressão da própria identidade, as pessoas não tendem a seguir uma religião comum. Em contrapartida, nas nossas sociedades, predominam atitudes diversificadas em relação ao fenómeno religioso, manifestando-se tanto em crença como em indiferença. Como refere Domingos Terra, as sociedades contemporâneas «permitem a existência duma e doutra forma, independentemente de haver ou não interação entre elas. As duas atitudes vivem, antes de mais, lado a lado. Andam próximas uma da outra por integrarem o mesmo conjunto social»¹², mas sem que isto leve necessariamente a um confronto ideológico entre crentes e não-crentes. De facto, salienta Terra, os que atualmente se identificam como não-crentes são reconhecidos pela sua atitude de indiferença ou de apatia face ao fenómeno religioso, ou seja, «o indiferente não é como o ateu militante que se aproxima das questões religiosas para as refutar. Ele encolhe os ombros perante estas questões por achar que não importam para a vida».¹³ Deste modo, as grandes questões fundamentais da vida, as grandes visões do mundo, que colocavam em confronto os crentes e os não-crentes, perderam o seu peso e importância, uma vez que o indiferente se esquiva simplesmente a enfrentar tais questões.¹⁴ Além disso, conclui Terra, «a indiferença tem uma fisionomia bastante indeterminada. Não apresenta uma forma única em todas as circunstâncias. Nem sequer se afigura fácil fazer uma tipologia dela. De facto, tanto pode ser completamente insensível ao universo religioso, como se pode ser indiferente a uns aspetos dele e a outros não».¹⁵

Contudo, as transformações não se restringem apenas ao âmbito do religioso. O processo da globalização introduziu novos impulsos nas sociedades contemporâneas,

¹¹ Helena Vilaça, «Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens», *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 82, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2396>.

¹² Domingos Terra, *A fé e o não crer: Razões, evoluções, questões* (Braga: Editorial Frente e Verso, 2022), 7.

¹³ Terra, 120.

¹⁴ Cf. Terra, 120–21.

¹⁵ Terra, 121.

anteriormente inexistentes. Esta realidade impõe a necessidade de uma reconfiguração dos modos de habitar e de compreender o mundo. De acordo com Tiago Freitas, a noção de globalização:

pode referir-se tanto a um processo histórico, como a uma nova condição cultural. Enquanto facto histórico, é necessário recuar até finais do século XIX para perceber os dinamismos que possibilitaram tal fenómeno. Mas isto não bastaria. O verdadeiro núcleo dinâmico da globalização encontra-se nos sonhos, ideais e valores impulsionados pela modernidade ao longo dos vários séculos.¹⁶

Enquanto nova condição cultural, a globalização deu origem a um novo *ethos*, ou seja, a uma ecologia global.¹⁷ Como sublinha Eduardo Duque, o espaço em que nos movemos «ganhou uma nova configuração, principalmente com a queda e o ressurgir de novas fronteiras, bem como a interligação das novas culturas».¹⁸ De facto, a globalização reduziu as fronteiras físicas e culturais do mundo transformando-o num espaço mais aberto. Neste ambiente, a mobilidade de pessoas, bens e ideias, a migração, o desenvolvimento da comunicação digital, o pluralismo cultural e religioso e outros fatores, possibilitam um maior intercâmbio cultural entre os povos.¹⁹ Não obstante, é importante salientar que continuam a persistir numerosas desigualdades sociais e económicas e que a humanidade ainda não se encontra totalmente unida apesar dos avanços tecnológicos que prometem uma maior interconexão entre as pessoas e as culturas.²⁰

Num mundo multicultural e global, valores como o respeito, a tolerância, a liberdade individual e religiosa, a democracia, a igualdade e a fraternidade universal adquiriram maior visibilidade na consciência coletiva. A pluralidade é uma das marcas das nossas sociedades contemporâneas. Não é por acaso que João Duque afirma que a nossa época é reconhecida como a era do plural, na qual o elemento da pluralidade parece ser o único paradoxalmente universal dos tempos atuais.²¹ No processo de globalização, as tradições sofrem consequências. Embora não desapareçam, as distintas tradições culturais são muito afetadas, pois os princípios que

¹⁶ Tiago Freitas, *Colégio de paróquias: A paróquia em tempos de mobilidade* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2018), 37.

¹⁷ Cf. Freitas, 37–38.

¹⁸ Cf. Eduardo Duque, «A Identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético», *Cadernos do Noroeste* 21, n. 1–2 (2003): 43.

¹⁹ Cf. Miguel Ángel Escudero Medina, «El anuncio del Evangelio en la globalización de la cultura», *Teología y Catequesis* 142 (2018): 83–84.

²⁰ Cf. Tomás Halík, *A tarde do Cristianismo: O tempo da transformação* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2022), 166.

²¹ Cf. João Duque, *Cultura contemporânea e cristianismo* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004), 62.

outrora foram considerados absolutos e indiscutíveis, ao longo das gerações, passaram a ser questionados e relativizados.²²

Podemos afirmar que a globalização é um fenómeno complexo e multifacetado, cujos impactos e manifestações são ainda objeto de debate. Entre os sinais mais persuasivos da globalização, assinalados por vários autores, encontra-se a relação entre espaço e tempo, que marca a transição das sociedades tradicionais para as sociedades modernas, conforme assinala Zygmunt Bauman:

A modernidade começa quando o espaço e o tempo são separados da prática vital e entre si, e podem ser teorizados como categorias de estratégia e ação mutuamente independentes, quando deixam de ser – como costumavam ser nos séculos pré-modernos – aspetos entrelaçados e pouco discerníveis da experiência viva, ligados por uma relação de correspondência estável e aparentemente invulnerável.²³

Nas sociedades tradicionais verificava-se maior convergência entre o espaço e o tempo, ou seja, havia um tempo e um espaço socialmente reconhecidos e partilhados. Em contraste, as sociedades modernas apresentam dinâmicas distintas, uma vez que, afirma Freitas, «o dinamismo da modernidade resulta do distanciamento e da permanente recombinação do tempo e do espaço».²⁴ A significativa mudança na relação espaciotemporal teve impacto nas relações humanas. Consequentemente, observamos uma transformação paradigmática, na qual a confiança, tradicionalmente considerada como um pilar fundamental das relações duradouras, experimentou uma redefinição significativa. De facto, segundo Freitas: «as culturas pré-modernas eram constituídas essencialmente por quatro eixos de confiança, baseados em circunstâncias locais: relações de parentesco, comunidade local, cosmologias religiosas e tradição. Já as culturas modernas são sustentadas por novos eixos, a saber: relações pessoais sistemas abstractos e pensamento orientado para o futuro».²⁵

A transição da aldeia para a cidade alterou significativamente os paradigmas das culturas pré-modernas. De facto, na cidade, a relação entre espaço e tempo é concebida e vivida de forma distinta da observada nas aldeias e nas sociedades pré-modernas. A realidade citadina encarna bem os ideais da modernidade pois é, acima de tudo, uma formalidade administrativa e não uma unidade cultural.²⁶ No contexto urbano, as relações interpessoais, mesmo entre

²² Cf. Duque, «A Identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético», 46.

²³ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002), 14.

²⁴ Freitas, *Colégio de paróquias*, 38–39.

²⁵ Freitas, 42–43.

²⁶ Cf. Lima, «Revisitar a cidade: identidades religiosas em meio urbano», 350.

vizinhos tendem a ser ocasionais e superficiais. A grande cidade, assinala Joan Bestard, é mais associativa do que comunitária, ou seja, «tem uma estrutura que os sociólogos chamam secundária, e que normalmente é anónima, impessoal, funcional e fria. Um pequeno centro rural, pelo contrário, apresenta uma estrutura demográfica primária: todos se conhecem e quase conhecem a vida dos outros na totalidade».²⁷ Por isso, afirma Bestard, com razão, que as duas características que melhor definem a realidade urbana sejam a mobilidade e o anonimato.²⁸

A realidade urbana, concebida como um conjunto de espaços multifuncionais distintos e diferenciados, com um vasto leque de escolhas, conduz ao envolvimento das pessoas em múltiplas redes de pertença. Neste sentido, é cada vez mais habitual que os indivíduos se agreguem em grupos de afinidade, onde os interesses religiosos, as sensibilidades espirituais e as lealdades convergem em torno de uma experiência partilhada do que pertencerem a uma grande comunidade onde permanecem anónimas. A mobilidade espacial e a velocidade temporal favorecem, portanto, uma religião baseada na afinidade, conduzindo a uma desterritorialização da experiência religiosa. Isto não significa a ausência de referência a um território, mas sim a perda de referência exclusiva a um único território. Esta premissa altera, também, a dupla relação entre espaço e tempo tão enfatizada no contexto religioso e eclesial tradicional. Diante deste cenário é possível compreender as consequências dessas transformações na vida paroquial, não apenas na sua relativização como o único local para a prática de atividades, mas também na perda de importância do domingo como o dia por excelência da congregação e da socialização dos cristãos.²⁹ Tendo em conta que o estilo de vida das nossas cidades mudou consideravelmente, é evidente que se torna necessário um novo estilo de pastoral urbana.³⁰

É mais do que evidente de que o cristianismo se tornou, na sociedade hodierna e plural, mais uma questão de escolha do que imposição social ou cultural. De facto, já ultrapassámos a época em que havia uma clara identificação entre o cristão e o cidadão, entre o civil e o religioso, e em que a fé era considerada como um dado adquirido da cultura.³¹ Com efeito, assinala Enzo Biemmi, «caminhamos para um tempo em que as pessoas, precisamente por estar imersas num pluralismo cultural e religioso, escolhem, cada vez mais, entre ser ou não ser cristãos».³²

A situação atual não significa o fim do cristianismo, mas apresenta-se como uma oportunidade de renovação eclesial, que poderá acontecer através da transição de um

²⁷ Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 31.

²⁸ Cf. Bestard, 28.

²⁹ Cf. Borrás, «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église», 21–22.

³⁰ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 34.

³¹ Cf. Enzo Biemmi, *El segundo anuncio: La gracia de volver a empezar* (Santander: Sal Terrae, 2019), 27–28.

³² Biemmi, 28.

cristianismo sociológico dos tempos da cristandade para um cristianismo da graça, livre e conscientemente aceite, como nos propõe Biemmi:

Entrar nesta perspectiva de liberdade e gratuidade exige que a proposta da fé seja feita e percebida na linha do testemunho, isto é, da gratuidade pelo qual por graça chegamos a ser. Situa a questão da fé e da sua proposta não primariamente na ordem da busca ou da resposta a umas perguntas mais ou menos espirituais, mas sim da surpresa, como o evidenciam a parábola do tesouro e da pérola. Invoca um cristianismo da graça.³³

Para que tal aconteça, a Igreja deveria, antes de mais, ter a coragem de evitar algumas tentações que dificultam a sua ação missionária e acreditar que é possível um outro estilo de pastoral que, sem negar o essencial da fé cristã, permanece aberta à transformação. Neste sentido, Biemmi identifica uma dupla tentação que a Igreja deverá evitar se quiser ser uma Igreja atenta aos novos sinais dos tempos:

O tempo em que vivemos tem duas tentações: a da nostalgia do passado e a da pretensão de dominar o presente. O juízo negativo sobre a cultura atual é frequentemente seguido de um esforço para fazer com que as coisas aconteçam à nossa maneira. Este tempo de transição cultural convida-nos a manter a confiança no Espírito Santo – que certamente não deixa escapar o leme da história – e a cultivar a esperança nos homens e mulheres de hoje, que não são menos aptos para o Evangelho do que os das gerações passadas. É um convite a não pretender dominar as mudanças, mas sim pôr-se ao serviço da vida que o Senhor continua a suscitar. Não uma pastoral desiludida nem uma pastoral voluntarista, mas o compromisso de levar o Evangelho a todos no estilo evangélico da confiança e da esperança.³⁴

O contexto atual convida-nos a ter a coragem e a ousadia de repensar a ação eclesial, a superar estilos pastorais que já não correspondem aos desafios do presente, a rever as nossas decisões e a optar por um novo estilo de ser Igreja que, sem negar os seus sólidos fundamentos, seja capaz de proporcionar, sobretudo à nova geração, a experiência de um verdadeiro encontro com Cristo através de um caminho de discipulado permanente. Neste sentido, a celebração do domingo pode ajudar neste aspeto, na medida em que consiga ajudar a florescer nos cristãos o verdadeiro espírito da comunidade cristã, conforme pretendia o Concílio Vaticano II (cf. SC 42). Tendo em conta que a celebração dominical é, para a maioria dos cristãos, o único momento em que se reúnem em comunidade para orar, é necessário prestar uma especial atenção à forma

³³ Biemmi, 30.

³⁴ Biemmi, 32.

como se celebra e se vive o dia do Senhor, de modo que as pessoas que se aproximam das nossas comunidades cristãs percebam a importância do domingo na vida cristã e o seu contributo para edificação da própria comunidade.³⁵

A desejada renovação passa por superar uma pastoral de domingo centrada unicamente na celebração de missas ou na espera passiva dos cristãos nas assembleias dominicais, para uma pastoral decididamente missionária capaz de ir ao encontro de todos os que se encontram afastados da Igreja, sendo também capaz de proporcionar novas formas de oração e possibilidades de celebrar o domingo em comunidade, sem se tratar apenas da repetição dos esquemas e modelos pastorais do passado.³⁶ Para isso, é necessário, na linha do que pede o Papa Francisco, uma permanente conversão pastoral capaz de transformar os costumes, os estilos, os horários, a linguagem e a estrutura eclesial, de modo que toda a realidade eclesial e a comunidade paroquial, de modo particular, possa cumprir a sua missão de ser: «comunidade de comunidades, santuário onde os sedentos vão beber para continuarem a caminhar, e centro de constante envio missionário» (EG 28).

1.2. Sociedade líquida

Muitos filósofos e sociólogos da pós-modernidade recorreram a conceitos e metáforas para descrever ou interpretar a nossa sociedade contemporânea, dos quais José Ignacio García-Valdecasas destaca os seguintes: o fim das grandes narrativas de Jean-François Lyotard, o pensamento débil de Gianni Vattimo, a hiper-realidade de Jean Baudrillard ou os não-lugares de Marc Augé, que são alguns dos exemplos mais famosos que pretenderam retratar o mundo contemporâneo.³⁷ A maior parte dos estudiosos da contemporaneidade acredita que vivemos numa nova fase da história da humanidade designada de «pós-modernidade», que pretende traduzir o estado da cultura moderna, no centro da qual o ser humano experimenta a sua fragilidade, porque tudo se tornou precário: a economia, as relações sociais, os compromissos assumidos, todos os tipos de instituições e os projetos da sociedade.³⁸

Não é nossa intenção entrar em debate sobre os diversos conceitos e metáforas propostos por esses autores para descrever a sociedade atual, o que exigiria uma reflexão muito mais profunda e séria, o que não é o âmbito do nosso estudo. Todavia, para compreender melhor a

³⁵ Cf. Carlos Cabecinhas, *No Coração da Igreja: Eucaristia, Comunidade e Missão* (Lisboa: Paulus Editora, 2020), 130.

³⁶ Cf. José Eduardo Borges de Pinho, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», *Didaskalia* 43, n. 1–2 (2013): 315, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2401>.

³⁷ Cf. José Ignacio García-Valdecasas, «Zygmunt Bauman: una voz sólida en una sociedad líquida», *Razón y Fe* 275, n.1423–1424 (2017): 452.

³⁸ Cf. Borrás, «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église», 19.

situação atual, propomos olhar a realidade contemporânea à luz da contribuição do sociólogo Zygmunt Bauman, de modo a perceber como é que as diversas mutações socioculturais influenciaram a nova percepção do ser humano. Embora não tenha querido ser identificado como um sociólogo pós-moderno, Bauman é um sociólogo da pós-modernidade, apresentando, em várias obras suas, o retrato da nossa sociedade contemporânea que ele designa por «sociedade líquida», sem pretender prescrever como ela deveria ser.³⁹

Na sua obra *Modernidade Líquida*, uma obra de capital importância para compreender o seu pensamento sobre a sociedade contemporânea, Bauman considera que a metáfora que melhor traduz a atual etapa da era moderna é a metáfora da «liquidez» ou da «fluidez», afirmando que «a “fluidez” é a qualidade dos líquidos e dos gases».⁴⁰ O autor distingue duas etapas da modernidade: a dos sólidos, a primeira fase, e a dos líquidos, a fase atual, indicando um grande contraste entre estas duas fases:

Numa linguagem simples, todas estas características dos fluidos implicam que os líquidos, ao contrário dos sólidos, não conservam facilmente a sua forma. Os fluidos, por assim dizer, não estão fixos no espaço nem presos ao tempo. Enquanto os sólidos têm uma dimensão espacial clara, mas neutralizam o impacto – e diminuem o significado – do tempo (resistindo efetivamente ao seu fluxo ou tornando-o irrelevante), os fluidos não retêm uma forma durante muito tempo e estão constantemente dispostos (e propensos) a mudá-la; conseqüentemente, o que conta para eles é o fluxo do tempo e não o espaço que possam ocupar: esse espaço que, afinal, só preenchem «por um momento». De certa forma, os sólidos anulam o tempo; para os líquidos, pelo contrário, é o tempo que importa.⁴¹

Bauman apresenta algumas das razões que o levam a considerar a fluidez ou a liquidez como metáforas adequadas para compreender a natureza da fase atual da história da modernidade, nomeadamente a extraordinária mobilidade dos fluidos, a leveza e a inconstância.⁴² Porém, ele aceita que a sua proposição possa fazer vacilar outros estudiosos que estão familiarizados com outras formas de descrever a história moderna, mas adverte ainda assim:

Seria imprudente negar ou subestimar a profunda mudança que o advento da «modernidade fluida» impôs à condição humana. O facto de a estrutura sistémica se ter tornado remota e

³⁹ Cf. Luis Arenas, «Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida», *Dáimon. Revista Internacional de Filosofía*, n. 54 (2011): 112.

⁴⁰ Bauman, *Modernidad líquida*, 7.

⁴¹ Bauman, 8.

⁴² Cf. Bauman, 8.

inatingível, combinado com o estado fluido e desestruturado do enquadramento da política da vida, mudou radicalmente a condição humana e exige um repensar dos velhos conceitos que enquadravam o seu discurso narrativo.⁴³

Contudo, segundo García-Valdecasas, Bauman não pretendeu oferecer teorias ou sistemas definitivos, mas apenas contribuir para uma reflexão séria e objetiva acerca da cultura atual, descrevendo as contradições e as tensões sociais e existenciais geradas quando as pessoas se relacionam entre si:

Com o termo «líquido», Bauman descreve a sociedade atual: individualista e impiedosa, rápida, mas sem objetivo, em mudança compulsiva, mas sem consistência. Do mesmo modo, através deste termo, é a própria sociedade que tenta compreender-se a si própria, captando de algum modo o mal-estar difuso que sofre no meio da sua riqueza económica ofensiva e do seu desenvolvimento tecnológico ameaçador.⁴⁴

A transição da fase sólida para a fase líquida da modernidade é caracterizada por uma profunda desregulação em todos os aspetos da vida, tornando os indivíduos mais frágeis e inconstantes. Com efeito, a modernidade líquida é reconhecida como um período de incertezas e de mudanças constantes. A emancipação desejada pelos indivíduos tanto pode proporcionar a realização pessoal, como também pode gerar sentimentos de insegurança e de incerteza, pois coloca sobre os ombros do indivíduo o pesado fardo de uma responsabilidade que, na fase sólida da modernidade, era socialmente partilhada.⁴⁵ De facto, como sublinha Bauman:

Os códigos e comportamentos que se podiam escolher como pontos de orientação estáveis, e pelos quais era possível guiar-se, são hoje – cada vez mais – escassos. Isto não significa que os nossos contemporâneos se guiem apenas pela sua própria imaginação, nem que possam decidir à vontade como construir um padrão de vida, nem que já não dependam da sociedade para materiais de construção ou planos autorizados. Mas implica que estamos agora a sair da era dos «grupos de referência» pré-definidos para uma era de «comparação universal», na qual o destino do trabalho de construção individual é endémica e irremediavelmente indefinido, não é dado de antemão e tende a sofrer numerosas e profundas alterações antes de atingir o seu único fim verdadeiro: o fim da vida do indivíduo.⁴⁶

⁴³ Bauman, 13–14.

⁴⁴ García-Valdecasas, «Zygmunt Bauman: una voz sólida en una sociedad líquida», 453.

⁴⁵ Cf. Arenas, «Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida», 115–16.

⁴⁶ Bauman, *Modernidad líquida*, 13.

Ao entender a liberdade como emancipação de hierarquias ou de discursos normativos impositivos, a sociedade atual sente-se mais livre quando não se sente obrigada a obedecer a Deus, ao Estado, à família, aos líderes religiosos, aos imperativos da moralidade ou aos compromissos com a história.⁴⁷ De facto, como Bauman afirma, «a situação atual surgiu da dissolução radical das restrições acusadas – justa ou injustamente – de limitar a liberdade individual de escolher e de agir».⁴⁸ Assim, ao ver-se livre das normas, o ser humano está cada vez mais entregue a si mesmo, dependendo da sociedade para aquilo que é do seu interesse, fazendo da individualização já não uma escolha, mas um destino.⁴⁹ No entanto, a promessa da plena liberdade e autonomia individuais não significa necessariamente a verdadeira realização pessoal. Aliás, na era líquida em que vivemos, os sentimentos de incerteza, insegurança, medo e fragilidade denunciam tais pretensões. Por isso, os nossos contemporâneos refugiam-se no consumo para tentar fugir à realidade que têm diante de si. Deste modo, nas sociedades consumistas, a liberdade transformou-se numa nova obrigação imperiosa que é a obrigação de consumir. Este desejo de consumo tornou-se insaciável, aumentando de forma cada vez mais compulsiva.⁵⁰

A privatização da vida, levada ao extremo, conduz, por sua vez, à precariedade das relações pessoais e sociais. Neste sentido, Bauman considera que a precariedade da existência social faz com o mundo circundante seja percecionado como uma sobreposição de produtos para consumo, pelo que não é de estranhar que haja uma ligação entre o consumismo de um mundo precário e a desintegração dos vínculos humanos.⁵¹ Consequentemente, nesta sociedade de consumo desenfreado, o amor também se torna líquido, visto ser considerado um bem de consumo e descartável. Na sua obra *Amor Líquido*, Bauman, procura desvendar, registar e compreender a estranha fragilidade dos laços humanos, concluindo que há um sentimento de insegurança nas relações humanas, onde existem desejos contraditórios de estreitar e manter os laços, que podem ser tanto de aproximação como de manutenção de distância, para que possam ser desfeitos a qualquer momento.⁵² Os vínculos afetivos deixaram de ser o lugar de lealdades inquebráveis e de compromissos duradouros, tornando-se pontuais e passageiros, na maior parte dos casos.⁵³ Como Bauman realça: «o compromisso com outra pessoa ou outras pessoas, sobretudo um compromisso incondicional, para não falar de um compromisso do tipo “até que

⁴⁷ Cf. Arenas, «Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida», 116.

⁴⁸ Bauman, *Modernidad líquida*, 11.

⁴⁹ Cf. Bauman, 39.

⁵⁰ Cf. Bauman, 80.

⁵¹ Cf. Bauman, 174–75.

⁵² Cf. Zygmunt Bauman, *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 8–9.

⁵³ Cf. Arenas, «Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida», 119.

a morte nos separe”, para o bem ou para o mal, para o mais rico ou para o mais pobre, assemelha-se cada vez mais a uma armadilha a evitar a todo o custo». ⁵⁴ Por conseguinte, pode entender-se que a probabilidade de ruturas, a mudança de parceiros e a diversidade de formas de vida em comum têm posto em causa o modelo de família estável e o casamento indissolúvel. ⁵⁵

O estilo de vida líquido, não afeta apenas os vínculos entre duas pessoas, mas fragilizam também os vínculos sociais e comunitários, substituindo-os por outras formas de conexão. Segundo Luis Arenas, a ideia das redes sociais veio substituir a noção tradicional de sociedade e de comunidade. Atualmente, a ideia de estar juntos nas redes sociais domina a conceção da vida em comum, e funciona como um termómetro ideológico que aponta para a contingência e volubilidade da nova forma de estar juntos, na qual a comunidade física deu lugar à comunidade virtual. ⁵⁶

A dependência dos indivíduos em relação à comunidade vai diminuindo na medida em que a comunidade perde a sua importância na vida deles. A comunidade vê-se muitas vezes reduzida a uma soma de indivíduos isolados que perseguem os seus próprios objetivos. ⁵⁷ Daqui podemos entrever que a privatização da vida e das relações na sociedade líquida tem enorme impacto em todas as dimensões da vida humana e, de modo particular na dimensão religiosa, porque assim como o indivíduo, na sua autonomia, é capaz de construir, por si próprio, as significações que dão um sentido à sua própria existência, assim também quererá fazer com a sua experiência religiosa. ⁵⁸

1.3. A individualização da experiência religiosa e a comunidade crente

Nas sociedades pós-modernas, como assinala Danièle Hervieu-Léger, «a crença e a participação religiosas são “matéria de opção”: são assuntos privados, que decorrem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a ninguém». ⁵⁹ Segundo Fossion, o abandono da cristandade, que conduziu aos processos de emancipação da religião da esfera pública e da afirmação do indivíduo, resultou num duplo processo de secularização com duas fases distintas. A primeira fase foi a secularização da vida

⁵⁴ Bauman, *Amor líquido*, 120.

⁵⁵ Cf. Maria Engrácia Leandro, «Herdeiros das identidades religiosas: percursos juvenis contrastados entre as permanências e as inovações», *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 1, n. 2 (2002): 53.

⁵⁶ Cf. Arenas, «Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida», 119.

⁵⁷ Cf. Bauman, *Modernidad líquida*, 181.

⁵⁸ Cf. Danièle Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido: A religião em movimento* (Lisboa: Gradiva, 2005), 36.

⁵⁹ Hervieu-Léger, 39.

pública, que teve início decisivo no fim do século XVIII com a revolução democrática, a afirmação dos direitos humanos, o desenvolvimento das ciências e a autonomia da razão filosófica, cujo primeiro efeito se pode traduzir nestes termos: «Enquanto a sociedade se torna politicamente laica, a fé religiosa passa para o domínio das convicções livres e pessoais». ⁶⁰ A segunda fase da secularização, observa Fossion, está a ser vivida atualmente e consiste «não só na secularização da vida pública, mas também na secularização da vida privada». ⁶¹

A religião perdeu a sua força congregadora nas nossas sociedades para se tornar num assunto privado e numa escolha individual de cada um. Num quadro sociocultural de maior liberdade, as pessoas já não seguem necessariamente a mesma tradição religiosa dos seus antepassados. A individualização do religioso é acompanhada de um processo de subjectivização, no qual a experiência pessoal é altamente valorizada e em que a validade de uma crença é provada, não tanto pelo seu corpo doutrinário, mas sim pelos benefícios que ela pode trazer. Passamos, portanto, de uma sociedade que encontrava na religião a base para a construção da vida social e para a satisfação das necessidades dos cidadãos, para uma sociedade pluralista e democrática que se fundamenta no debate de ideias, onde a adesão crente dos cidadãos se submete ao crivo das experiências e das solidariedades baseadas mais na afinidade do que na pertença totalizante a uma instituição religiosa. ⁶²

A transmissão da identidade e dos conteúdos religiosos que sucedia tradicionalmente através das famílias e das igrejas, deixou de acontecer, essencialmente, por duas razões: a primeira tem a ver com a assunção do próprio itinerário religioso por parte da nova geração que tanto pode ir numa linha de continuidade com a tradição familiar, como numa linha de descontinuidade ou de reinterpretação individual consoante se inscrevem na realização das suas aspirações mais profundas. ⁶³ A segunda razão tem a ver com a própria negligência das famílias que, na pretensão de não querer impor nenhuma fé religiosa, deixam aos próprios filhos a liberdade de escolher o seu próprio caminho religioso. ⁶⁴

Com as religiões a perderem a capacidade social e cultural de impor e de regular as práticas e crenças, assiste-se ao que Hervieu-Léger chama de «bricolage das crenças» ⁶⁵, ou seja, os indivíduos recompõem o seu próprio sistema crente, escolhendo o que lhes convém, nas diversas tradições religiosas, fora de qualquer referência a um corpo de crenças

⁶⁰ Fossion, «Annonce et proposition de foi d'aujourd'hui. Enjeux et défis», 260.

⁶¹ Fossion, 261.

⁶² Cf. Alphonse Borras, «Peut-on devenir chrétien sans lien avec l'Église? Catéchuménat et ecclésialité», *Lumen Vitae* 61, n. 3 (2006): 335–36.

⁶³ Cf. Leandro, «Herdeiros das identidades religiosas: percursos juvenis contrastados entre as permanências e as inovações», 29.

⁶⁴ Cf. Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido*, 68.

⁶⁵ Hervieu-Léger, 47.

institucionalmente válido.⁶⁶ Este novo modo de se interagir com a religião conduz, por sua vez, ao pluralismo e sincretismo religiosos que caracterizam a nossa época, permitindo o surgimento de novos movimentos religiosos que procuram dotar e imbuir de sentido o indivíduo, sem que seja necessária uma pertença formal, podendo esses movimentos ser de agregação livre ou de tendências organizadas.⁶⁷

Ao abordar a religiosidade na modernidade em tempos de mobilidade, Hervieu-Léger apresenta-nos duas figuras típicas construídas a partir das experiências pessoais, a saber: o «peregrino» e o «convertido», que traduzem muito bem a desarticulação entre crença e pertença.⁶⁸ Estas duas figuras características – o peregrino e o convertido – permitem descrever, por um lado, o cenário religioso contemporâneo como um cenário em movimento e, por outro, confirmam a centralidade do indivíduo nesse mesmo cenário religioso. Com efeito, a paisagem religiosa da modernidade é marcada por um movimento irresistível de individualização e de subjectivização das crenças e das práticas.⁶⁹

O peregrino emerge como a primeira figura típica do religioso em movimento e conforme argumenta Hervieu-Léger:

Ele reenvia antes de mais, de maneira metafórica, para a fluidez dos percursos espirituais individuais, percursos que podem, em certas condições, organizar-se como trajectórias de identificação religiosa. Ele corresponde, em seguida, a uma forma de sociabilidade em plena expansão, que se estabelece ela própria sob o signo da mobilidade e da associação temporária.⁷⁰

A segunda figura do religioso em movimento é a figura do convertido. De forma simples, podemos dizer que esta figura, apresentando igualmente também os traços de uma religiosidade em movimento, é, «antes de tudo a do “pesquisador espiritual” cujo percurso, frequentemente longo e sinuoso, se estabiliza, pelo menos por algum tempo, numa adesão comunitária escolhida que vale como identificação tanto pessoal e social quanto religiosa».⁷¹

No entanto, o peregrino é a figura que parece encaixar-se melhor na descrição da sociedade líquida que Bauman faz da atual etapa da modernidade. De facto, como sublinha Hervieu-Léger a «religiosidade peregrina»⁷², tende a caracterizar-se também pela fluidez dos

⁶⁶ Cf. Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*, 46–48.

⁶⁷ Cf. Duque, *Mudanças culturais, mudanças religiosas: Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada*, 34.

⁶⁸ Cf. Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido*, 97.

⁶⁹ Cf. Hervieu-Léger, 153.

⁷⁰ Hervieu-Léger, 99.

⁷¹ Hervieu-Léger, 123.

⁷² Hervieu-Léger, 97.

conteúdos de crença que elabora e, simultaneamente, pela incerteza das pertenças comunitárias a que pode dar lugar.⁷³ Na verdade, a figura do peregrino põe em crise a figura do «praticante» existente em todas as tradições religiosas, mas que no catolicismo é sentida de forma particular, pois o peregrino rompe com um modelo de cristianismo assente numa prática religiosa regular. Por isso, argumenta Hervieu-Léger, o enfraquecimento da prática religiosa não assinala apenas a crise das observâncias institucionalmente controladas numa sociedade de indivíduos, mas também o esgotamento da utopia religiosa que a figura do praticante regular cristalizava.⁷⁴

O exemplo das duas figuras características da religiosidade em movimento que Hervieu-Léger nos oferece, mostra-nos que é possível crer sem pertencer a uma comunidade, ou seja, os indivíduos não necessitam rigorosamente de uma comunidade crente para validar as suas próprias escolhas religiosas. De certo modo, como a mesma autora assinala, «a lógica da “bricolage crente” torna impossível a constituição de comunidades crentes reunidas por uma fé partilhada».⁷⁵

Contudo, afirma Alphonse Borras, apesar da diversificação do crer e da lógica do bricolage crente, não há uma anulação total da comunidade crente no momento de validar as experiências religiosas individuais. De facto, a vivência religiosa de cada pessoa necessita de um eco comunitário, na medida em que se procura partilhar com outros indivíduos com quem se tem afinidade as experiências religiosas particulares.⁷⁶ Esta nova relação com a verdade religiosa por parte dos indivíduos, assinala Borras, é acompanhada de uma outra relação com o tempo e com o espaço religiosos:

Quanto ao tempo: é o primado do imediato, da emoção do momento, da experiência atual, da expressão e da partilha. E do facto da importância contemporânea da imagem e do espetáculo, compreende-se o interesse dos «tempos fortes», festivos e conviviais, em particular de encontro onde as pessoas vibram e se emocionam juntas. Aos «tempos fortes», corresponde, no plano do espaço, os «locais altos» onde convergem os nossos contemporâneos para partilhar as suas emoções, trocar as suas experiências, confrontar as suas subjetividades.⁷⁷

A socialização religiosa já não depende estritamente de uma comunidade religiosa territorialmente definida, mas acontece a partir de redes de afinidades e sensibilidades espirituais que não obedecem a um critério espaciotemporal imposto a partir de uma realidade

⁷³ Cf. Hervieu-Léger, *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*, 100.

⁷⁴ Cf. Hervieu-Léger, 93.

⁷⁵ Hervieu-Léger, 172.

⁷⁶ Cf. Borras, «Peut-on devenir chrétien sans lien avec l'Église? Catéchuménat et ecclésialité», 336.

⁷⁷ Borras, 337.

exterior, mas que surgem da própria iniciativa dos crentes. Deste modo, não se pode pretender uma regulação total do ato de crer por parte das instituições religiosas. Percebemos, então, que, a autonomia dos sujeitos crentes, a bricolage das crenças, a verificação dos benefícios, a crise geral na transmissão da fé e a mobilidade das pertenças põem em causa o que significa ser Igreja e o seu sentido comunitário, convidando a uma nova relação com a realidade sociocultural envolvente.⁷⁸

A construção da comunidade tornou-se uma tarefa exigente e uma experiência desafiante, mas é cada vez mais necessária na medida em que ser comunidade resulta não só dos fatores externos que concorrem para a génese e congregação do corpo social, mas também de um sentimento que é elaborado, promovido e decantado ao longo do tempo.⁷⁹ Aliás, a noção de comunidade tem variado de época para época e, segundo Freitas, nos tempos atuais, podemos falar de três tipos de comunidades: 1) as comunidades geográficas ou territoriais definidas primariamente pelo elemento espacial; 2) as comunidades relacionais que se definem pelos interesses comuns e pela qualidade e carácter das relações humanas, prescindindo, se necessário, da referência espacial; e 3) as comunidades digitais que surgem como novas formas de habitar o tempo e o espaço através do digital nos dias de hoje.⁸⁰ Tendo alterado os paradigmas culturais, compreende-se que as comunidades cristãs, sobretudo as paroquiais, são chamadas a superar o modelo tridentino de comunidade que se baseava sobretudo no âmbito territorial, prestando uma maior atenção à emergência de novas formas de ser e de estar em comunidade.⁸¹

A constatação das profundas mudanças sociais, culturais e religiosas da nossa época, não significa que a paróquia, enquanto comunidade cristã territorialmente situada, tenha deixado de fazer sentido. Na verdade, a paróquia continua a desempenhar um papel muito importante na vida de tantos cristãos, permanecendo ainda como um lugar de segurança, de continuidade e de confiança, de encontro, de missão e de vida social.⁸² Portanto, nem todas as dinâmicas pastorais devem ser abandonadas, mas é preciso ter a coragem de reconhecer o que pode ser mantido e o que já não vale a pena manter para o futuro das comunidades paroquiais. Além disso, as comunidades devem estar atentas à diversidade de situações dos crentes, de modo que a ação pastoral das comunidades seja capaz de oferecer propostas diversificadas e pedagogicamente consistentes de formação da fé.⁸³ Torna-se hoje imperioso que a mentalidade

⁷⁸ Cf. Borrás, 339.

⁷⁹ Cf. Freitas, *Colégio de paróquias*, 68–69.

⁸⁰ Cf. Freitas, 75–79.

⁸¹ Cf. Freitas, 112.

⁸² Cf. Liliane Voyé, «De fidèles soumis aux clients bricoleurs. Quel avenir pour la paroisse?», *Lumen Vitae* 59, n. 1 (2004): 13.

⁸³ Cf. Pinho, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», 309.

dos cristãos e a ação pastoral paroquial se abram à renovação dos modelos de vida eclesial e à dimensão missionária da sua presença e ação, pois como reforça Borges de Pinho:

Não basta mais manter e gerir o possível, antes importa reflectir em conjunto e perguntar pelos caminhos de um novo horizonte missionário na consciência dos crentes e nas opções estruturais. O que interpela no sentido de se analisar e avaliar as prioridades pastorais que se têm (o que se faz e o que se deixa de fazer); o grau de formação dos agentes pastorais mais determinantes (padre, ministros, catequistas...); a qualidade e diversidade das formas de anúncio da fé; a interioridade e profundidade da celebração da fé; a capacidade de ir ao encontro das pessoas na sua situação; a transparência de serviço no meio envolvente; o espírito de abertura fraterna que qualifica o estilo cristão de vida.⁸⁴

Entre os sinais que a paróquia, enquanto como comunidade cristã territorial, é chamada a dar como proposta pública permanente e como lugar de vivências comunitárias significativas para a experiência das pessoas, está certamente a celebração da fé, e de modo particular, a celebração do domingo como o dia do Senhor.⁸⁵

1.4. Prática dominical e pertença eclesial

Tendo diminuído o poder regulador da instituição eclesial, a vivência cristã da fé tem-se apresentado mais como um itinerário pessoal de busca do sentido da vida do que como seguimento estrito de normas e preceitos eclesiais, o que tem levado a que a própria vivência cristã se torne mais individual e menos coletiva.⁸⁶ Podemos reconhecer que a Igreja católica em Portugal vive atualmente perante uma pluralidade de situações em termos de identificação dos crentes com a proposta eclesial, o que leva a uma redefinição da própria identidade católica. Ou seja, nem todos compreendem e aceitam os ensinamentos da Igreja da mesma forma. Segundo Borges de Pinho, este facto não pode ser encarado de modo mais ou menos inconsciente pela Igreja como um mero momento transitório de um futuro possível regresso à situação de cristandade.⁸⁷

A Igreja deixou de ser, para muitos crentes, um grupo de pertença, para se tornar, na melhor das hipóteses, um grupo de referência,⁸⁸ sobretudo no contexto urbano. Terra acredita

⁸⁴ Pinho, 312–13.

⁸⁵ Cf. Pinho, 313.

⁸⁶ Cf. Domingos Terra, «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica», *Didaskalia* 43, n. 1–2 (2013): 332–33, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2402>.

⁸⁷ Cf. Pinho, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», 297.

⁸⁸ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 41.

que é necessário encontrar um vocabulário adequado para designar esta nova articulação entre o polo individual e o polo eclesial da fé cristã. Na sua opinião, a noção de pertença já não traduz de forma plena a devida articulação entre o indivíduo e a comunidade crente, razão pela qual sugere a ideia de referência:

Talvez seja necessário complementar a ideia de pertença com outra palavra: «referência». «Referir-se a» sugere autonomia de posicionamento face a outra realidade com a qual tem que se estabelecer relação. Parece dar mais margem para a singularidade individual e os acidentes de percurso no âmbito duma mesma identidade coletiva. Oferece outra amplitude ao polo subjetivo da fé cristã. Facilmente se percebe a mudança de tom, quando se passa da afirmação de que todos os crentes pertencem à Igreja para a de que se referem a ela.⁸⁹

O sentimento e a noção de pertença a uma comunidade eclesial concreta têm vindo a diminuir entre os próprios crentes o que levanta questões sobre a sua identidade e compromisso com a Igreja. A relação destes com a comunidade cristã é percebida de forma distinta, dependendo muito do grau de participação e de sociabilidade dos crentes com a sua comunidade de referência. Segundo Alfredo Teixeira, «na passagem de regimes de sociabilidade “comunitária” para regimes de sociabilidade “societária”, as formas práticas de articulação do crer e do pertencer conheceram significativas mudanças».⁹⁰ Ao apresentar as práticas paroquiais como um dos laboratórios destas transformações, Teixeira fala de quatro tipos de sociabilidade católica dos crentes em relação às comunidades cristãs que costumam frequentar.

O primeiro tipo de sociabilidade está marcado pela ocasionalidade e pela sazonalidade:

Incluem os praticantes dos rituais paroquiais, concernentes ao próprio, aos seus familiares, aos seus amigos, ou motivados por razões de civilidade ou representatividade social. Mas outras práticas podem estar em causa, numa altura em que a instituição paroquial católica diversifica os modos de inscrição social. Trata-se de uma sociabilidade de interceção: os diferentes dispositivos paroquiais cruzam-se com itinerários diversificados de praticantes marcados por motivações muito individualizadas ou por uma religiosidade familiar.⁹¹

O segundo tipo é a sociabilidade paroquial regular que se verifica sobretudo pela presença nas assembleias dominicais:

⁸⁹ Terra, «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica», 334.

⁹⁰ Alfredo Teixeira, «A eclesiosfera católica: pertença diferenciada», *Didaskalia* 43, n. 1–2 (2013): 153, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2397>.

⁹¹ Teixeira, 154.

Este contexto, onde se tecem os laços característicos deste tipo de sociabilidade, pode conduzir a solidariedades regulares, umas dizendo respeito à preparação da ação litúrgica, outras decorrendo da própria ação litúrgica (como os espaços de convívio prévios ou consecutivos). Outras podem ser eminentemente «seculares». Este tipo de sociabilidade paroquial aproxima-se da figura clássica dos católicos observantes, mas num quadro social novo. Estes praticantes estão presentes com regularidade nas assembleias dominicais, no quadro de uma iniciativa individual ou familiar, porque aí se sentem bem, porque descobrem nessa prática algo de importante para a sua realização pessoal, porque essa prática decorre da coerência com que se representam a si próprios. A sua prática é autorrepresentada preponderantemente a partir de uma lógica eletiva e menos segundo o império do dever.⁹²

O terceiro tipo é uma sociabilidade de tipo associativo, mais próximo de formas de organização em rede:

Encontramos aqui um conjunto diverso de grupos, equipas, organismos com objetivos específicos, com lógicas de ação específicas (catequese, evangelização de adultos, preparação dos rituais identificadores, animação litúrgica, visita aos doentes, ações nas escolas do ensino básico, etc.). Há um segundo círculo associativo constituído por «movimentos eclesiais». Mesmo se possam dar origem a sociabilidades específicas, têm uma relação simbiótica com o habitat paroquial. Pode, ainda, falar-se de um terceiro círculo constituído por aqueles cuja atividade se desenvolve em contextos de cooperação com o meio social envolvente. Situam-se na interface que organiza a comunicação da instituição paroquial com o seu território, como é o caso dos dispositivos paroquiais de ação social. Estes crentes vivem a paróquia como suporte simbólico para aquilo que identificam como sendo a espiritualidade que sustenta a sua ação e como experiência de comunitarização de valores.⁹³

E finalmente, um quarto tipo de sociabilidade patente nos quadros de ação dos órgãos institucionais paroquiais, como por exemplo, o Conselho Pastoral Paroquial e o Conselho Económico:

Encontramos aqui os crentes mais implicados na organização paroquial. Estes crentes mantêm fortes relações entre si, podendo apresentar um elevado nível de conhecimento interpessoal. Mas não constituem um conjunto homogéneo. Podem identificar-se, neste grupo, muitas clivagens quanto às lógicas e objetivos da ação que orientam a vida paroquial: entre os que

⁹² Teixeira, 154–55.

⁹³ Teixeira, 155.

defendem formas de comunidade paroquial mais exclusivistas ou mais inclusivistas; os que põem à cabeça as questões sociais e a relação com o meio e os que vêm na comunidade paroquial um abrigo espiritual; os que apostam na organização da paróquia cultural e os que dão prioridade aos dinamismos de recristianização. Este é o terreno em que os fiéis leigos se encontram frequentemente em situações diversas de cooperação com os clérigos. O protagonismo destes leigos tende a pronunciar-se nas situações em que se diversificam as dinâmicas paroquiais, se afirmam responsabilidades especificamente laicais ou ainda – em razão da diminuição do clero disponível – se exigem novas missões num contexto de recomposição do sistema paroquial.⁹⁴

Os quatro tipos de sociabilidade paroquial descritos por Teixeira reforçam a ideia de uma comunidade cristã cada vez mais plural em termos de identidade católica e de sentido de pertença à comunidade. Deste modo, a clássica distinção entre católicos praticantes e não praticantes parece não fazer muito sentido, visto que a simples participação na assembleia eucarística dominical já não é suficiente para refletir a grande variedade do ser católico, como observa Borges de Pinho:

A diversidade e a gradualidade de comportamentos em termos de prática dominical – um dado básico suficientemente comprovado e em aparente crescendo – indicam uma progressiva relativização e até uma perda de sentido evidentes da tradicional distinção «praticante, não-praticante» como caracterização da identidade católica e seus comportamentos práticos. Também para muitos católicos portugueses, «ser praticante» já há muito não corresponde à presença semanal na missa dominical. Estamos diante de uma realidade que merece reflexão profunda pela multiplicidade de interpelações que coloca, designadamente sobre o seu significado para a perceção e vivência da fé cristã bem como para a identidade e missão da comunidade eclesial.⁹⁵

Tendo em conta ainda que todo o itinerário da fé cristã se tece de uma prática que se organiza segundo as coordenadas do espaço e do tempo, a presença assídua na Eucaristia dominical, manifestando a intenção da Igreja de reunir os seus fiéis mediante um exercício que implica a deslocação a um espaço – a igreja – e uma sucessão no tempo – o ritmo semanal, é atualmente pouco valorizada por causa das vivências individuais que não seguem estritamente o que a Igreja recomenda institucionalmente.⁹⁶

⁹⁴ Teixeira, 155–56.

⁹⁵ Pinho, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», 313.

⁹⁶ Cf. Terra, «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica», 335–36.

Quanto à temporalidade, pode-se dizer que atualmente a participação de muitos crentes nas manifestações eclesiais da fé deixou de ser regular. Muitas vezes, as pessoas costumam frequentar a igreja em algumas celebrações do calendário litúrgico que se revestem de especial solenidade ou quando familiares ou amigos recebem sacramentos. Talvez também marquem presença em grandes eventos organizados periodicamente pela Igreja, como as Jornadas Mundiais da Juventude. No entanto, trata-se de uma temporalidade da vivência e expressão da fé bastante dependente das inclinações, dos interesses ou das necessidades de cada um, e não de um ritmo regular que se observava por tradição.⁹⁷

No que se refere à espacialidade das vivências individuais da fé, deve reconhecer-se que a comunidade paroquial nem sempre é o espaço que mais marca os crentes. De facto, muitos católicos que nunca vão à missa ou que vão muito raramente, costumam ir aos santuários várias vezes por ano. Atualmente, os crentes, frequentam sobretudo os grandes centros de peregrinação, que se tornaram os espaços religiosos mais procurados. Por isso, afirma Terra:

os santuários constituem hoje pontos de condensação fundamentais da espacialidade da vivência e expressão da fé cristã. Digamos que aquilo que os grandes ajuntamentos representam no desenvolvimento temporal da existência crente corresponde ao que os santuários significam no arranjo espacial da mesma.⁹⁸

As novas formas de enquadramento dos fiéis na sua interação com a comunidade cristã levantam uma questão importante relativamente ao compromisso comunitário. Quando reconhecida, esta pluralidade de situações valoriza as pessoas e os processos interiores de crescimento na fé. Como resultado, o novo ritmo da expressão da fé adquire um carácter mais *kairológico* do que cronológico. Em suma, passa a ser mais uma escolha livre do que uma obrigação. No entanto, não se deve ceder ao espírito do tempo de pendor individualista.⁹⁹

Na sua exortação apostólica *Evangelii Gaudium*, o Papa Francisco chama a atenção para a crise do compromisso comunitário na Igreja e na sociedade. No segundo capítulo, inteiramente dedicado ao tema da comunidade (cf. EG 52-109), alerta para os eventuais perigos com que os cristãos se deparam:

Neste tempo em que as redes e demais instrumentos da comunicação humana alcançaram progressos inauditos, sentimos o desafio de descobrir e transmitir a «mística» de viver juntos,

⁹⁷ Cf. Terra, 336.

⁹⁸ Terra, 336.

⁹⁹ Cf. Terra, 337.

misturar-nos, encontrar-nos, dar o braço, apoiar-nos, participar nesta maré um pouco caótica que pode transformar-se numa verdadeira experiência de fraternidade, numa caravana solidária, numa peregrinação sagrada. Assim, as maiores possibilidades de comunicação traduzir-se-ão em novas oportunidades de encontro e solidariedade entre todos (EG 87).

A Igreja sempre ensinou que a fé nasce de um encontro pessoal do cristão com o amor de Deus revelado em Jesus Cristo, mas também ensina que a fé se vive em comunidade porque «a dimensão pessoal e a dimensão comunitária não são dimensões opostas, mas complementares».¹⁰⁰ De facto, como afirma o Papa Francisco: «a verdadeira fé no Filho de Deus feito carne é inseparável do dom de si mesmo, da pertença à comunidade, do serviço, da reconciliação com a carne dos outros» (EG 88). A Constituição dogmática *Lumen Gentium* recorda-nos também que: «Aprova, no entanto, a Deus santificar e salvar os homens, não individualmente, excluindo a relação de uns com os outros, mas antes constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse na santidade» (LG 9).

A salvação oferecida por Cristo é simultaneamente individual e comunitária. Por conseguinte, a participação na vida da comunidade, nomeadamente nos seus momentos celebrativos não deve ser entendida como uma obrigação ou um mero apêndice, mas como um sinal de comunhão, de pertença e de identidade cristãs. Ao olharmos para a celebração do domingo enquanto dia do Senhor e da Igreja, vemos que este é um dia com uma forte dimensão comunitária que deve transparecer ao longo de toda a sua celebração. Perante a crescente privatização da fé, é indispensável reafirmar que o domingo não é concebível sem a reunião cultural da comunidade. De facto, não faz sentido algum celebrar o Memorial semanal da Páscoa do Senhor de forma isolada como se a celebração dominical fosse apenas uma recordação psicológica de um acontecimento do passado que pode ser concebida meramente no plano individual.¹⁰¹

1.5. Do domingo ao fim de semana

De um modo geral, na nossa sociedade, o fim de semana é consagrado ao descanso das atividades profissionais e/ou académicas que se realizam durante a semana, embora nem todas as pessoas tenham a possibilidade de o aproveitar da mesma forma, sobretudo devido à complexidade do mundo laboral, tema que iremos abordar posteriormente. No entanto, para a

¹⁰⁰ Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 33.

¹⁰¹ Cf. Lucas Brandolini, «Domingo», em *Dicionário de Liturgia*, ed. Domenico Sartore e Achille M. Triacca (S. Paulo: Edições Paulinas, 1992), 314.

maioria das pessoas, o fim de semana é o momento ideal para escapar ao ritmo frenético do trabalho e passar mais tempo com a família e os amigos, ou simplesmente para realizar tarefas ou atividades impossíveis durante a semana. Dependendo das circunstâncias, cada um procura aproveitar esses dias com diversas atividades de carácter social, desportivo, religioso ou cultural.¹⁰²

Inserido na realidade do fim de semana, o domingo tem vindo a perder o carácter exclusivamente religioso que a tradição cristã lhe tinha conferido. Com efeito, atualmente não é visto apenas como um dia de culto da comunidade cristã, mas como um dia normal de fim de semana. À medida que as nossas sociedades se secularizaram, o domingo foi também perdendo o carácter religioso que outrora possuía. O descanso laboral, que no quadro da cristandade esteve ao serviço do culto dominical, tornou-se autónomo.¹⁰³ A este respeito, o Papa João Paulo II reconhecia:

Impôs-se amplamente o costume do «fim de semana», entendido como momento semanal de distensão, transcorrido, talvez, longe da morada habitual e caracterizado, com frequência, pela participação em actividades culturais, políticas e desportivas, cuja realização coincide precisamente com os dias festivos. Trata-se de um fenómeno social e cultural que não deixa, por certo, de ter elementos positivos, na medida em que pode contribuir, no respeito de valores autênticos, para o desenvolvimento humano e o progresso no conjunto da vida social. Isto é devido, não só à necessidade do descanso, mas também à exigência de «festejar» que está dentro do ser humano. Infelizmente, quando o domingo perde o significado original e se reduz a puro «fim de semana», pode acontecer que o homem permaneça cerrado num horizonte tão restrito, que não mais lhe permite ver o «céu» (DD 4).

O Papa João Paulo II não pretendeu fazer aqui uma crítica negativa à situação atual ou negar a importância e os benefícios do fim de semana na vida das pessoas. Pelo contrário, reconhece e compreende o seu valor social e cultural. A sua advertência é no sentido de não reduzir o domingo à mera realidade do fim de semana, retirando-lhe o seu significado original, particularmente para os cristãos. Por isso, exortava vigorosamente: «não confundam a celebração do domingo, que deve ser uma verdadeira santificação do dia do Senhor, com o “fim de semana” entendido fundamentalmente como tempo de mero repouso ou de diversão» (DD 4). Independentemente das convicções religiosas, podemos afirmar que o domingo encerra em si uma grande sabedoria e riqueza espiritual, na medida em que, com a sua santificação, devolve

¹⁰² Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 81–82.

¹⁰³ Cf. Floristán, 81.

ao ser humano a sua dignidade original, e o ajuda a superar toda a alienação que a sobrecarga das tarefas semanais costuma trazer. Para os cristãos, o domingo não é apenas um mero dia de descanso, mas é também reconhecido «como tempo para ressuscitar e encontrar uma vida nova: estar à mesa do Deus vivo e alimentar-se do amor, formando comunidade».¹⁰⁴

Contudo, a santificação do dia do Senhor não deve passar apenas pela redescoberta da importância e pela recuperação das profundas motivações doutrinárias que estão na base do preceito eclesial do domingo (cf. DD 6), mas também, pela compreensão dos desafios que os novos paradigmas culturais colocam à própria vivência cristã do domingo. Num tempo em que o mundo se tornou mais noturno e menos fascinado pelas primeiras luzes da aurora, sobretudo da aurora que separa ou une o sábado ao domingo, é evidente que as comunidades cristãs devem repensar a pastoral dominical, tendo em conta a realidade atual, prestando particular atenção à realidade juvenil.¹⁰⁵

A forma como cada geração vive o domingo depende da experiência comunitária, da necessidade de repouso, da aspiração à maturidade pessoal e da forma como aproveita o tempo de lazer.¹⁰⁶ Envolvido como está na realidade do fim de semana e nas novas possibilidades de ocupação e oferta cultural, o modo como os cristãos vivem o dia do Senhor não voltará a ser o que era antes. Todavia, isto não significa ignorar o valor da celebração do domingo para a fé cristã, mas pressupõe a necessidade de uma reflexão séria e aprofundada sobre os problemas com que se depara atualmente.¹⁰⁷

1.6. A situação laboral e o descanso semanal

Do mesmo modo que todas as pessoas têm o direito a ter um trabalho digno que lhes permita viver com estabilidade e contribuir para o bem comum, também devem ter a oportunidade de descansar para recuperar as forças. De facto, o descanso laboral não é um privilégio concedido às pessoas em função do trabalho realizado, mas é uma necessidade vital presente em todos os seres vivos, que manifestam naturalmente a sua predisposição para o repouso.¹⁰⁸

Durante muito tempo, o descanso laboral esteve inserido nas tradições religiosas, aparecendo como uma norma religiosa de observância obrigatória. Basta consultarmos, por

¹⁰⁴ Vasco Pinto de Magalhães, *Só avança quem descansa* (Braga: Editorial AO, 2023), 51.

¹⁰⁵ Cf. Armando Matteo, *A primeira geração incrédula* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2013), 59.

¹⁰⁶ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 81.

¹⁰⁷ Cf. Pinho, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», 315.

¹⁰⁸ Cf. Jair Aparecido Cardoso, «O direito ao descanso como direito fundamental e como elemento de proteção ao direito existencial e ao meio ambiente do trabalho», *Revista de Informação Legislativa* 52, n. 207 (2015): 9–10.

exemplo, o Antigo Testamento para percebermos que o sábado não era apenas um dia de culto, mas também um dia de descanso obrigatório de todo o tipo de trabalho, figurando como um dos mandamentos do Decálogo (cf. Ex 16, 26; 20, 8; 31, 16; Lv 16, 31; 19, 30 e Dt 5, 12-14). O cristianismo, seguindo a tradição judaica, manteve a prática, mudando, posteriormente, o dia de descanso do sábado para o domingo em honra da ressurreição de Cristo (cf. Mt 28, 1; Lc 24, 1; Jo 20, 1). Por essa razão, nos países de antiga tradição cristã, os trabalhos servis eram normalmente realizados de segunda a sábado, tendo o domingo como o dia oficial de descanso hebdomadário. Porém, à medida que a sociedade progredia e se emancipava da tutela religiosa, o domingo passou a ser visto como um dia de trabalho e os dias que eram dedicados exclusivamente aos trabalhos servis assemelharam-se ao domingo, tornando mais difícil de distinguir os dias de trabalho do dia festivo.¹⁰⁹ Com razão, assinalava o Papa João Paulo II:

Ninguém desconhece, com efeito, que, num passado relativamente recente, a «santificação» do domingo era facilitada, nos países de tradição cristã, por uma ampla participação popular e, inclusive, pela organização da sociedade civil, que previa o descanso dominical como ponto indiscutível na legislação relativa às várias atividades laborativas. Hoje, porém, mesmo nos países onde as leis sancionam o carácter festivo deste dia, a evolução das condições socioeconómicas acabou por modificar profundamente os comportamentos coletivos e, conseqüentemente, a fisionomia do domingo (DD 4).

Tendo ganho espaço na cultura do trabalho, o direito ao descanso laboral passou também a obedecer a outros critérios e vários países foram progressivamente consagrando o descanso semanal nas suas legislações internas como um direito natural do ser humano, mais por razões de ordem social, económica e cultural do que por razões religiosas.¹¹⁰ De acordo com o artigo 232.º do Código do Trabalho, a legislação portuguesa prevê um dia de descanso semanal obrigatório para todos os trabalhadores. Porém, o descanso laboral não tem necessariamente de ser ao domingo, visto que, neste dia, muitas pessoas devem trabalhar, sobretudo em alguns setores públicos ou privados, pelo que o dia de descanso semanal pode ser em qualquer outro dia da semana.¹¹¹

Contudo, a alteração do descanso semanal num dia fixo e a flexibilização do tempo de trabalho, nem sempre favorecem uma relação equilibrada entre o tempo de descanso pessoal e a vida fora do contexto laboral. De facto, «a fragmentação e a individualização dos tempos de

¹⁰⁹ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 66.

¹¹⁰ Cf. Cardoso, «O direito ao descanso como direito fundamental e como elemento de proteção ao direito existencial e ao meio ambiente do trabalho», 11.

¹¹¹ Cf. Código do Trabalho, «Artigo 232.º: Diário da República», acedido a 21 de fevereiro de 2025. <https://diariodarepublica.pt/dr/legislacao-consolidada/lei/2009-34546475-46746475>.

trabalho, levam ao surgimento de uma pluralidade de novos tempos laborais, que se colocam, cada vez mais, em total assincronia com os outros tempos sociais – como o da família, do descanso, do lazer, da educação». ¹¹² Atualmente, o trabalho adquiriu uma tal importância que parece invadir os outros âmbitos da vida humana, transformando as pessoas, em muitas ocasiões, em meras máquinas de produção de riqueza. Apesar da evolução das tecnologias e do trabalho à distância, as pessoas passam mais tempo a trabalhar e têm menos tempo de qualidade para outras atividades e ocupações. No entanto, é necessário salientar que o respeito pelo direito ao trabalho deve considerar também o direito ao descanso, para que, em conjunto, garantam a dignidade humana do trabalhador e a dignidade do trabalho. ¹¹³

A mudança de modelos culturais alterou os tempos de descanso e de trabalho na sociedade atual, mudança da qual nem sempre estamos totalmente cientes. Vasco Pinto de Magalhães considera que a nossa sociedade tem esquecido a arte de aproveitar bem o tempo de descanso. De facto, andamos todos a correr de um lado para o outro, envolvidos em muitas tarefas e solicitações, sem tempo para parar. ¹¹⁴ A excessiva individualização, a perda do sentido da gratuidade, a confusão entre ócio e negócio, entre outros fatores, fizeram com que a nossa cultura atual tenha esquecido ou ignorado as necessidades da comunidade a que pertencemos, transformando tudo num negócio, onde até mesmo a espiritualidade é, em alguns casos, objeto de negócio. ¹¹⁵ Deste modo, o tempo livre que deveria ser vivido como um tempo de crescimento, de liberdade e de descanso, nem sempre é bem aproveitado. Pelo contrário, o tempo livre é vivido como tempo de fuga da realidade, do encontro com os outros e da construção de verdadeiras relações. No entanto, «o tempo livre, como tempo de liberdade, é algo sem o qual, não podemos viver bem». ¹¹⁶

Num tempo em que o trabalho se transformou numa realidade quase imparável ocupando a maior parte do tempo das pessoas, tornando difícil encontrar outros momentos que possibilitem um encontro sereno e tranquilo consigo mesmo, com os outros e com a família, torna-se indispensável recuperar uma mística do tempo de descanso, para que o trabalho não ocupe o centro das nossas vidas. Neste sentido, o descanso semanal não deveria ser visto como um direito ou privilégio concedido aos trabalhadores, mas como uma necessidade vital. De facto, todos necessitamos de um tempo livre que nos liberte das nossas ocupações diárias e nos

¹¹² Ana Cláudia Moreira Cardoso, «Organização e intensificação do tempo de trabalho», *Revista Sociedade e Estado* 28, n. 2 (2013): 351, <https://doi.org/10.1590/S0102-69922013000200009>.

¹¹³ Cf. Cardoso, «O direito ao descanso como direito fundamental e como elemento de proteção ao direito existencial e ao meio ambiente do trabalho», 14.

¹¹⁴ Cf. Magalhães, *Só avança quem descansa*, 27.

¹¹⁵ Cf. Magalhães, 28–29.

¹¹⁶ Magalhães, 44.

permita apreciar a beleza da vida e das coisas. É neste sentido que se insere o domingo cristão, como afirmava o Papa Bento XVI:

De facto, os cristãos – não sem relação com o significado do sábado na tradição hebraica – viram no dia do Senhor também o dia de repouso da fadiga quotidiana. Isto possui um significado bem preciso, ou seja, constitui uma relativização do trabalho, que tem por finalidade o homem: o trabalho é para o homem e não o homem para o trabalho. É fácil intuir a tutela que isto oferece ao próprio homem, ficando assim emancipado numa possível forma de escravidão (SCs 74).

Devemos reconhecer ainda que o que nos proporciona descanso são as relações pacíficas, com os outros, com a natureza, conosco e com Deus.¹¹⁷ Numa sociedade em que o domingo já não é a única referência para o descanso semanal, a Igreja deve continuar a ser uma voz profética no mundo afirmando a dignidade humana e o direito ao descanso acima de todo o tipo de interesses, recordando, ao mesmo tempo, o fundamento e o significado do repouso dominical cristão tal como o Papa Francisco afirma na sua Carta Encíclica *Laudato Si*: «O repouso é uma ampliação do olhar, que permite voltar a reconhecer os direitos dos outros. Assim o dia de descanso, cujo centro é a Eucaristia, difunde a sua luz sobre a semana inteira e encoraja-nos a assumir o cuidado da natureza e dos pobres» (LS 237).

1.7. Observações conclusivas

Ao longo do percurso, procurámos olhar a realidade, analisando alguns dos principais desafios enfrentados pela sociedade contemporânea e as suas implicações na vivência da fé, nomeadamente na celebração do domingo. Constatámos que, desde o surgimento da modernidade, a ação eclesial se encontra perante novos paradigmas culturais, os quais evoluíram progressivamente e têm atualmente um forte impacto nas dinâmicas pastorais levadas a cabo pelas comunidades cristãs. Num contexto de sociedade líquida, globalizada, secular e multicultural, onde as relações e os vínculos humanos são inconstantes, frágeis e passageiros, parece inconcebível que qualquer instituição pretenda exercer controlo sobre tudo, particularmente numa época em que se reivindica a emancipação do sujeito de todas as formas de autoridade. A Igreja já não desempenha um papel central na esfera social, embora continue a ter um papel significativo na vida de muitas pessoas. Num tempo marcado por uma maior liberdade de expressão e de escolha em assuntos religiosos, emergiram novas figuras típicas do

¹¹⁷ Cf. Magalhães, 63.

religioso em movimento tais como o peregrino e o convertido, tipo de indivíduos que já não seguem passivamente qualquer tradição religiosa, mas procuram construir o seu próprio itinerário religioso. De facto, com a individualização da experiência religiosa, a comunidade tem-se tornado, quando muito, um lugar de referência, para muitos crentes, mas não um lugar de pertença obrigatória com um ritmo de culto regular a obedecer.

Num contexto sociocultural novo e centrado mais na dimensão individual da fé do que na sua dimensão comunitária, compreendem-se as dificuldades que a Igreja enfrenta atualmente para convencer os fiéis a participar regularmente nas celebrações dominicais das distintas comunidades cristãs. A situação torna-se ainda mais difícil nas grandes concentrações urbanas, onde o anonimato e a mobilidade contribuem para a dispersão das pessoas, levantando questões sobre os estilos pastorais que permanecem ainda muito centrados na noção de territorialidade das comunidades cristãs, sobretudo das paróquias. A vivência num ambiente citadino permite atualmente formas diversas de identificação com a Igreja e com as suas comunidades que não têm necessariamente de ser uniformes nem seguem os ritmos do passado. Dada a variedade de comportamentos dos católicos em relação à comunidade e à frequência da prática religiosa, particularmente a participação na assembleia dominical, que pode variar consoante o tempo, o espaço e as ocasiões, questiona-se hoje a pertinência de continuar a usar ou não a clássica distinção entre praticantes e não praticantes pois parece já não ter o mesmo impacto de outrora. Além disso, muitas outras situações culturais, como, por exemplo, a integração do domingo no fim de semana com as suas inúmeras ofertas culturais, o estilo de vida noturno da nova geração, sobretudo dos jovens, a situação laboral atual que dificulta a vida de tantos trabalhadores e a mobilidade humana, fazem do domingo um dia comum do calendário semanal sem grande relevância para a sociedade atual.

Visto que a fé é cada vez mais vivida e abraçada numa lógica de adesão livre do que numa lógica de imposição e do dever, o domingo deverá ser redescoberto não apenas como um dia de preceito a obedecer rigorosamente, mas sobretudo como dia de celebração da comunidade cristã feita de gratuidade, liberdade e alegria. Neste sentido, a comunidade paroquial, enquanto expressão mais próxima da Igreja no meio do mundo, poderá ajudar a redescobrir a importância do domingo para os cristãos, na medida em que se tornar uma comunidade acolhedora que saiba criar espaços para um verdadeiro encontro com Deus e com os irmãos na fé, onde as celebrações dominicais sejam atrativas, alegres e vivas. Para tal, é necessário repensar a pastoral do domingo na atualidade. Temos de ter a coragem de questionar, antes de mais, a qualidade das nossas assembleias dominicais, para percebermos se a celebração do domingo nas nossas comunidades aproxima as pessoas que querem conhecer melhor a Deus e a fé cristã ou se, pelo contrário, as afasta.

A celebração do dia do Senhor em comunidade tem vindo a perder importância para muitos fiéis. Por conseguinte, é necessário recuperar a alegria e a beleza de celebrar juntos como irmãos, de modo que a celebração dominical seja um momento de comunhão, de fraternidade e de crescimento na fé, contribuindo para a edificação da comunidade eclesial e para a sua missão no mundo. Contudo, a preocupação da Igreja não deve ser com a quantidade, isto é, com o número de participantes, mas sim com a qualidade das nossas celebrações e com vidas transformadas, que ajudem os cristãos a redescobrir o significado do domingo cristão, que desde os tempos apostólicos foi sempre muito importante e celebrado com grande alegria por ser o dia da Ressurreição do Senhor e da vinda do Espírito Santo sobre a Igreja peregrina.

CAPÍTULO 2 – A CELEBRAÇÃO DO DIA DO SENHOR: DO *SHABBAT* JUDAICO AO DOMINGO CRISTÃO

Com a sua ressurreição no primeiro dia da semana, Jesus Cristo inaugurou um tempo novo na história da nossa salvação, renovando todas as coisas em Si. O domingo ocupa um lugar inquestionável e fulcral na fé cristã, pois desde o início do cristianismo, está associado ao dia em que a Igreja recorda e celebra o memorial da Páscoa do Senhor Jesus Cristo, o Verbo de Deus encarnado, tornando o domingo o dia do Senhor, da Eucaristia e da assembleia cristã.¹¹⁸

À medida em que a primeira comunidade cristã se foi libertando do jugo da lei judaica, foi também abandonando o culto do sábado para celebrar única e exclusivamente o domingo como o dia do Senhor, em memória da sua ressurreição. Ainda assim, pode dizer-se que há uma relação entre o domingo cristão e o sábado judaico. Esta relação é simultaneamente de continuidade e de ruptura. Isto porque, embora o domingo e o sábado se aproximem quanto à forma de estruturação da semana,¹¹⁹ o domingo não é uma simples transposição para o dia seguinte daquilo que os judeus celebravam no sábado.¹²⁰ Por conseguinte, conhecer e compreender o lugar e o significado teológico do sábado na tradição bíblica veterotestamentária enquanto dia de culto consagrado a Deus, pode ajudar-nos a perceber e a redescobrir melhor a mística do domingo cristão, na medida em que o preceito do sábado da primeira aliança prepara o domingo da nova e eterna aliança (cf. DD 13).

2.1. A santificação do sétimo dia

Desde os tempos primitivos, o sábado foi considerado um dia sagrado para Israel marcado pela observância religiosa e, mais provavelmente, por alguma outra forma de culto. Todavia, não é possível conhecer a antiguidade e a natureza das observâncias mais antigas, visto não se saberem com exatidão as origens do termo hebraico *shabbat*. Segundo John Mackenzie, o termo hebraico *shabbat* (שַׁבָּת) está ligado à raiz hebraica *SHBT* (שָׁבַת), que significa «repousar» ou «cessar». Assim, o *shabbat* na Bíblia é conhecido por ser o sétimo dia da semana, um dia especial totalmente consagrado a Deus, no qual o povo de Israel descansa dos seus

¹¹⁸ Cf. Jésus Castellano, *El año litúrgico: Memorial de Cristo y mistagogia de la Iglesia* (Barcelona: Centre Pastoral Litúrgica, 1994), 231.

¹¹⁹ Cf. Enzo Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», *Recherches de Science Religieuse* 93, n. 1 (2005): 41–42, <https://doi.org/10.3917/rsr.051.0027>.

¹²⁰ Cf. Brandolini, «Domingo», 309.

trabalhos, imitando o repouso de Deus. Trata-se igualmente de um dia de culto, de ação de graças e de oração.¹²¹

No livro do Génesis, encontramos a primeira referência ao significado do sétimo dia, sem a utilização do termo *shabbat*, mas sim do verbo *shabat*, que se refere ao repouso de Deus após concluir a sua obra da Criação, abençoando e santificando o sétimo dia: «Concluída, no sétimo dia, toda a obra que tinha feito, Deus repousou, no sétimo dia, de todo o trabalho por Ele realizado» (Gn 2, 2). O relato bíblico de Gn 1, 1 – 2, 4a pressupõe uma relação estreita entre a ação criadora de Deus e o seu desenvolvimento ao longo de um arco temporal de sete dias. Terminada a sua obra no espaço de seis dias, Deus interrompe a sua ação criadora no sétimo dia, para dar o exemplo ao ser humano, que também nesse dia, deve cessar o seu trabalho e descansar, pondo limite ao seu poder e desejo de dominação.¹²² Neste sentido, o descanso bíblico é um conceito positivo que não se reduz a uma simples ausência de fadiga, mas simboliza a comunhão plena e perfeita com Deus. No sétimo dia, o ser humano liberta-se do trabalho alienante e da confusão quotidiana, sem que isso signifique renúncia à realidade ou fuga ao trabalho.¹²³

2.1.1. A instituição do Shabbat como dia de descanso

A teologia do sétimo dia presente no relato bíblico da criação e nalguns outros textos (cf. Ex 12 – 13; 16, 1-30), que demonstram a progressiva adoção do ritmo hebdomadário pelo povo de Israel no deserto, ganhou maior consistência quando o sábado foi plenamente assumido como uma instituição religiosa em Israel, como se poderá ver nos textos bíblicos do Êxodo e do Deuterónimo em que o sábado aparece como parte do Decálogo, ou seja, como mandamento a ser observado pelo povo de Israel após a sua saída do Egito.¹²⁴

Após a libertação do Egito, Deus fez uma aliança com Israel, adotando-o como seu povo. A aliança revela uma relação de amor entre Deus e o seu povo e está ligada a uma promessa, a uma terra e a um dom que é a Lei.¹²⁵ No contexto desta aliança, encontra-se o Decálogo, que indica a Israel que não deve voltar ao Egito, comprometendo-se com o Deus que lhe concede liberdade e vida.¹²⁶ O Decálogo divide-se em dois grupos de leis: o primeiro grupo trata das obrigações para com Deus e o segundo, das obrigações para com o próximo. De certo

¹²¹ Cf. John L. Mackenzie, «Sábado», em *Dicionário bíblico* ed. John L. Mackenzie. (São Paulo: Edições Paulinas, 1983), 809.

¹²² Cf. André Wénin, *Le Sabbat dans la Bible* (Bruxelles: Éditions Lumen Vitae, 2005), 23–24.

¹²³ Cf. Gianfranco Ravasi, *El libro de Génesis (1-11)* (Barcelona: Editorial Herder, 1992), 57–59.

¹²⁴ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 33.

¹²⁵ Cf. Ambrogio Spreafico, *El libro del Êxodo* (Barcelona: Editorial Herder, 1995), 15.

¹²⁶ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 25–26.

modo, o mandamento do sábado funciona como um texto de charneira, apontando para o primeiro e o segundo grupo de leis que incluem as obrigações morais e religiosas que os crentes devem procurar cumprir para honrar o Senhor e o próximo.¹²⁷

Encontramos o mandamento relativo à observância do sábado nos dois decálogos da Sagrada Escritura. As duas formulações são muito semelhantes entre si, embora contenham algumas divergências como poderemos verificar mais adiante neste ponto. A primeira aparece no livro do Êxodo 20, 8-11 e a segunda surge no livro de Deuteronómio 5, 12-15.¹²⁸

A primeira formulação do preceito sabático, encontra-se no livro do Êxodo, no contexto da aliança do Sinai, enunciada pelo próprio Deus na sua manifestação a Israel:

Recorda-te do dia do sábado para o santificar. Trabalharás durante *seis dias* e farás todo o teu trabalho. Mas o sétimo dia é o sábado consagrado ao SENHOR, teu Deus. Não farás trabalho algum, tu, o teu filho e a tua filha, o teu servo e a tua serva, os teus animais, o estrangeiro que está dentro das tuas portas. Porque em seis dias o SENHOR fez os céus e a terra, o mar e tudo que está neles, mas descansou no sétimo dia. Por isso, o Senhor abençoou o dia do sábado e santificou-o (Ex 20, 8-11).

Esta primeira versão do Decálogo, de tradição sacerdotal, concentra-se na criação e no descanso de Deus, apresentando-os como paradigma para o descanso da humanidade. A referência aos seis dias sugere uma ligação à criação descrita no livro do Génesis, desde o primeiro dia até ao sétimo, quando Deus descansa da obra realizada (cf. Gn 2, 2-3).¹²⁹ O ser humano é chamado a recordar e a santificar o dia do sábado (v. 8). Recordar neste contexto não é uma simples lembrança, nem se trata de uma atividade mental qualquer. Recordar implica atualizar, tornar presente a vida.¹³⁰ O verbo «recordar» parece ter como objetivo essencial a recordação da criação, da origem última do ser humano e do seu próprio trabalho, isto é, reconhecer que a vida não é fruto do próprio trabalho, mas sim dom de Deus. A finalidade de recordar o sábado é santificá-lo, visto tratar-se de um dia consagrado ao Senhor Deus.¹³¹

O versículo seguinte, «trabalharás durante seis dias e farás todo o teu trabalho» (v. 9), fornece os primeiros pormenores do mandamento. Este elemento, frequentemente ignorado desta primeira estipulação envolve uma teologia positiva do trabalho que a humanidade deve

¹²⁷ Cf. Sergio Silva, «Creation and Covenant - A Hermeneutical Approach to the Correlation of the Seventh-day and the Biblical Sabbath», *Andrews University Seminary Student Journal* 1, n. 1 (2015): 38-39.

¹²⁸ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 35.

¹²⁹ Cf. Gerald A. Klingbeil, «The Sabbath Law in the Decalogue(s): Creation and Liberation as a paradigm for community», *Revue Biblique* 117, n. 4 (2010): 500-501.

¹³⁰ Cf. Spreafico, *El libro del Êxodo*, 138.

¹³¹ Cf. Roland Meynet, «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6- 21)», *Gregorianum* 81, n. 4 (2000): 669.

realizar no âmbito da ordem da criação (cf. Gn 2, 15). Com efeito, não poderia guardar o repouso do sétimo dia quem não tivesse feito antes todo o seu trabalho nos seis dias anteriores.¹³²

O sábado não é consagrado apenas ao Senhor, mas também é uma bênção para o ser humano. Esta bênção estende-se ao dono da casa e a todos os que fazem parte do seu agregado familiar, incluindo o estrangeiro que trabalha para ele (v. 10). A consagração e a bênção significam que todos, incluindo os animais, são acolhidos na comunidade familiar, na qual o chefe da casa se reconhece como filho do Pai celeste. Isto sublinha a dupla natureza do preceito do sábado: por um lado, sublinha a sua natureza libertadora e, por outro, a sua natureza inclusiva. Com efeito, a observância do sábado significa uma transformação radical de uma sociedade deformada pelas suas fronteiras rígidas entre grupos privilegiados e marginais, reafirmando que não há grupos excluídos, nem escravos, nem pessoas indesejáveis entre os que celebram o sábado, pois todos devem observá-lo como um mandamento recebido de Deus.¹³³

Após a conclusão de uma criação perfeita, Deus abençoou o sétimo dia e santificou-o, ou seja, separou-o (v. 11). Estabelece-se, assim, uma relação entre o sábado e a santidade, que resulta da ligação entre o próprio Deus e a sua criação. A linguagem da santidade, só utilizada no quarto mandamento do Decálogo, reaparece em Êxodo 31, 13, onde o sábado aparece como um sinal da aliança, recordando aos ouvintes que é Deus quem «vos santifica» (Ex 31, 13). Assim sendo, a santificação do sábado é observada primeiramente pelo Criador e só depois é confiada ao ser humano.¹³⁴

O sétimo dia é também um dia de paragem de todas as ocupações para louvar o Criador e Senhor de todas as coisas, não devendo ser para Israel um sinal de autorreferencialidade, mas sim apontar para o carácter universal do próprio mandamento, que inclui toda a criação. Sendo um dia de preceito, não constituía um fardo para os que o observavam, mas uma memória agradecida e um sinal de alegria por tudo o que Deus realizou em favor da humanidade desde a criação do mundo.¹³⁵

A segunda versão do preceito do sábado está presente no Decálogo de tradição deuteronomista, no quinto capítulo do Deuteronomio, sendo o único texto deste livro que faz referência ao sábado. Num longo discurso, Moisés evoca os acontecimentos do Sinai para a geração que está prestes a entrar na Terra Prometida, mas que não esteve presente quando a

¹³² Cf. Klingbeil, «The Sabbath Law in the Decalogue(s): Creation and Liberation as a paradigm for community», 500–501.

¹³³ Cf. Meynet, «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6- 21)», 669.

¹³⁴ Cf. Klingbeil, «The Sabbath Law in the Decalogue(s): Creation and Liberation as a paradigm for community», 504.

¹³⁵ Cf. Meynet, «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6- 21)», 669.

aliança anterior foi estabelecida.¹³⁶ Moisés introduz uma série de alterações ao que Deus tinha dito quarenta anos antes, recordando o significado do caminho percorrido e ampliando a perspectiva dos acontecimentos do Sinai.¹³⁷ Tal como o primeiro Decálogo, que se situa, literalmente, após a saída do povo de Israel do Egito e a travessia do Mar Vermelho, o segundo Decálogo surge antes da travessia do rio Jordão para entrar na terra prometida.¹³⁸

O mandamento relativo ao sábado aparece formulado da seguinte forma:

Guarda o dia de sábado para o santificar, como te ordenou o SENHOR, teu Deus. Trabalharás durante seis dias e neles farás todos os teus trabalhos; mas, o sétimo dia é o sábado do SENHOR, teu Deus. Não farás trabalho algum, nem tu, nem os teus filhos e filhas, nem o teu escravo ou escrava, nem o teu boi, o teu jumento ou qualquer outro animal, nem o estrangeiro que está dentro das tuas portas, para que o teu escravo e a tua escrava descansem como tu. Lembra-te que foste escravo na terra do Egito, donde o SENHOR, teu Deus, te tirou com mão forte e braço estendido. Por isso, te ordenou o SENHOR, teu Deus, que guardasses o dia do sábado (Dt 5, 12-15).

A versão deuteronomista do mandamento do sábado alterou o antigo mandamento israelita relativo ao dia de descanso, sobretudo no que diz respeito à justificação da observância do sétimo dia que já não se baseia na criação, como no Êxodo, mas na libertação do povo de Israel da escravidão do Egito em referência à demonstração do poder de Deus que resgatou Israel «com mão forte e braço estendido» (cf. Dt 4, 34; 7, 19; 11, 2; 26, 8).¹³⁹

A primeira diferença evidente é a mudança do verbo «recordar», presente na primeira versão do Decálogo (cf. Ex 20, 8), para o verbo «guardar» na segunda versão em relação ao sábado (v. 12). Isto não significa que o verbo recordar não esteja mencionado. De facto, ao indicar a razão para o cumprimento do sábado está a recordação da escravidão no Egito (v. 15). Comparando as duas passagens, parece haver uma sequência de recordação do sábado. No Êxodo, esta recordação baseia-se na criação; no Deuterónimo, é deslocada para o ato divino mais recente de libertação da opressão, tal como foi experimentado ao longo da travessia do deserto.¹⁴⁰

Um dos outros aspetos mais particulares da segunda versão do Decálogo, em relação ao cumprimento do sábado, é o aspeto social e humanitário da sua observância. De facto, o chefe

¹³⁶ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 57.

¹³⁷ Cf. Luís Castro, «O Sábado (Šabbat) no Pentateuco. Um templo de tempo para celebrar a liberdade», *Igreja e Missão* 76, n. 254 (2023): 288.

¹³⁸ Cf. Meynet, «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6- 21)», 684.

¹³⁹ Cf. Klingbeil, «The Sabbath Law in the Decalogue(s): Creation and Liberation as a paradigm for community», 499.

¹⁴⁰ Cf. Klingbeil, 506.

da família não só deve descansar de todo o seu trabalho, como também permitir que todos os outros que vivem sob a sua dependência, também descansem como ele (v. 14). Consciente do seu passado de escravidão no Egito, o chefe de família deveria tratar, os que viviam na sua casa e na sua terra, com respeito e bondade, tal como Deus fez com ele e com o seu povo. O descanso sabático abrange a todas as esferas sociais e a todas as pessoas, independentemente de pertencerem ou não ao povo de Israel.¹⁴¹

Apesar de algumas diferenças que se podem observar entre as duas versões do Decálogo acerca do mandamento do sábado, os autores são unânimes em defender uma profunda continuidade entre os dois significados do preceito sabático. Neste sentido, conclui André Wénin:

Surge uma profunda continuidade entre os dois significados do preceito sabático: aquele que o próprio Deus explicita ao proclamar a Lei no Sinai (Ex 20) e aquele que Moisés propõe ao recordar a Lei à geração seguinte, às portas da Terra Prometida (Dt 5). Ambas as versões falam de liberdade: a liberdade que o israelita assume em relação ao trabalho para não se tornar escravo de um tal senhor – escravo de si mesmo e do seu desejo, na verdade – e a liberdade que oferece aos outros para não lhes impor um poder tirânico. Ambos falam também de poder: o poder que o israelita limita para continuar a ser senhor, e o poder que coloca ao serviço da liberdade dos outros. A convergência básica entre estas duas linhas sugere que estão a emergir aqui as duas questões essenciais das leis sabáticas: o uso da liberdade e a prática do poder.¹⁴²

Em suma, o facto de o sábado ser um dos mandamentos da Lei de Deus para o povo de Israel, o preceito sabático não é apresentado apenas como uma observância religiosa puramente interior, sem ligação com a vida e a história do povo. Pelo contrário, é no contexto da história da salvação realizada por Deus, tanto na criação do mundo, como na libertação do seu povo do Egito, que o sábado é proposto como mandamento a ser observado, sempre em comunhão com as pessoas, e nunca como algo imposto a partir do exterior. Com efeito, a observância do dia do sábado acontece no seio de um povo, o que demonstra o seu aspeto comunitário, ou seja, que a sua observância envolve toda a comunidade, começando desde a família até aos estrangeiros, e nunca apenas o indivíduo isolado.¹⁴³

¹⁴¹ Cf. Roland De Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Editorial Herder, 1976), 607–8.

¹⁴² Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 61.

¹⁴³ Cf. Klingbeil, «The Sabbath Law in the Decalogue(s): Creation and Liberation as a paradigm for community», 509.

2.1.2. A relação de Jesus com o sábado

Sendo Jerusalém o centro espiritual e religioso do judaísmo mundial, graças à política de Herodes, o Grande, e dos asmoneus que o antecederam, o Templo era o único lugar no mundo onde eram oferecidos sacrifícios válidos a Javé, o Deus de Israel. Todos respeitavam o santuário de Jerusalém como lugar de culto a Javé, mesmo os essênios que, embora temporariamente, se haviam distanciado dele, na esperança de que o Templo recuperasse a sua santidade original.¹⁴⁴ No Templo de Jerusalém, os sacerdotes realizavam as suas funções cultuais, auxiliados pelos levitas, e também se celebravam as festas, segundo um calendário litúrgico específico. Todos os dias, de manhã e de tarde, os sacerdotes ofereciam sacrifícios, manifestando objetivamente a vontade de unidade do povo. Todavia, o culto em torno do Templo de Jerusalém, não era a única forma de manifestação religiosa do povo israelita. Havia outras formas de viver a religião judaica, sendo que a celebração do dia do sábado tinha um papel de destaque. Nesse dia, os crentes reuniam-se nas sinagogas espalhadas por todo o país, para passar o dia de descanso em oração, ouvindo as Escrituras e a pregação. A liturgia não-cultural contribuiu seguramente para a interiorização da piedade popular e a sua personalização. Os pregadores que falavam nas sinagogas exerciam uma grande influência sobre a consciência e a mentalidade do povo.¹⁴⁵

A celebração do sábado não se restringia, de modo algum, à participação na liturgia da sinagoga. A sua preparação decorria no dia anterior, prolongando-se em casa. A família e o lar constituíam, de facto, o centro da vida religiosa judaica, onde se celebravam as festas domésticas, principalmente o sábado.¹⁴⁶ Neste sentido, como qualquer judeu piedoso e fiel à Torá, Jesus frequentava a sinagoga da sua terra e cumpria o preceito sabático. Em muitas passagens dos evangelhos encontramos relatos da sua presença nas sinagogas, onde Ele ensinava os participantes (cf. Mt 13, 53-58; Lc 4, 16-30). No entanto, o facto de ser judeu, não impediu que Jesus, consciente da sua missão enquanto Filho de Deus, questionasse algumas práticas religiosas relativas à observância do sábado na sua época.¹⁴⁷

Os problemas que Jesus teve com os grupos religiosos do seu tempo, e em particular com os fariseus, não se prendiam tanto com o sábado em si, mas sim com a postura de cada grupo perante a Torá, ou mais precisamente, com a sua *halakah*,¹⁴⁸ isto é, a sua interpretação.

¹⁴⁴ Cf. Joachim Gnilka, *Jesus de Nazaré* (Lisboa: Editorial Presença, 1999), 52.

¹⁴⁵ Cf. Gnilka, 52.

¹⁴⁶ Cf. Gnilka, 53–54.

¹⁴⁷ Cf. Gnilka, 203.

¹⁴⁸ *Halakah* é um substantivo derivado da raiz hebraica hlk (הלך)- andar. É geralmente traduzido como lei e denota uma decisão específica, uma declaração ou discussão legal, a categoria geral de material legal, ou a parte

As interpretações em torno do sábado e também de outros temas da Torá não eram consensuais porque cada grupo ou movimento tinha a sua própria *halakah*, ou seja, a sua forma de interpretar o texto e de dele retirar perspectivas orientadoras para os seus seguidores. Estas interpretações eram diferentes consoante se tratasse de essénios, de fariseus, saduceus ou zelotas, uma vez que cada um deles tinha as suas próprias perspectivas teológicas.¹⁴⁹ Contudo, não há um consenso na exegese bíblica sobre a atitude de Jesus em relação ao sábado, pois o leque de opiniões apresentado é amplo e diversificado. Não é fácil discernir as diferentes «situações de vida» refletidas na atual redação dos textos das controvérsias de Jesus sobre o sábado. Algumas resultariam de Jesus, outras da comunidade primitiva e outras do próprio evangelista. Provavelmente, a memória histórica do comportamento de Jesus no sábado e a transmissão de alguns *logia* sobre o sábado nas comunidades cristãs (cf. Mc 2, 27-28; 3, 4) serviram de núcleo em torno do qual se concentraram certos relatos da sua atividade e das suas controvérsias com os fariseus a propósito do sábado. Além disso, por detrás dos relatos evangélicos, podemos observar também os problemas e as posições dos vários círculos cristãos em relação ao sétimo dia judaico.¹⁵⁰

Nos evangelhos, encontramos vários relatos que colocam Jesus em cena num dia de sábado, em duas situações distintas: por um lado, vai à sinagoga e faz a leitura, ou toma a palavra para comentar as Escrituras (cf. Mc 1, 21-22; Lc 4, 31-32); por outro lado, a sua atitude face às práticas sabáticas provoca polémicas com os fariseus. Quanto a este segundo caso, o material é mais abundante: há uma dupla cena encadeada das espigas arrancadas pelos discípulos e a cura do homem de mão atrofiada, que encontramos nos três sinóticos (cf. Mt 12, 1-14; Mc 2, 23-3,6; Lc 6, 1-11), a cura de uma mulher curvada e de um hidrópico, dois relatos próprios de Lucas (cf. Lc 13, 10-17; Lc 14, 1-6), e duas curas em João: a do paralítico da piscina de Betzatá (cf. Jo 5, 1-18) e a do cego de nascença (cf. Jo 9, 13-16).¹⁵¹

Segundo os evangelhos de Marcos e de Lucas, o primeiro milagre realizado por Jesus, num dia de sábado, foi um exorcismo realizado numa sinagoga, (cf. Mc 1, 21-28; Lc 4, 31-37), mas os fariseus não reagiram de forma polémica. Todavia, nos relatos seguintes, os fariseus atacam vigorosamente Jesus pela sua atitude despreocupada em relação à Lei.¹⁵² A primeira

da literatura rabínica que não é *Haggadah*. A *Halakah* centra-se na atividade, especificamente na atividade em que os judeus devem estar envolvidos nas relações pessoais, sociais, nacionais e internacionais, bem como em todas as outras práticas e observâncias do judaísmo. (cf. Gary G. Porton, «Halakah», *The Anchor Yale Bible Dictionary*, ed. David N. Freedman, 3:26-27. New York, Doubleday, 1992).

¹⁴⁹ Cf. João Duarte Lourenço, *O mundo judaico em que Jesus viveu* (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005), 97.

¹⁵⁰ Cf. Enzo Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 27.

¹⁵¹ Cf. Rivon Krygier, «Le chabbat de Jésus», *Recherches de Science Religieuse* 93, n. 1 (2005): 9, <https://doi.org/10.3917/rsr.051.0009>.

¹⁵² Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 68.

controvérsia de Jesus com os fariseus tem lugar em torno das espigas colhidas no dia de sábado (cf. Mt 12, 1-8; Mc 2, 23-28 e Lc 6, 1-5). A segunda ocorre quando Jesus cura um homem com a mão atrofiada (cf. Mc 3, 1-6; Mt 12, 9-14; Lc 6, 6-11). Dada a semelhança entre estes três relatos dos sinóticos, analisaremos as ditas controvérsias a partir do evangelho de Marcos.¹⁵³

No evangelho de Marcos, esses dois episódios estão inseridos num conjunto de cinco relatos de controvérsias situadas no início do ministério público de Jesus (cf. Mc 2, 1 – 3, 6).¹⁵⁴ A quarta controvérsia em Marcos (cf. Mc 2, 23-28) surge quando os fariseus interrogam a Jesus sobre o motivo de os seus discípulos arrancarem espigas num dia de sábado. Jesus, evocando o exemplo de David, que comeu com os seus homens os pães da proposição reservados apenas aos sacerdotes, desafia a lógica farisaica que, com a sua interpretação legalista, tornava o ser humano, escravo da Lei, apesar desta ter como objetivo salvaguardar a sua liberdade.¹⁵⁵ A referência à figura de David parece também enquadrar a declaração de Jesus, que, na sua autoridade messiânica, inaugura os tempos novos que superam a própria Lei.¹⁵⁶ Em seguida, Jesus responde: «o sábado foi feito para o homem e não o homem para o sábado» (Mc 2, 27). Esta resposta não significa, de maneira nenhuma, a abolição do sábado enquanto tal, como muitos estudiosos pensam. A verdadeira intenção de Jesus era de devolver ao sétimo dia o seu sentido original, tal como estava inscrito na ordem da criação. De facto, a declaração de que o sábado foi feito para as pessoas, recorda a ação criadora de Deus, que Jesus restaura no tempo escatológico. Portanto, o sábado existe precisamente para a salvação integral da pessoa humana.¹⁵⁷

Marcos termina a perícopé com uma afirmação categórica de Jesus: «o Filho do Homem até do sábado é senhor» (Mc 2, 28; Mt 12, 8; Lc 6, 5). Trata-se de um argumento cristológico que tem por objetivo evidenciar Jesus como o «Filho do Homem». Isto mostra que Jesus exerce a sua autoridade (ἐξουσία), não se referindo apenas ao seu ministério, mas também à sua própria identidade.¹⁵⁸ Em suma, a autoridade do «Filho do Homem» é uma autoridade em função do ser humano, ou seja, Jesus, o Messias, não veio para condenar o ser humano, mas sim para o salvar de toda a alienação e, em primeiro lugar, da alienação legal: eis aqui o ponto focal da autoridade de Cristo.¹⁵⁹ O Filho do Homem é mestre do sábado durante todo o tempo da Igreja, que não

¹⁵³ Cf. Krygier, «Le chabbat de Jésus», 9.

¹⁵⁴ Cf. John Paul Meier, *Un certain juif, Jésus: Les données de l'Histoire. IV. La loi et l'amour.* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2009), 167.

¹⁵⁵ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 68.

¹⁵⁶ Cf. Jacques Hervieux, *L'Évangile de Marc* (Paris: Édition du Centurion, 1991), 50.

¹⁵⁷ Cf. Gnülka, *Jesus de Nazaré*, 210.

¹⁵⁸ Cf. Ana Rodríguez Láiz, *Hijo de David en el evangelio según Marcos: Interpretación teológica y contextualización en el marco de la cristología primitiva* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2004), 41.

¹⁵⁹ Cf. José María González Ruiz, *Evangelio según Marcos* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 1988), 92.

precisa de se preocupar com os detalhes da argumentação *halakhica* sobre o sábado, visto que, o próprio Jesus é a norma viva que ensina aos crentes a boa maneira de observar o sábado.¹⁶⁰

A segunda controvérsia é a narração da cura do homem com a mão atrofiada (cf. Mc 3, 1-6). Aqui, Jesus encontrava-se numa sinagoga e os presentes observavam se ele iria curar num dia de sábado, tendo perguntado: «É permitido ao sábado, fazer bem ou fazer mal, salvar uma vida ou matá-la?» (Mc 3, 4). Diante do silêncio dos presentes, Jesus cura o homem que tinha a mão paralisada, devolvendo-lhe a capacidade de trabalhar e restitui-lhe a sua dignidade humana.¹⁶¹ Além disso, querer negar uma cura no sábado significava ir contra a salvação da pessoa, ou seja, contra a vontade de Deus. A radicalidade dessas palavras de Jesus é perfeitamente coerente com o seu estilo, pois recusar-se a fazer o bem com base na Torá do sábado significa fazer o mal.¹⁶²

Outro episódio particularmente significativo nos sinópticos relativo a Jesus e ao sábado é o texto característico de Lucas 13, 10-17. Jesus anuncia a libertação de uma mulher curvada através de uma série de ações divinas que testemunham a ação de Deus: «Mulher, estás livre da tua enfermidade [...]. No mesmo instante ela endireitou-se e começou a dar glória a Deus» (Lc 13, 12-13).¹⁶³ Perante o legalismo tacanho e a mesquinhez do chefe da sinagoga, que apenas se preocupava com a observância formal da lei, Jesus reafirma que é precisamente o sábado o dia certo para «desamarrar». Jesus usa o argumento *a fortiori* do boi e do burro que também eram desamarrados ao sábado para os levar a beber (cf. Lc 13, 15), e pergunta ao chefe da sinagoga que não tinha gostado da ação de Jesus: «E esta filha de Abraão que Satanás prendeu há dezoito anos, não convinha soltá-la no dia de sábado?» (Lc 13, 16). É, pois, nesse dia que todo o ser humano deve ser libertado, independentemente da forma como está aprisionado. Com efeito, o sábado é o dia em que a liberdade recebida de Deus é celebrada através da libertação dos outros daquilo que os aprisiona. É precisamente isso que faz de Jesus, «o Senhor do sábado» (Lc 6, 5).¹⁶⁴

Quanto ao debate sobre o sábado no quarto evangelho, tomaremos como exemplo o episódio específico da cura do paralisado (cf. Jo 5, 1-47). Após o relato que mostra Jesus a dar a vida ao homem doente após este ter estado enfermo durante trinta e oito anos, a proferir palavras sobre o pecado (cf. Jo 5, 14), e a violar as normas judaicas do sábado (cf. Jo 5, 8), eis que os judeus o perseguem «por realizar tais coisas em dia de sábado» (Jo 5, 16). Jesus replica: «O meu Pai continua a realizar obras até agora e Eu também continuo!» (Jo 5, 17). Naquele

¹⁶⁰ Cf. Meier, *Un certain juif, Jésus*, 189.

¹⁶¹ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 69.

¹⁶² Cf. Gnllka, *Jesus de Nazaré*, 210.

¹⁶³ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 34-35.

¹⁶⁴ Cf. Wénin, *Le Sabbat dans la Bible*, 70.

momento, os judeus procuram matá-lo, «pois não só anulava o sábado, mas até chamava a Deus seu próprio Pai, fazendo-se assim igual a Deus» (Jo 5, 18). A formulação mostra que a condenação de Jesus à morte não era devido à transgressão do sábado, mas ao facto de Ele pretender exercer a atividade salvífica própria de Deus, ou seja, fez-se igual a Deus e, por isso, merece a morte. A resposta de Jesus à acusação judaica é apresentada no longo discurso sobre a obra do Filho (cf. Jo 5, 19-30), no qual Ele afirma que «o Filho, por si mesmo, não pode fazer nada, senão o que vir fazer ao Pai, pois aquilo que este faz, também o faz igualmente o Filho» (Jo 5, 19), evidenciando a sintonia perfeita existente entre o Pai e o Filho. Por isso mesmo é que o Filho pode dar a vida e mandar as pessoas em liberdade, depois de as curar. Jesus reivindica para si mesmo as ações que a teologia judaica reservava exclusivamente a Deus, inclusive trabalhar no dia de sábado. Em João, a atividade de Jesus durante o sábado realça, portanto, a sua dimensão escatológica e sua missão de revelador perfeito do Pai.¹⁶⁵

Os testemunhos dos evangelistas confirmam-nos, portanto, que a atitude de Jesus em relação ao sábado não foi uma atitude de rutura com o preceito sabático enquanto tal, isto é, Jesus não punha em questão a observância do sétimo dia, porque tinha consciência de que esse dia era dom de Deus para o bem da humanidade. A sua posição deve ser entendida face ao excesso de certos movimentos religiosos que não viam a pessoa humana, mas apenas o rigorismo da Lei. Ora, Jesus vem precisamente para conduzir a pessoa humana à sua plena realização, a qual passava, necessariamente, pela libertação de todas as amarras do rigorismo legalista. Em suma, o objetivo principal de Jesus é, em primeiro lugar, reformar o coração humano, e não tanto a Lei.¹⁶⁶

Jesus escolheu curar no sábado e não nos outros dias, por ser o dia memorial da criação e da libertação, o dia da fecundidade e da alegria. Ao fazê-lo, transgrediu a *halakah* farisaica, que exigia que se esperasse para curar uma pessoa se se tratasse de uma doença crónica e a vida não estivesse em perigo. Assim, Jesus assumiu a posição de intérprete autorizado do sábado. Não só não o anulou, como também o observou e o confirmou, de tal modo que as primeiras comunidades cristãs santificavam o sábado indo ao templo e à sinagoga como os judeus fiéis (cf. Act 13, 14-43; 44-52; 17, 2-3; 18, 4; 16, 13). De facto, não há nenhum sinal no Novo Testamento que sugira claramente que os apóstolos, após a ressurreição, tenham abandonado a observância do sétimo dia.¹⁶⁷ Pelo contrário, tudo indica que o sábado foi observado, por exemplo, pelas mulheres e pelos discípulos, mesmo no sepultamento de Jesus (cf. Mc 15, 42 –

¹⁶⁵ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 37–38.

¹⁶⁶ Cf. Krygier, «Le chabbat de Jésus», 21.

¹⁶⁷ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 38.

16, 2), especialmente em Lc 23, 56: «E, durante o sábado observaram o descanso, conforme o preceito».

2.1.3. *As primeiras comunidades cristãs: a passagem do sábado ao domingo*

Para compreender as dificuldades surgidas nas comunidades cristãs primitivas em relação à questão do sábado, é necessário ter em consideração a diversidade de origens dos seus membros. O problema da observância cristã do sábado surgiu no debate interno entre as comunidades de origem judaica e as de origem gentia. Na realidade, a maioria dos conflitos relatados nos evangelhos resultam, provavelmente, dos conflitos internos entre as diferentes comunidades cristãs que ainda observavam o sábado e se interrogavam sobre as modalidades desta observância e sobre o que era ou não permitido fazer nesse dia.¹⁶⁸

Na Igreja primitiva coexistiam cristãos de diversas proveniências: havia os cristãos de origem judaica e os de origem grega.¹⁶⁹ Os judeo-cristãos continuaram a aceitar tranquilamente a Torá, o culto no Templo e a observância do sábado. Encontravam-se no seio do judaísmo, ao mesmo tempo que afirmavam a sua fé em Jesus como o Messias esperado, que estaria para breve. Inicialmente, este grupo era liderado pelo apóstolo Tiago, que dirigiu a Igreja de Jerusalém e exerceu a sua autoridade sobre as pequenas comunidades cristãs que se haviam formado na Palestina e nas regiões vizinhas cerca de vinte anos antes. Étienne Trocmé chega mesmo a dizer que no seio desta Igreja dirigida por Tiago existiam dois grupos minoritários. O primeiro chamado os «Helenistas» (cf. Act 6 – 8), eram judeus de língua grega, observantes da Torá, mas com uma posição muito mais radical contra o Templo. O segundo, mais discreto, fazia parte da comunidade do «discípulo amado», referida no quarto evangelho, e não era hostil ao Templo como os Helenistas, mantendo-se relativamente próximo do judaísmo e da Lei.¹⁷⁰ Além da diversidade de grupos de cristãos que compunham a comunidade de Jerusalém, havia também uma pluralidade de comunidades cristãs que foram surgindo, à medida que a evangelização avançava, com normas e costumes próprios, embora tivessem a Igreja de Jerusalém como referência.¹⁷¹

Os diversos grupos de cristãos foram-se distanciando devido a desentendimentos, à perseguição por parte dos judeus e à expulsão das sinagogas nos finais do primeiro século, após

¹⁶⁸ Cf. Meier, *Un certain juif, Jésus*, 177–78.

¹⁶⁹ Cf. Étienne Trocmé, «Le judéo-christianisme dans l'antiquité», *Pardès* 30, n. 1 (2001): 63, <https://doi.org/10.3917/parde.030.0061>.

¹⁷⁰ Cf. Trocmé, 62.

¹⁷¹ Cf. Carlo Maria Martini, «Comunidad primitiva», em *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, ed. L. Pacomio et al. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 638.

a destruição do Templo de Jerusalém e a morte dos principais líderes das comunidades judeo-cristãs. A partir daí, as comunidades começaram a seguir o seu próprio caminho, deixando de depender da tutela das comunidades judeo-cristãs, tornando-se mais livres para seguir a Cristo sem a influência cultural e religiosa do judaísmo.¹⁷²

As comunidades cristãs fundadas por Paulo, um grande defensor da liberdade dos pagãos convertidos, deixaram de viver sob a influência das práticas rituais judaicas. A carta apostólica dirigida de Jerusalém às Igrejas da Síria e da Ásia não menciona a observância do sábado entre as obrigações exigidas aos cristãos de origem pagã (cf. Act 15, 28-29), e Paulo opõe-se às tendências judaizantes manifestadas nas comunidades da Galácia (cf. Gl 4, 9-10) e de Colossos (cf. Cl 2, 16-17), que pretendiam impor a observância do sábado como condição essencial para a salvação dos gentios. A carta aos Colossenses é particularmente elucidativa: «Por isso, não vos deixeis condenar por ninguém, no que toca à comida e à bebida, ou a respeito de uma festa, de uma Lua nova ou de um sábado. Tudo isto não é mais uma sombra das coisas que hão de vir; a realidade está em Cristo» (Cl 2, 16-17).¹⁷³ É importante sublinhar que Paulo não pretendeu negar nem condenar a celebração e a observância dos tempos sagrados, mas adverte os cristãos a não se tornarem escravos das práticas rituais judaicas e do culto aos ídolos, mostrando que Jesus Cristo deve ser o centro e que tudo o resto não passava de uma prefiguração do que estava para vir.¹⁷⁴

Contudo, o processo de libertação da observância sabática não foi fácil porque o sábado fazia parte da parte do Decálogo, considerado norma moral válida também para as primeiras comunidades cristãs. Ao longo dos tempos, os grandes pensadores cristãos foram elaborando uma teologia espiritualizante que encarava o repouso sabático, por vezes, em chave alegórica e, por outras, em chave moral.¹⁷⁵ Durante os séculos II e o III d.C., havia ainda indícios da veneração do sábado, como se pode entrever, por exemplo, nas polémicas de Inácio, em 110, contra os judaizantes. Ao escrever à comunidade cristã em Magnésia, Inácio explicava por que razão os cristãos não deviam continuar a observar o sábado, classificando-o como algo do passado:

Se os que viviam no antigo estado de coisas passaram a uma nova esperança, deixando de observar o sábado e vivendo segundo do dia do Senhor, dia em que a nossa vida despontou por meio d'Ele e da sua morte [...], como podemos viver sem Ele, se inclusive os profetas que

¹⁷² Cf. Trocmé, «Le judéo-christianisme dans l'antiquité», 62-63.

¹⁷³ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 38-39.

¹⁷⁴ Cf. José Manuel Bernal, *Iniciación al año litúrgico* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 61.

¹⁷⁵ Cf. Brandolini, «Domingo», 310.

são seus discípulos no Espírito, O aguardavam como Mestre? E porque era por eles justamente esperado, quando veio ressuscitou-os dos mortos.¹⁷⁶

Inácio de Antioquia exorta firmemente os cristãos desta comunidade a seguirem Jesus Cristo de todo o coração e a viverem de acordo com o cristianismo, isto é, segundo a nova ordem das coisas e não segundo as práticas judaicas arcaicas: «É absurdo professar a fé em Cristo Jesus e seguir as práticas judaicas. Não foi o cristianismo que acreditou no judaísmo, mas o judaísmo no cristianismo, no qual se congregam todos os que creem em Deus».¹⁷⁷

Devemos, portanto, falar de um declínio progressivo da observância do sábado entre os cristãos durante este período, mas não do seu desaparecimento total.¹⁷⁸ De facto, no momento em que Constantino, o Grande, decretou o domingo como o dia de descanso semanal obrigatório no Império Romano, a reflexão teológica em torno do simbolismo do sábado como dia irmão do domingo era comum em alguns círculos teológicos que faziam leituras alegóricas do Antigo Testamento.¹⁷⁹

Somente à luz da fé em Cristo e à luz da sua ressurreição é que se compreende a transição definitiva do sábado para o domingo entre os cristãos. Joseph Ratzinger afirmava que «o dia da Ressurreição é o novo *Sabbat*. É o dia em que o Senhor comparece no meio dos seus fiéis, convidando-os para a sua “liturgia”, para a glorificação de Deus, o dia em que Ele se distribui a eles. A manhã do “terceiro dia” será a hora da celebração cristã».¹⁸⁰ Por isso, Ratzinger concluía que «a transição da Antiga para a Nova Aliança manifesta-se com nitidez precisamente na transição do *Sabbat* para o dia da Ressurreição como novo sinal de Aliança; o Domingo recolhe naturalmente o sentido do *Sabbat*».¹⁸¹

Segundo Enzo Bianchi, a escolha do domingo como dia de festa dos cristãos está em continuidade com a apresentação da posição de Jesus sobre o sábado. Se este era o dia em que Jesus realizava suas obras messiânicas e revelava a sua qualidade de profeta e enviado escatológico de Deus, o dia seguinte ao sábado, que ficou na memória apostólica como o dia da ressurreição, ou seja, dia da intervenção escatológica de Deus que confirma a qualidade messiânica de Jesus, aparecerá como o dia adequado para celebrar a novidade cristã.¹⁸²

¹⁷⁶ Inácio de Antioquia, *Carta aos Magnésios*, 9,1-2.

N.B: A tradução de todos os escritos patrísticos presentes neste trabalho são da autoria de José de Leão Cordeiro, *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

¹⁷⁷ Inácio de Antioquia, *Carta aos Magnésios*, 10,1-3.

¹⁷⁸ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 47.

¹⁷⁹ Cf. Brandolini, «Domingo», 310.

¹⁸⁰ Joseph Ratzinger, *Introdução ao Espírito da Liturgia* (Prior Velho: Paulinas Editora, 2012), 71-72.

¹⁸¹ Ratzinger, 71-72.

¹⁸² Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 39-40.

2.1.4. A origem do domingo cristão

A designação do domingo como o «primeiro dia da semana» é a mais antiga designação que se tem conhecimento. É uma designação de origem judaica. No entanto ela não terá tanto impacto no cristianismo quanto o apelativo «dia do Senhor», que surgirá em breve e que está presente pela primeira vez no livro do Apocalipse 1, 10. De acordo com o calendário judaico, o «primeiro dia» era o dia seguinte ao sábado, e ainda hoje, no cristianismo de língua semita, o domingo é denominado como «o primeiro dia da semana». A semana judaica estruturava-se em torno do sábado, o último dia da semana. Os outros dias não tinham um nome particular, mas eram simplesmente chamados de primeiro, segundo ou terceiro dia, entre outros, com exceção da sexta-feira, que era chamada de *parashah* (preparação) ou *pré-shabbat* (*prosabbáton*).¹⁸³ Portanto, os primeiros cristãos conheciam e observavam o ritmo semanal judaico. Antes de se separarem dessa matriz, conservaram os seus antigos costumes. Depois de observar o sábado, porém, sentiam a necessidade de recordar a ressurreição de Jesus e de se reunir para uma refeição chamada *fractio panis*, que provavelmente se realizava, na noite de sábado ou na madrugada do dia seguinte.¹⁸⁴

A influência judaica é visível na retomada do ritmo semanal, na periodicidade semelhante à dos sábados nas celebrações dominicais e na eventual recuperação de alguns elementos particulares como o gesto caritativo da coleta para os pobres. No entanto, não podemos considerar o domingo cristão como uma simples substituição do sábado judaico. Com efeito, o que define e identifica o sábado judaico é o descanso, ao passo que o que configura o domingo cristão é a reunião da comunidade para celebrar a Ceia do Senhor.¹⁸⁵

Além da influência judaica, surgiram muitas outras teorias que questionaram uma possível observância pré-cristã do domingo. Neste sentido, foram sugeridas várias fontes de influência, que poderiam ter conferido antecipadamente um significado preponderante do domingo.¹⁸⁶ Willy Rordorf, considerado um dos estudiosos mais exímios neste assunto, apresenta duas hipóteses acerca da origem do domingo cristão. A primeira hipótese faz surgir o domingo cristão a partir de uma influência do culto solar, enquanto a segunda tem origem numa influência de Qumrân.¹⁸⁷

¹⁸³ Cf. Bianchi, 41.

¹⁸⁴ Cf. Bianchi, 42-43.

¹⁸⁵ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 75.

¹⁸⁶ Cf. Bernal, 63.

¹⁸⁷ Cf. Willy Rordorf, «Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif», *La Maison-Dieu* 148 (1981): 111.

A primeira hipótese refere-se à influência de certos cultos solares pré-cristãos como o culto de Mitra, que era muito difundido no Império Romano. Desde o século I d.C., a antiguidade greco-romana tinha um dia dedicado ao Sol, que correspondia ao segundo dia da semana no sistema planetário. Da mesma forma, os outros dias desta semana planetária eram denominados os planetas conhecidos da época. Este contexto astrológico é ainda hoje expresso na designação de muitas línguas em que os dias da semana têm o nome dos planetas (ex.: espanhol; francês; italiano, inglês, alemão, etc.), exceto onde a influência cristã conseguiu que o domingo mudasse de nome, como nas línguas latinas (ex.: português; francês, espanhol, italiano, etc.). Em inglês, por exemplo, o domingo é ainda hoje chamado *Sunday* que significa o «dia do Sol». Contudo, argumenta Rordorf, não há qualquer prova de que o domingo tenha sido como o dia do Sol, na antiguidade não cristã, nem de que tal tenha acontecido no culto de Mitra. Por isso, acredita que é infundada admitir a hipótese de uma influência do culto solar na própria origem do domingo cristão.¹⁸⁸

A segunda hipótese requer um precursor judaico para o domingo cristão. Após as descobertas em Qumrân, foi reconstruído o calendário solar utilizado por esta seita, segundo o qual as festas ocorriam todos os anos no mesmo dia da semana, ou seja, quarta-feira, sexta-feira ou domingo. Todavia, Rordorf explica que até ao momento, não foi possível comprovar que o domingo semanal tivesse uma importância especial em Qumrân pelo que é arriscado falar de uma influência de Qumrân no domingo cristão.¹⁸⁹

Além destas duas possíveis hipóteses, é frequentemente citado o chamado «domingo mandeu», fielmente mantido pela seita dos batistas mandeus, sediada a leste do rio Jordão. Nos escritos desta seita, o domingo é apresentado como a personificação do poder libertador da luz. O domingo era, portanto, o dia escolhido para o batismo.¹⁹⁰

Mesmo sem negar a viabilidade de todas essas hipóteses, seria muito arriscado decidir-se por qualquer uma delas para explicar a origem do domingo cristão. Os dados são escassos e as provas apresentadas dificilmente permitem estabelecer possibilidades hipotéticas. Neste sentido, conclui Rordorf que «o culto dominical é uma criação singular da Igreja cristã e não uma apropriação de qualquer influência religiosa exterior».¹⁹¹

Além do debate sobre as teses sobre a origem do domingo, é importante considerar que este é uma instituição de origem cristã antiquíssima. É o dia da Eucaristia, a nova instituição do Ressuscitado, graças à qual Jesus quis reunir-se aos seus discípulos. Por conseguinte, a celebração dominical não nasceu de considerações puramente práticas, mas esteve, desde o

¹⁸⁸ Cf. Rordorf, 112.

¹⁸⁹ Cf. Rordorf, 112-13.

¹⁹⁰ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 63.

¹⁹¹ Rordorf, «Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif», 113.

início, ligada a uma visão cristológica e sacramental. Não se tratou de uma introdução da Igreja de Roma como uma reação antijudaica, e nem tem a sua base no modelo pagão de adoração solar.¹⁹²

2.2. A celebração do domingo

A ressurreição de Jesus Cristo constitui o mistério central do cristianismo, sem o qual a fé cristã não teria razão de ser como escreveu Paulo na sua primeira Carta aos Coríntios: «Se Cristo não ressuscitou, vazia é a nossa pregação, vazia também é a vossa fé» (1 Cor 15,14). De facto, o acontecimento pascal é o núcleo central de toda a vida cristã, do qual emanam todas as ações mais significativas da Igreja: o anúncio missionário, a fé, e os sacramentos.¹⁹³ A ressurreição carrega em si a promessa de uma transformação universal e definitiva da história, pois leva-a à consumação plena no fim dos tempos. O contexto pascal oferece, portanto, à comunidade cristã, desde os primórdios do cristianismo, a ocasião de celebrar dominicalmente a memória do Mistério Pascal de Jesus Cristo, em assembleia eucarística, onde o Ressuscitado está particularmente presente.¹⁹⁴

2.2.1. O dia do Senhor ressuscitado

Todos os evangelhos testemunham unanimemente que a ressurreição ocorreu no primeiro dia da semana: «terminado o sábado, ao romper do primeiro dia da semana» (cf. Mc 16, 2; Mt 28, 1; Lc 24, 1 e Jo 20, 1). Após a ressurreição, Jesus apareceu no meio dos seus discípulos, concedendo-lhes o Espírito Santo (cf. Jo 20, 19) e regressou à comunidade «oito dias» depois, manifestando-se a Tomé, que tinha duvidado da sua ressurreição (cf. Jo 20, 26), destacando assim o domingo como o dia da semana em que a comunidade crente se reunia. Da mesma forma, a sua aparição aos discípulos de Emaús (cf. Lc 24, 13), e o Pentecostes (cf. Act 2) também ocorreram no primeiro dia da semana. Assim, a ressurreição, as aparições do Ressuscitado e o dom do Espírito Santo – três acontecimentos escatológicos fundamentais – têm lugar no primeiro dia da semana, e não no sábado ou noutro dia qualquer.¹⁹⁵

A ressurreição não é um evento histórico do passado nem uma data simbólica a reter na memória. O «primeiro dia da semana», como o dia da ressurreição, passa a ser, para os cristãos, o dia por excelência de culto e veneração a Jesus Cristo. Os primeiros cristãos, que chamavam

¹⁹² Cf. Rordorf, 116.

¹⁹³ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 59.

¹⁹⁴ Cf. Bernal, 59.

¹⁹⁵ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 40.

ao primeiro dia da semana o dia do Senhor, quiseram celebrar Jesus com o nome que está acima de todo o nome que o Pai lhe deu na sua glorificação (cf. Fil 2, 9; Act 2, 36), o único nome que pode salvar (cf. Rm 10, 9-13) e que invocavam no momento do batismo (cf. Act 8, 37; 1 Cor 12, 3).¹⁹⁶

A celebração cristã do domingo pode ser comprovada em, pelo menos, três textos do Novo Testamento: a Primeira Carta de Paulo aos Coríntios (cf. 1 Cor 16, 2); Atos dos Apóstolos (cf. Act 20, 7-12) e o Apocalipse (cf. Ap 1, 9-11). A referência mais antiga do Novo Testamento sobre a celebração de um culto dominical encontra-se na primeira carta aos Coríntios em que Paulo recomendou que se fizesse uma coleta para os cristãos necessitados de Jerusalém com o que os fiéis pudessem contribuir: «no primeiro dia da semana, cada um de vós ponha de parte, em sua casa, o que tiver conseguido poupar, para que à minha chegada não se tenha ainda de fazer a colecta» (1 Cor 16, 2). Embora seja difícil, com base neste texto, concluir com clareza que os cristãos se reuniam regularmente todas as semanas, esta indicação provavelmente significa que a reunião da comunidade ocorria no primeiro dia da semana e que o gesto de caridade estava associado à celebração dominical. Além disso, a esmola estava sempre associada a um sentido cultural, como Paulo deixa entender Paulo em 2 Coríntios 9, 12, e, portanto, constitui uma clara referência à Ceia do Senhor.¹⁹⁷ Além disso, o texto testemunha também a importância dada ao primeiro dia da semana numa época já bastante antiga (55 ou 56 d.C.).¹⁹⁸

A segunda referência bíblica vem no livro dos Atos dos Apóstolos, que descreve uma celebração eucarística que teve lugar em Tróade, comunidade fundada por Paulo no fim de uma visita de passagem: «No primeiro dia da semana, estando nós reunidos para partir o pão, Paulo que devia partir no dia seguinte, começou a falar com eles e prolongou a sua pregação, até à meia-noite» (Act 20, 7-8). Ali pregou longamente aos irmãos. Depois da meia-noite partilharam o pão e a reunião terminou ao amanhecer. É, portanto, no dia em que a assembleia cristã celebra o evento pascal de Cristo, morto e ressuscitado, fonte de vida e de esperança para toda a comunidade, que as energias do Ressuscitado se manifestam atuais e eficazes no seio da comunidade reunida à volta do apóstolo para escutar a Palavra e partir o Pão.¹⁹⁹

O terceiro texto que faz referência ao culto dominical encontra-se no livro do Apocalipse. A expressão grega *kyriaké eméra*, («dia do Senhor» que significa literalmente «dia senhorial»), difundiu-se também na Ásia Menor sob a forma *kyriaké*, com o uso adjetivo

¹⁹⁶ Cf. Julian Martín López, *El domingo, día del Señor* (Madrid: BAC - Editorial Católica, 1985), 7.

¹⁹⁷ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 66.

¹⁹⁸ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 44.

¹⁹⁹ Cf. Bianchi, 44.

substantivado, que em latim se tornou *dies dominicus*, ou seja, domingo.²⁰⁰ No entanto, quando o autor do Apocalipse designou por este nome ao dia em que recebeu a revelação, os cristãos já há muito tinham abandonado o sábado como dia de descanso e de culto, substituindo-o pelo domingo.²⁰¹ Assim começa a grande visão inaugural que abre a revelação do Apocalipse: «No dia do Senhor, o Espírito arrebatou-me e ouvi atrás de mim uma voz potente como de trombeta, que dizia: “O que vais ver, escreve-o num livro e envia-o às sete igrejas”» (Ap 1, 9-11). A expressão *kyriaké eméra* tem uma conotação escatológica, mas neste texto apocalíptico implica uma referência muito concreta ligada ao dia de domingo. É claro que, por estar no centro da celebração do acontecimento pascal, o dia de domingo faz referência ao dia do Senhor escatológico, o dia da Parusia, porque o Senhor ressuscitado é Aquele que há de vir, mas não foi esta a intenção de João. Com efeito, argumenta Enzo Bianchi:

Se João quisesse indicar o dia do juízo independentemente da referência ao domingo, teria usado a expressão *eméra tou kyriou*, que a LXX usa sistematicamente para traduzir o hebraico *jom Jhwh* (dia do Senhor) e que Paulo usa em sentido judicial (cf. 1Ts 5, 2; 1Cor 1, 8; 5, 5). A escolha do adjetivo *kyriakós* em vez do genitivo *tou kyriou* sublinha uma referência diferente no nosso texto. O único outro uso do adjetivo *kyriakós* no NT pode esclarecer esta questão: encontra-se na primeira carta aos Coríntios (cf. 1 Cor 11, 20) onde se refere à «ceia do Senhor» (*kyriakón deîpnon*).²⁰²

A literatura patrística deu continuidade à tradição apostólica, ao destacar também a íntima relação entre o primeiro dia da semana, a ressurreição e o dia do Senhor. Justino, filósofo e mártir, um dos autores apologistas que se converteram ao cristianismo no século II, escreveu por volta do ano 150 d.C., a sua primeira apologia dirigida ao imperador romano Antonino Pio, na qual explica o motivo da reunião dos cristãos no domingo: «Reunimo-nos todos precisamente no dia do Sol, não só porque foi no primeiro dia em que Deus, transformando as trevas e a matéria, criou o mundo, mas também porque Jesus Cristo, nosso Salvador, nesse dia ressuscitou dos mortos».²⁰³

Muitos outros autores do período patrístico e não só, escreveram sobre a relação intrínseca entre o domingo e a ressurreição, demonstrando que esta ilumina o dia domingo enquanto dia do Senhor. A celebração do domingo recordava-lhes tudo isto, era o dia do Senhor e, como escreveu Eusébio de Alexandria, tornou-se «o senhor dos dias».

²⁰⁰ Cf. Bianchi, 45.

²⁰¹ Cf. López, *El domingo, día del Señor*, 6.

²⁰² Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 45.

²⁰³ Justino, *Apologia I*, 67,7.

O santo dia do domingo é a anamnese do *Kyrios*. Precisamente por isso é que foi chamado dia do Senhor, porque é o senhor dos dias. Com efeito, antes da paixão do Senhor, não era chamado dia do Senhor, mas primeiro dia. Neste dia o Senhor deu início à criação do mundo, e no mesmo dia deu ao mundo as primícias da ressurreição; neste mesmo dia, como dissemos quis que se celebrassem os sagrados mistérios. Tal dia é para nós a origem de todos os benefícios, o início da criação do mundo, o início da ressurreição, o início da semana. Este dia, com os seus três inícios, alude ao princípio da Santíssima Trindade.²⁰⁴

No seguimento da reforma litúrgica, fruto dos movimentos bíblico, teológico e patrístico, o Concílio Vaticano II sublinhou também a intrínseca relação entre o domingo e a ressurreição. Na constituição litúrgica *Sacrosanctum Concilium*, os padres conciliares reconheceram que: «Segundo a tradição apostólica, que teve origem no próprio dia da Ressurreição de Cristo, a Igreja celebra o mistério pascal de oito em oito dias, no dia que justamente se chama Dia do Senhor ou Domingo» (SC 106). Além da denominação como dia do Senhor, o domingo adquiriu também outras designações de acordo com o significado teológico que foi adquirindo ao longo dos tempos. Conforme Joseph Ratzinger:

existem três designações diferentes para esse dia: do ponto de vista da cruz ele é o terceiro dia; no Antigo Testamento, o terceiro dia era visto como o dia da vinda de Deus ao mundo após o tempo da esperança. Pelo esquema semanal, ele é o primeiro dia da semana; e por fim, os Padres consideraram-no do ponto de vista da semana antecedente – como o oitavo dia.²⁰⁵

Apesar da tomada de consciência da ligação entre a Ressurreição e o dia do Senhor sempre presente na reflexão eclesial, talvez seja necessário nos dias de hoje, redescobrir e propor com um maior empenho esta ligação, de modo que as nossas assembleias dominicais se tornem cada vez mais lugares de encontro não só com o Senhor, mas também de festa, de partilha e de convívio fraterno entre os cristãos. Reconhecer que a santificação e a vivência do dia do Senhor, mais do que uma ideia abstrata, é um compromisso a viver, partilhar e celebrar em conjunto a mesma fé na Ressurreição de Cristo, pode proporcionar uma ocasião de renovação das nossas comunidades, sobretudo no nosso tempo, em que muitos cristãos já não compreendem a verdadeira necessidade de participar na vida da comunidade.

²⁰⁴ Eusébio de Alexandria, *Sermão XVI*, 1.

²⁰⁵ Ratzinger, *Introdução ao Espírito da Liturgia*, 72.

2.2.2. A Assembleia eucarística

O domingo é um dia particularmente especial em que a comunidade cristã se reúne para celebrar a refeição fraterna, a Eucaristia, o batismo, a reconciliação e a partilha dos bens. A Eucaristia ocupa o centro da celebração do domingo e o seu ponto mais alto, mas não é o único momento de encontro dos cristãos, pois a promessa do Senhor Jesus de estar com os seus discípulos é sempre que se reúnem em seu nome (cf. Mt 18, 19-20), faz com que a assembleia dominical dos cristãos continue a ser ícone da Igreja «mesmo quando, sem sacerdote e sem Eucaristia, ela se realiza unicamente à volta da Palavra. Em qualquer circunstância, ela é epifania do povo de Deus, do corpo de Cristo».²⁰⁶

Na linguagem comum, uma assembleia é um grupo qualquer de pessoas reunidas para um determinado objetivo. O que caracteriza uma assembleia «não é só a participação num grupo, mas sim a convocação direta, o encontro pessoal ou a reunião num lugar e a polarização para um centro comum de atenção e de interesse».²⁰⁷ O termo, assumido em campo eclesial, recebeu primeiramente o significado estritamente religioso de grupo de fiéis reunidos em nome de Cristo e, portanto, movidos por interesses que direta ou indiretamente se inserem na dinâmica da vida cristã. Daí o significado mais específico atribuído à expressão assembleia litúrgica: «uma comunidade de fiéis hierarquicamente constituída, legitimamente reunida em certo lugar para uma ação litúrgica e altamente qualificada por uma particular e salutar presença de Cristo».²⁰⁸

Na Igreja primitiva, era comum o termo reunião (*sinaxis* ou *ekklesia* em grego e *coetus* ou *collecta* em latim). Infelizmente, quando a reunião ou assembleia do povo cristão perdeu a sua força, a liturgia passou a chamar-se *actio* ou *officium*, termos relacionados com a tarefa sacerdotal do celebrante-presidente perante um povo passivo. Só com o movimento litúrgico e a reforma do Concílio Vaticano II é que a presença da comunidade cristã recuperou o seu verdadeiro lugar na celebração do domingo.²⁰⁹

A assembleia cristã é sempre uma congregação convocada livremente por Deus e, embora não seja um sacramento, a assembleia é um sinal sagrado cuja compreensão nos é dada pela tradição bíblica.²¹⁰ A assembleia cristã recorda as assembleias do povo de Deus da Antiga

²⁰⁶ Pierre Journel, *A Missa: ontem e hoje* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2016), 53.

²⁰⁷ Rinaldo Falsini, «Assembleia litúrgica», em *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, ed. L. Pacomio et al. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985), 484.

²⁰⁸ Armando Cuva, «Assembleia», em *Diccionario de Liturgia*, ed. D. Sartore e A. M. Triacca (S. Paulo: Edições Paulinas, 1992), 94.

²⁰⁹ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 285.

²¹⁰ Cf. Aimé Georges Martimort et al., *A Igreja em oração: Introdução à Liturgia* (Singervega: Edições Ora et Labora, 1965), 103.

Aliança cuja convocação no monte Sinai constitui o acontecimento primordial (cf. Ex 19 – 24). Tal assembleia foi a primeira de uma longa série de assembleias que se repetiram substancialmente com o mesmo ritmo da primeira. As assembleias do Antigo Testamento foram a prefiguração da assembleia cristã.²¹¹

Como sinal da presença do Senhor no meio dos seus, a assembleia cristã manifesta-se pelo facto de muitos estarem «reunidos» (cf. 1 Cor 11, 20) e formarem «um só coração e uma só alma» (cf. Act 4, 32), e pela unidade do Corpo místico de Cristo que é a Igreja. A assembleia é tão importante para a celebração do domingo como o é a referência à ressurreição do Senhor. De facto, sem a assembleia litúrgica não há domingo, isto é, sem a participação no culto da comunidade local, o cristão está separado do Corpo de Cristo. A participação na assembleia dominical permite que os membros da Igreja se reconheçam como tais, como parte da verdadeira e santa Igreja reunida e presidida pelo pastor na unidade de uma só fé, à volta de um só altar e diante de uma só Eucaristia.²¹²

A comunidade cristã não se reúne aos domingos apenas para recordar um evento do passado, nem se trata de uma assembleia de amigos com interesses comuns. Aos domingos, a Igreja reúne-se para celebrar a Eucaristia, memória da Páscoa em que a aliança de Deus com a humanidade foi selada no coração da história, através do destino único de Jesus de Nazaré e graças à força do seu Espírito (cf. Lc 22, 14-20). Como memorial da Páscoa, a Eucaristia dominical celebra-a, atualizando, segundo o ritmo semanal, a oferta incondicional da graça da salvação, aqui e agora, ou seja, hoje. A Eucaristia é, assim, ação de graças pela obra da salvação e torna-se intercessão pela humanidade, que Deus ama e chama a entrar em aliança com Ele.²¹³

É importante compreender que, para a comunidade cristã, o que torna o primeiro dia da semana um dia especial – «o dia do Senhor» – é, precisamente, a celebração eucarística. Por conseguinte, não há domingo sem Eucaristia.²¹⁴ O Catecismo da Igreja Católica reforça esta convicção ao afirmar que «a celebração dominical do Dia e da Eucaristia do Senhor está no centro da vida da Igreja» (CCE 2177).

Na época pós-apostólica, quando os cristãos ainda eram perseguidos e não desfrutavam de quaisquer regalias ou privilégios, os bispos exortavam os fiéis a participar na assembleia dominical, pois era uma ocasião de comunhão entre os discípulos de Cristo. Há diversos testemunhos da literatura patrística que realçam o valor do domingo e da reunião dominical dos cristãos. O livro de *Didaqué*, cuja composição pode situar-se na segunda metade do século II,

²¹¹ Cf. Armando Cuva, «Assembleia», 96.

²¹² Cf. López, *El domingo, día del Señor*, 7.

²¹³ Cf. Borrás, «Assemblees dominicales et catholicité de l'Église», 11.

²¹⁴ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 69.

recolhe esta determinação: «No dia do Senhor, reuni-vos para a fracção do pão e a acção de graças, depois de terdes confessado os vossos pecados, para que o vosso sacrifício seja puro».²¹⁵

No ano 112, o governador da Bitínia, Plínio, o Jovem, informou o imperador Trajano sobre certas reuniões celebradas pelos cristãos num dia determinado antes da aurora para cantar um hino a Cristo, aclamando-o como a um Deus. Plínio escreveu isto num tempo em que os cristãos não gozavam ainda da liberdade religiosa e de culto. Assim escreve:

Eles afirmavam que toda a sua culpa ou erro se tinha limitado ao costume de se reunirem, num dia determinado, antes do nascer do sol, para cantarem entre si, alternadamente, um hino a Cristo como a um deus, e a comprometerem-se, por juramento, não a cometer qualquer crime, mas antes a não praticar roubos, nem banditismo, nem adultério; a não faltar à palavra dada e a não negarem um depósito reclamado em justiça.²¹⁶

Muito mais claro é o testemunho de Justino que nos oferece esta preciosa descrição: «E, no chamado dia do Sol, reúnem-se num mesmo lugar todos os que moram nas cidades e nos campos, e lêem-se, na medida em que o tempo permite, as memórias dos Apóstolos e os escritos dos Profetas».²¹⁷ Justino transmitiu-nos este testemunho na sua Primeira Apologia, dirigida ao imperador Antonino Pio. Provavelmente, esta é a razão pela qual não faz uso da expressão cristã «dia do Senhor» e recorre à denominação pagã «dia do Sol», correspondente à semana planetária. Esta é a primeira descrição da Eucaristia dominical que chegou até nós.²¹⁸

O impressionante testemunho dos mártires de Abitinas, uma pequena cidade da atual Tunísia, onde 49 cristãos foram apanhados em casa de Octavius Felix num domingo, a celebrar juntos a Eucaristia, desafiando as proibições do imperador Diocleciano no ano 304, realçam, de modo convincente, a relação entre domingo e Eucaristia. Após terem sido presos, foram levados para Cartago para serem interrogados pelo procônsul Anulino. Entre outras, foi significativa a resposta que um tal Emérito, deu ao procônsul que lhe perguntou por que razão tinham transgredido as proibições imperiais:

O procônsul perguntou ao leitor Emérito: «Foi em tua casa que, contra as ordens dos imperadores, se fizeram as reuniões?». Emérito, cheio do Espírito Santo, respondeu: «Sim, foi em minha casa que fizemos o *dominicum*». O procônsul: «Porque lhes permitiste que

²¹⁵ Didaqué XIV, 1-2.

²¹⁶ Plínio, o Moço, *Carta a Trajano X*, 96, 7.

²¹⁷ Justino, *Apologia I*, 67,3.

²¹⁸ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 69.

entrassem?». Resposta: «Porque são meus irmãos, e não podia proibi-los». O procônsul: «Mas devias tê-los proibido». Emérito: «Não podia, porque não podemos viver sem o *dominicum*.²¹⁹

Neste período, a vivência do domingo consistia essencialmente na reunião da comunidade para ouvir a Palavra de Deus e celebrar a Eucaristia. Era a Eucaristia que estava no centro do domingo, sem a qual os cristãos não podiam viver, estando mesmo disposto a pôr as suas vidas em risco para a celebrar. A questão do repouso dominical é uma questão que só surgiria posteriormente.²²⁰ A Eucaristia e o domingo são, portanto, dois pilares fundamentais na construção das comunidades cristãs e na afirmação da sua identidade. Constituem dons de Jesus Cristo à sua Igreja e, por conseguinte, valores inegociáveis. Ser cristão é alimentar-se da Palavra e do Pão da Vida que é Cristo em comunhão com os outros irmãos. Os testemunhos da época patrística indicam-nos quanta estima e consideração os líderes das comunidades cristãs nutriam pelas assembleias cristãs reunidas aos domingos para a celebração da Eucaristia, pois eram conscientes de que a própria celebração lhes permitia compreender o significado de ser Igreja, não apenas com base em conceitos teológicos ou fórmulas doutriniais, mas sobretudo através da experiência da celebração em comunidade. Por conseguinte, a assembleia eucarística é um sinal sagrado, uma verdadeira manifestação da Igreja Sacramento de Salvação.²²¹

A participação dos fiéis na Eucaristia, que se verificou com uma certa intensidade na Igreja nascente e foi repetidamente recomendada pelos Padres da Igreja, sofreu uma redução significativa, passando a uma assistência passiva aos atos de culto durante a maior parte da Idade Média. Apesar da continuidade da prática religiosa dominical, a participação dos fiéis na assembleia durante a celebração eucarística era limitada.²²² Neste sentido, em 1903, Pio X, através do *Motu Proprio Tra le sollecitudini*, manifestou a intenção de regressar à tradição antiga da Igreja, enfatizando que a participação nos santos mistérios e na oração solene da Igreja constituía a fonte primeira e indispensável do verdadeiro espírito cristão. Este apelo de Pio X, reafirmado por Pio XI em 1928, impulsionou o movimento litúrgico e deu origem a numerosas reflexões teológicas, que culminaram, primeiramente, no ensinamento da encíclica *Mediator Dei* de Pio XII em 1947 e, posteriormente, no Concílio Vaticano II.²²³ Os Padres conciliares recordaram que o direito e o dever dos fiéis de participarem ativamente na liturgia baseia-se no Batismo que receberam e na própria natureza da Igreja, entendida como povo sacerdotal, que

²¹⁹ Actas dos mártires da Abitinas, 11.

²²⁰ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 97.

²²¹ Cf. Cabecinhas, 80.

²²² Cf. Jounel, *A Missa*, 38–39.

²²³ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 77.

participa, segundo a sua condição batismal, no sacerdócio de Cristo, corpo com funções variadas, mas unificado pelo Espírito Santo.²²⁴

Com o intuito de potenciar o impulso renovador suscitado pelo Concílio Vaticano II, a participação dos fiéis não se cingirá unicamente à presença nas assembleias. Esta abrangerá igualmente, a proclamação abundante da palavra de Deus, a explicação dos mistérios da fé através da homilia, a restauração da oração dos fiéis, a utilização da língua vernácula em algumas das partes da celebração eucarística e a participação mais plena na comunhão eucarística. Deste modo, será possível aos fiéis compreender e viver melhor aquilo que estão a celebrar (cf. SC 51-55). Estas recomendações visavam fomentar uma maior participação na assembleia litúrgica, concebida como a primeira escola de oração, de fé e de experiência de comunidade. O Concílio em questão enfatiza a importância da implementação destas recomendações, particularmente aos domingos e em dias festivos, destacando o valor singular do domingo na vida cristã, sobretudo por ser o dia em que há uma maior afluência de pessoas às igrejas. A Igreja estava consciente da necessidade de renovar a sua linguagem e postura perante os desafios do mundo contemporâneo, sendo a renovação litúrgica um dos primeiros sinais dos novos tempos (cf. SC 43).

O Concílio Vaticano II conseguiu devolver à Igreja um dos seus elementos mais característicos: a assembleia celebrante.²²⁵ Esta mudança resultou na recuperação de alguns ministérios laicais na Igreja, que anteriormente estavam concentrados, quase na totalidade, na figura do ministro ordenado, demonstrando que cada batizado tem um lugar próprio na assembleia e que pode exercer as suas funções de acordo com a sua vocação e as necessidades de cada assembleia. Na assembleia litúrgica encontramos os ministros ordenados: bispos, presbíteros e diáconos; os ministros instituídos: leitores e acólitos; e outros ministérios: ministros extraordinários da Sagrada Comunhão, cantores, salmistas, leitores e acólitos não instituídos, o serviço de acolhimento. Os demais cristãos participam na assembleia com a simples denominação de fiéis.²²⁶

A assembleia eucarística, marcada necessariamente pela unidade e pela diversidade, faz com que a Igreja redescubra a sua dimensão de sinodalidade, pois sublinha a igual dignidade de todos os batizados e a unidade dos fiéis, que tem a sua fundamentação no sacerdócio comum dos fiéis. Na assembleia está presente todo o Povo de Deus, reunido em nome da Santíssima Trindade.²²⁷ O documento final da Décima Sexta Assembleia do Sínodo sobre a Sinodalidade quis reforçar esta ideia:

²²⁴ Cf. Martimort et al., *A Igreja em oração*, 110.

²²⁵ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 285.

²²⁶ Cf. Cuva, «Assembleia», 99.

²²⁷ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 81.

A celebração da Eucaristia, especialmente ao domingo, é a primeira e fundamental forma com a qual o santo Povo de Deus se reúne e se encontra. Na celebração eucarística «é tanto significada como realizada a unidade da Igreja» (UR 2). Na «plena, consciente e ativa participação» (SC 14) de todos os fiéis, na presença dos diversos ministérios e na presidência do bispo ou do presbítero, torna-se visível a comunidade cristã, na qual se realiza uma corresponsabilidade diferenciada de todos pela missão. Por isso a Igreja, Corpo de Cristo, aprende da Eucaristia a articular unidade e pluralidade: unidade da Igreja e multiplicidade das assembleias eucarísticas; unidade do mistério sacramental e variedade das tradições litúrgicas; unidade da celebração e diversidade das vocações, dos carismas e dos ministérios. Nada mais do que a Eucaristia mostra que a harmonia criada pelo Espírito não é uniformidade e que cada dom eclesial é destinado à edificação comum. Cada celebração da Eucaristia é também expressão do desejo e apelo à unidade de todos os batizados, que não é ainda plena e visível. Onde não é possível a celebração dominical da Eucaristia, a comunidade, embora desejando-a, reúne-se à volta da celebração da Palavra, onde Cristo está também presente (DFSB 26).

Todos os domingos, os discípulos de Cristo reúnem-se como uma assembleia reunida no Espírito Santo para escutar a Palavra, para dar graças pelo dom da vida e da fé. Como povo convocado por Deus, devem testemunhá-lo no coração da história. Neste dia, a Igreja reconhece-se convocada e enviada, reunida e dispersa, segundo este duplo movimento que constitui a sua identidade e a remete sempre para algo que a ultrapassa. No primeiro dia da semana, os cristãos experimentam a Igreja como peregrinos em direção ao Reino.²²⁸

2.2.3. A instituição do descanso dominical

Atualmente, o domingo constitui o dia de culto e dia de descanso com carácter de preceito na Igreja Católica. Esta é uma temática muito complexa e sensível, frequentemente objeto de debate, dada a dificuldade das pessoas em lidar com assuntos que exigem algum carácter de obrigação. Há outros dias de festivos de preceito consagrados no Código do Direito Canónico atual, como as festas do Senhor no Natal e na Páscoa. Porém «o domingo, em que se celebra o mistério pascal, por tradição apostólica, deve guardar-se como dia festivo de preceito em toda a Igreja» (CIC, Cân. 1246 — § 1.).

A razão pela qual a Igreja reconhece o domingo e os outros dias festivos de preceito deve-se à sua ligação com os momentos principais da Igreja em que se celebram os mistérios

²²⁸ Cf. Borras, «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église», 11.

da vida de Jesus Cristo ou relacionados com eles. O domingo, como já vimos, é o dia por excelência da celebração semanal da Páscoa de Jesus Cristo, daí o seu carácter de obrigatoriedade (cf. CIC, Cân. 1247). Esta obrigatoriedade do domingo e os outros dias festivos de preceito deve-se também à vontade da Igreja de congregar os fiéis para celebrarem não só a Eucaristia, mas também para se encontrarem e experimentarem a comunhão eclesial que a assembleia dominical e festiva pode proporcionar. Por isso, além da obrigatoriedade de participar na missa dominical, o código atual recomenda a santificação destes dias santos, mesmo onde não seja possível a celebração da Eucaristia, quer através da celebração da Palavra ou de outras formas de oração e de santificação do domingo em comum ou pessoalmente (cf. CIC, Cân. 1248 — § 2).

Atualmente, a existência de um dia de descanso semanal para a celebração da Eucaristia dominical ou simplesmente para uma reunião semanal da comunidade é um dado adquirido em muitos países de antiga tradição cristã. Contudo, nem sempre foi assim. Inicialmente, não havia um dia de descanso aos domingos visto os cristãos, sendo uma minoria na sociedade, não terem quaisquer privilégios. Todavia, desde cedo, recomendava-se um certo tempo de descanso para melhor viver a celebração dominical. A participação na assembleia eucarística dominical era algo natural para os primeiros cristãos, pelo que não era necessário impor qualquer obrigação para que estes se reunissem. A maioria dos fiéis tinha plena consciência de que não podia viver sem a Eucaristia nem sem o domingo. No entanto, à medida em que o tempo passava e os cristãos aumentavam e se dispersavam pelo mundo, o fervor inicial que os caracterizava ia diminuindo.²²⁹

A preocupação com a assiduidade dos cristãos às reuniões da comunidade, manifestou-se desde cedo. Com efeito, um documento siríaco de meados do século III, evidencia a preocupação da Igreja e a insistência em relação aos bispos, para que estes alertem os fiéis para a importância da participação na assembleia eucarística dominical:

Ensina, manda e exorta o povo a vir à igreja e a nunca faltar, mas a reunir-se aí sem cessar, a não mutilar a Igreja separando-se dela, e a não amputar um membro ao Corpo de Cristo [...]. Uma vez que sois membros de Cristo, não vos separais da Igreja, deixando de vos reunir; de facto, como tendes em Cristo a vossa cabeça, segundo a sua promessa, que está presente e em comunhão convosco, não vos descuideis e não priveis o Salvador dos seus membros, não rasgueis nem disperseis o seu Corpo, nem anteponhais os problemas da vossa vida temporal à palavra de Deus, mas, no dia do domingo, deixai tudo e zelosamente correi à vossa assembleia,

²²⁹ Cf. Castellano, *El año litúrgico*, 234.

porque esse é o vosso louvor a Deus. Caso contrário, que desculpa terão junto de Deus aqueles que não se reúnem, no dia do Senhor, para ouvir a Palavra de vida e se alimentar com o alimento divino que permanece eternamente.²³⁰

No ano 305, reuniu-se em Elvira, no sul de Espanha, um concílio composto por 19 bispos e 24 presbíteros. Os cânones aprovados permitem-nos imaginar as dificuldades da vida cristã naquela época, alguns anos antes da paz ser concedida à Igreja, e informam-nos, de modo muito preciso, sobre a disciplina penitencial nesse país e nessa época.²³¹ No cânon n.º 21, pode ler-se uma tomada de decisão relativa aos cristãos da cidade que não comparecessem regularmente às assembleias dominicais: «Se algum morador da cidade não vier à igreja em três domingos, deverá ser privado da comunhão por algum tempo, para que tome emenda».²³²

É preciso reconhecer, porém, que a obrigação dominical, antes de ser expressa como a obrigação de ir à missa, era entendida como uma necessidade de participar na assembleia cristã. É igualmente interessante notar também que a expressão «ir à igreja» não significava originalmente ir ao templo, mas participar nas reuniões da comunidade cristã.²³³

A partir do século IV, por razões difíceis de identificar, assistiu-se a um progressivo regresso aos antigos costumes sabáticos. Estes costumes exerceram uma grande influência no desenvolvimento teológico posterior, designadamente na definição do domingo como dia de preceito religioso obrigatório. Existem, pelo menos, dois fatores determinantes que contribuíram para este desfecho. O primeiro foi a lei de Constantino de março de 321 e o segundo foi o regresso, em muitos setores da cristandade, à observância pura e simples do sábado ao lado do domingo, como se fossem «dois dias irmãos».²³⁴ No quadro da cristianização da sociedade, impôs-se a obrigação do repouso dominical mesmo no âmbito da sociedade civil, aplicada a todos os cidadãos, embora com alguma flexibilidade para os que residiam em áreas rurais, conforme se pode observar:

Todos os juízes e populações urbanas e todos os que exercem artes e ofícios devem repousar no venerável dia do Sol. Quanto às populações rurais, podem tratar livremente e sem qualquer impedimento das culturas dos campos, pois acontece, com frequência, que não há melhor dia

²³⁰ Didascália dos Apóstolos, II, 59, 1.

²³¹ Cf. *Antologia Litúrgica*, (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003), 550.

²³² Concílio de Elvira, *cân.* 21.

²³³ Cf. José Luis Guerra de Armas, «El domingo, día del Señor y señor de los días», *Almogaren* 47 (2002):

²³⁴ Cf. Brandolini, «Domingo», 310.

para lançar a semente à terra ou para cavar vinha. Desse modo não se perderá uma ocasião importante concedida pela providência celeste.²³⁵

A decisão tomada por Constantino, o Grande, foi muito polêmica, visto que, até então, o dia de descanso aceito por judeus e romanos, era o sábado.²³⁶ Provavelmente, a decisão de Constantino foi influenciada pela tradição religiosa da sua família de venerar o Sol, sem excluir especiais motivações de cariz social e político.²³⁷ Apesar dessa legislação civil, o trabalho continuou a ser efetuado ao domingo, pelo que, alguns imperadores insistirão no preceito do descanso dominical, como, por exemplo, Valentiniano em 368, Teodósio em 386 e Honório em 409, o que mostra um certo regresso aos costumes do sábado. No entanto, a proibição de trabalhar aos domingos levantou novos problemas, como a ociosidade e a degradação dos costumes. O problema fundamental era, porém, a sua não observância.²³⁸ Num dos seus sermões, Eusébio de Alexandria, no século VI, apresenta-nos uma análise crítica da situação relativamente ao cumprimento do descanso dominical:

São muitos os que esperam o dia do Senhor, mas nem todos com a mesmas intenções. Os que temem a Deus esperam o dia do Senhor para Lhe dirigirem as suas orações e para se enriquecerem com a recepção do Corpo e do Sangue de Cristo; as pessoas frívolas e despreocupadas esperam o dia do Senhor para se absterem do trabalho e poderem realizar obras más.²³⁹

Este sermão põe em evidência as dificuldades enfrentadas por alguns cristãos no cumprimento fiel do preceito dominical. Por um lado, havia os que estavam conscientes da necessidade de participar na comunidade, mas, por outro, os que não observavam o descanso dominical como deveria ser observado. Por conseguinte, apesar das legislações civis anteriores que proclamavam o domingo como dia de repouso obrigatório, foi apenas no III Concílio de Orleães realizado em 538, é que o repouso dominical se tornou, efetivamente, numa obrigação estabelecida pelas leis eclesiásticas, conforme se explicita na seguinte observação:

Relativamente aos trabalhos do campo, como sejam lavrar, cuidar da vinha, ceifar, malhar, roçar muito e fazer valados, decidimos que não devem fazer-se, para ser mais fácil vir à igreja participar no bem da oração. Se alguém for surpreendido a executar os trabalhos acima

²³⁵ Códice de Justiniano, *Livro II, Título XII, 2.*

²³⁶ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 77.

²³⁷ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 76.

²³⁸ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 77.

²³⁹ Eusébio de Alexandria, *Sermão XVI*, 3.

enumerados como proibidos, a medida de pena imposta não deve depender do rigor do juiz leigo, mas da correcção do bispo.²⁴⁰

À medida que o domingo se foi configurando como um dia de descanso, tornou-se necessário elaborar uma reflexão teológica, à luz do Antigo Testamento, interpretando o descanso numa perspectiva escatológica. Progressivamente, o domingo cristão foi-se equiparando ao sábado judaico, num processo de «sabatização» do domingo, que o tornou tão exigente ou mais do que a normativa judaica.²⁴¹ No final do século VI, com Martinho de Braga, cerca de 580, esta casuística centrou-se na definição das «obras servis» proibidas ao domingo com atitudes rigoristas, mesmo judaizantes, que tendiam a ser transpostas para o domingo.²⁴² A conceção e a prática inspiradas numa visão naturalista do culto e do próprio domingo, bem como o legalismo e o individualismo, são ainda hoje detetáveis e dificultam a renovação baseada na tradição bíblico-patristica e no seu profundo significado sacramental e eclesial do dia do Senhor.²⁴³

Apesar das dificuldades causadas pela «sabatização» do domingo durante séculos, por causa da reflexão teológica muito centrada na casuística do que na tradição bíblico-patristica, João Paulo II afirma, a propósito da reflexão teológica sobre o descanso dominical que se desenvolveu após o Concílio Vaticano II, que:

Seria um erro ver a legislação que defende o ritmo semanal como uma mera circunstância histórica, sem valor para a Igreja ou que esta poderia abandonar. Os Concílios não cessaram de manter, mesmo depois do fim do Império, as disposições relativas ao descanso festivo. Mesmo nos países, onde os cristãos são um pequeno número e os dias festivos do calendário não coincidem com o domingo, este permanece sempre o dia do Senhor, o dia em que os fiéis se reúnem para a assembleia eucarística. Mas isto verifica-se à custa de sacrifícios não pequenos. Para os cristãos, é anormal que o domingo, dia de festa e de alegria, não seja também dia de descanso, tornando-se para eles difícil «santificar» o domingo, já que não dispõem de tempo livre suficiente (DD 64).

Embora o descanso não seja o fundamento cristão do domingo, não podemos ignorar que o repouso faz parte da condição humana. Sem cair no rigorismo do passado, podemos redescobrir a verdadeira riqueza deste preceito dominical. O descanso dominical está ligado à alegria do dia da ressurreição e à sua dimensão comunitária. É uma oportunidade para uma

²⁴⁰ Concílio de Orleães, 31.

²⁴¹ Cf. Bernal, *Iniciación al año litúrgico*, 76.

²⁴² Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 49.

²⁴³ Cf. Brandolini, «Domingo», 311.

comunhão mais intensa com Deus através da oração, da caridade e da fraternidade e de estar em família. O preceito dominical antecipa o dia escatológico do repouso eterno na comunhão com Deus e está também carregado das dimensões sociais e antropológicas da festa.²⁴⁴

A participação na assembleia litúrgica dominical deveria ser entendida como um momento importante e necessário para toda a comunidade cristã, no qual cada batizado possa redescobrir a alegria pascal e viver a experiência de comunhão com os irmãos e as irmãs na fé. Neste sentido, Goffredo Boselli afirma o seguinte:

Se os cristãos fossem mais ajudados a compreender que o fim da Eucaristia é fazer deles um só corpo, uma comunhão de irmãos e irmãs na fé, compreenderiam, sem dúvida, que a participação na assembleia litúrgica dominical não é uma questão de preceito, de observância, mas de identidade, daquilo que cada um é chamado a ser enquanto crente.²⁴⁵

De facto, o domingo não deveria ser visto tanto como uma questão de obrigação religiosa, mas sobretudo como uma questão de fé. Portanto, a catequese e a pastoral deverão ajudar a superar uma noção do preceito do descanso dominical que não fique, por um lado, submersa por uma conceção naturalista difusa do culto e, por outro, sufocada pela aridez do costume e do formalismo. Por conseguinte, esse preceito deve ser apresentado não na lógica do dever, mas na lógica do compromisso pessoal e comunitário dos crentes no seu caminho de discipulado, respeitando o ritmo e o processo de crescimento espiritual de cada pessoa.²⁴⁶

2.2.4. *O domingo, festa primordial e fundamento do ano litúrgico*

Ao longo de um ano, a Igreja celebra os mistérios de Cristo, segundo um itinerário previamente estabelecido, baseado nos domingos e nos ciclos do Natal e da Páscoa. A este período dá-se o nome de ano litúrgico.²⁴⁷ Segundo Odo Casel, um dos maiores estudiosos da liturgia cristã e um dos precursores do Movimento Litúrgico, anterior ao Concílio Vaticano II, «o ano litúrgico, enquanto totalidade, é a imagem do eterno plano salvífico de Deus e contém o mistério de Cristo».²⁴⁸ Contudo, o ano litúrgico não é uma ideia, mas sim uma pessoa: Jesus Cristo e o seu mistério realizado no tempo que hoje a Igreja celebra sacramentalmente como

²⁴⁴ Cf. Bianchi, «Qu'est-ce que le dimanche?», 49-50.

²⁴⁵ Goffredo Boselli, *O sentido espiritual da liturgia* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019), 156.

²⁴⁶ Cf. Brandolini, «Domingo», 316.

²⁴⁷ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 32.

²⁴⁸ Odo Casel, *O Mistério do Culto Cristão*, (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019), 169–70.

memória, presença e profecia.²⁴⁹ O domingo, sendo o núcleo primitivo e originário do ano litúrgico, ocupa o lugar central na vida da Igreja e na sua ação pastoral ao longo de um ano.²⁵⁰

O capítulo V da constituição dogmática *Sacrosanctum Concilium* do Vaticano II, aborda a natureza do ano litúrgico e as reformas empreendidas pela Igreja neste domínio. A reforma conciliar foi inspirada por critérios teológico-pastorais de autêntica tradição e de simplificação, promovendo a reestruturação mais lógica e orgânica, clara e linear do ano litúrgico, de modo a evitar a duplicação de festas e sobretudo, a exprimir a centralidade do mistério de Cristo, que atinge o seu vértice na celebração anual da Páscoa (cf. SC 102-111). De entre os diferentes aspetos abordados, este capítulo dedica particular atenção ao tema do domingo, o que se poderá verificar em dois números da constituição acima referida. A primeira referência ao domingo está na sua relação com as diferentes celebrações litúrgicas realizadas pela Igreja ao longo do ano: «em cada semana, no dia a que chamou Domingo, faz memória da Ressurreição do Senhor que também celebra também uma vez por ano, juntamente com a sua Paixão, na maior das solenidades que é a Páscoa» (SC 102). A segunda referência, num texto que pode ser considerado capital e definitivo, conjugam-se coerentemente todos os aspetos que configuram o domingo:

Segundo a tradição apostólica, que teve origem no próprio dia da Ressurreição de Cristo, a Igreja celebra o mistério pascal de oito em oito dias, no dia que justamente se chama dia do Senhor ou Domingo. Neste dia os fiéis devem reunir-se, a fim de que, escutando a palavra de Deus e participando na Eucaristia, recordem a Paixão, Ressurreição e glória do Senhor Jesus e dêem graças a Deus que nos gerou de novo gerou de novo – através da Ressurreição de Jesus Cristo de entre os mortos – para uma esperança viva (1 Pe 1,3). Por esta razão, o Domingo é o principal dia de festa a propor e introduzir na piedade dos fiéis, de tal modo que seja também o dia da alegria e de repouso do trabalho. Nem outras celebrações lhe devem tirar o lugar, a não ser que sejam de grandíssima importância, pois que o Domingo é o fundamento e o centro de todo o ano litúrgico (SC 106).

Os Padres conciliares quiseram reafirmar com mais ênfase o domingo como o dia do Senhor por excelência, pois havia costumes de substituir a celebração dominical por festas em honra de santos ou outras celebrações, ofuscando a centralidade do Mistério Pascal que o domingo celebra solenemente. Ao sublinhar o carácter central do domingo, o Concílio não fez outra coisa senão devolver aos cristãos, aquilo que faz parte da sua identidade e tradição, desde

²⁴⁹ Cf. Augusto Bergamini «Ano Litúrgico», em *Dicionário de Liturgia*, ed. D. Sartore e A. M. Triacca, (S. Paulo: Edições Paulinas, 1992), 58.

²⁵⁰ Cf. López, *El domingo, día del Señor*, 14.

os primeiros tempos do cristianismo. Este reconhecimento recupera o domingo como um dos valores fundamentais da comunidade cristã, pois nele convergem, como num sacramento semanal, a centralidade de Cristo e da sua Páscoa, a experiência comunitária da Igreja e a celebração da Eucaristia.²⁵¹

Por todas estas razões, o domingo deve ser vivido como um dia de festa da comunidade e não apenas como um dia de cumprimento do preceito canónico. Para que tal aconteça, é necessário redescobrir também o significado da festa na vida humana e compreender como esta se relaciona com o contexto celebrativo do domingo em comunidade. Segundo José Aldazábal, a festa implica uma rutura com a vida quotidiana, pois é o momento em que se rompe com a monotonia da vida diária, marcada pelo trabalho e cansaço para dar lugar à distensão, ao descanso, à serenidade e à falta de obrigatoriedade. A festa comporta um ar de gratidão e de alegria, é a capacidade de contemplação admirativa, de saber aproveitar o tempo, aceitando a vida como dom e graça, num clima de estética e de jogo. Realizada através de um ritual próprio, a festa está intimamente relacionada com o tempo, pois é celebração em tempo determinado (hoje), mas também memória viva do passado (ontem) e projeção de esperança para o futuro (amanhã). Vivida em chave de comunhão com determinados valores, a festa faz sair de uma determinada ordem de valores para introduzir outra em que se acredita. Por isso, a festa tem uma força globalizante e unificadora dos diversos níveis da vida humana, desde o intelecto até às emoções e aos afetos.²⁵²

Aldazábal, acrescenta ainda que existe uma forte ligação entre a festa e a comunidade que a celebra:

Toda a festa supõe a presença da comunidade, ou seja, uma dimensão social de reunião e encontro entre os membros de um grupo, seja este familiar, social, desportivo ou religioso. A amizade, a alegria partilhada e celebrada e a comunitariedade conferem à festa um evidente ar de comunicação social que rompe com as barreiras entre o rico e o pobre, entre o patrão e o obreiro. Além disso, a festa contribui continuamente para a regeneração da própria identidade do grupo à volta dos acontecimentos que se celebram: a festa reaviva a consciência de pertença ao grupo, que se reconhece a si mesmo como tal comunidade, fundada em valores que a constituíram originalmente.²⁵³

²⁵¹ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 94.

²⁵² Cf. José Aldazábal, «Fiesta», em *Conceptos fundamentales de Pastoral*, ed. Casiano Flóristan e Juan-José Tamayo, (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983): 399-409.

²⁵³ Aldazábal, 400.

A dimensão festiva inerente à convivência humana estende-se também à comunidade cristã. De facto, como indivíduos inseridos numa cultura, os cristãos também vivem e celebram festas. Neste sentido, podemos compreender que o domingo, concebido como o dia de festa primordial da comunidade cristã, é mais do que um dia em que não se trabalha. É o dia em que a comunidade cristã se reúne para celebrar a fé. Este encontro deve ser vivido de tal modo que os participantes das assembleias dominicais sintam a alegria de fazer parte da comunidade. Contudo, conclui Aldazábal:

Naturalmente, a nossa celebração não precisa de ser tumultuosa nem anárquica, para ser considerada festiva. É uma festa que nasce de um coração crente, de uma comunidade reunida e de uns acontecimentos salvíficos que se celebram como presentes e ativos. Não é pela superficialidade nem pela busca de um psicologismo ingénuo que a liturgia será mais festiva, mas porque a comunidade cristã se abre, na sua celebração, a um mistério de amor e de vida, de afirmação e de esperança.²⁵⁴

2.3. Observações conclusivas

À luz da tradição bíblica e eclesial, procurámos compreender a importância do domingo na vida das comunidades cristãs ao longo dos séculos. Constatámos que existe uma forte relação entre o sábado judaico e o domingo cristão, tornando necessária uma análise do sábado bíblico enquanto instituição religiosa judaica e a sua importância para o povo de Israel. Esta abordagem permitiu-nos compreender que, em termos de descanso semanal, o domingo cristão tem alguma influência da teologia judaica do sétimo dia. De facto, na primeira parte deste capítulo observamos que a instituição do sábado como dia de descanso hebdomadário tem como fonte de inspiração o descanso divino no relato da criação do livro do Génesis, embora só após a saída do Egipto é que o sétimo dia é assumido plenamente como instituição religiosa por Israel, após a aliança que Deus fez com o povo no monte Sinai. Quanto à instituição do sábado, vimos que há duas versões distintas do Decálogo, tanto no livro do Êxodo (cf. Ex 20, 8-11), como no livro de Deuterónimo (cf. Dt 5, 12-15), com motivações diferentes relativamente à observância do sétimo dia. O livro do Êxodo centra-se no tema da criação, com uma forte ligação ao livro do Génesis, ao passo que o livro do Deuterónimo se baseia no tema da libertação do Egito. Apesar desta diferença principal e de alguma outra diferença gramatical, os estudiosos são unânimes em afirmar que há mais semelhanças do que divergências entre ambas as versões. Tentámos realçar também a dimensão comunitária da observância do sábado, para que este não

²⁵⁴ Aldazábal, 407-08.

fosse visto apenas como um culto individual, mas sim como parte integrante da comunidade de crentes.

Nos evangelhos, pudemos observar que a relação de Jesus com o sábado não foi numa atitude de rutura, de negação ou de abolição do sétimo dia, mas sim de confronto com as interpretações rigoristas de alguns grupos religiosos do seu tempo, em especial os fariseus, que pretendiam encerrar esse dia sagrado num rigorismo legalista que mata e destrói a dignidade humana. Como judeu e, sobretudo, como filho de Deus, Jesus observava a Torá e conhecia a sua importância. No entanto, não podia permitir que um dia de bênção, de bondade, de memória agradecida pelo dom da criação e da libertação se transformasse num dia de maldição, de morte e de opressão do povo em nome de leis e prescrições humanas. Portanto, Jesus pretendeu devolver ao sábado o seu significado original.

A ressurreição de Cristo constitui uma mudança paradigmática na forma como as primeiras comunidades cristãs concebiam o tempo. Acontecendo num domingo, a reunião da comunidade cristã, passou progressivamente a realizar-se nesse dia, embora inicialmente os cristãos da comunidade primitiva de Jerusalém continuassem a observar o sábado, tal como todos os judeus. A rutura definitiva com as práticas judaicas ocorreu à medida que o Evangelho se difundia por outros contextos geográficos e culturais, particularmente entre cristãos de origem grega, que não aceitaram passivamente a imposição dos costumes judaicos. Com o apóstolo Paulo, o cristianismo distancia-se do judaísmo no que diz respeito às prescrições legais e morais, afirmando-se como um novo caminho de vida e de salvação.

Ao assumir o domingo como único dia de culto, os cristãos construíram os seus próprios fundamentos teológicos que manifestam a superioridade do cristianismo sobre o judaísmo, e, por conseguinte, do domingo sobre o sábado. Sem negar alguma influência do sétimo dia judaico na origem do domingo, é preciso afirmar a originalidade do domingo cristão, apesar de algumas teorias terem questionado a sua autenticidade cristã. De facto, houve algumas teorias que afirmavam a origem do domingo pela influência do culto solar dos romanos, do culto dos membros da comunidade de Qumrân, ou ainda pela influência do domingo mandeu. O domingo é uma criação originalmente cristã que celebra o grande acontecimento do Mistério Pascal: a ressurreição de Cristo no primeiro dia da semana. Desde então, a Igreja nunca deixou de se reunir para a Eucaristia, como atestam os escritos do Novo Testamento, dos Padres da Igreja e da tradição eclesial de todos os tempos. O domingo é o dia do Senhor ressuscitado, da comunidade cristã e da Eucaristia.

Com o reconhecimento da liberdade religiosa do cristianismo no Império Romano e o crescimento do número de cristãos, a afluência às assembleias cristãs foi diminuindo, à medida que o fervor inicial diminuía. Por isso, a partir do século IV, começaram a aparecer legislações

que obrigavam os cristãos a comparecer nas assembleias dominicais, como comprovam o Concílio de Elvira (305), os decretos de Constantino (321) e o III Concílio de Orleães (538). Com a obrigatoriedade da presença, assistiu-se também a uma progressiva «sabatização» do domingo, que passou a ser visto como uma extensão da casuística judaica relativa ao sábado. A importância da participação plena e consciente da comunidade cristã na assembleia eucarística dominical acabou por ser um pouco ofuscada. Perdeu-se a noção da assembleia celebrante e, conseqüentemente, a noção da comunidade que se reúne para celebrar a festa semanal da ressurreição de Cristo reduziu a uma mera assistência ao culto dominical, prática que se manteve por muito tempo.

Com a realização do Concílio Vaticano II, impulsionada pelos movimentos litúrgico, bíblico e patrístico, a Igreja recuperou o significado da assembleia litúrgica e, com ela, valorizou também a comunidade cristã celebrante. Tal recuperação foi muito útil para a revitalização do domingo que se resumia a assistir à missa. Com a renovação litúrgica, o domingo recuperou o seu lugar central na celebração da fé cristã, passando a ser o centro de toda a ação pastoral e celebrativa da Igreja, do ano litúrgico e a festa primordial de toda a comunidade cristã.

Tendo em conta tudo o que foi dito, é possível compreender que o domingo não representa apenas um dia adicional no calendário litúrgico, nem uma celebração ocasional por parte da Igreja. A celebração do domingo não só fundamenta todas as outras celebrações na Igreja, como também é essencial para a ação e a renovação pastoral das comunidades cristãs. O domingo é o dia da assembleia cristã por excelência e não deve ser substituído por outras atividades eclesiais, por mais nobres que sejam. De facto, as comunidades cristãs edificam-se e solidificam-se quando compreendem o significado do domingo, quando se reúnem à volta do altar para escutar a Palavra da Vida e alimentar-se do Corpo e Sangue do Senhor que está sempre presente na comunidade celebrante, mas de modo especial no domingo, dia do Senhor ressuscitado.

CAPÍTULO 3 – IMPLICAÇÕES PASTORAIS DA CELEBRAÇÃO DO DOMINGO NA COMUNIDADE

A celebração dominical ocupa uma posição central na vida da comunidade cristã, constituindo um momento de encontro comunitário, de renovação espiritual e de vivência da fé. Para além da sua dimensão litúrgica, o domingo fortalece os laços entre os fiéis, promovendo a comunhão e o sentido de pertença à comunidade. A participação na missa dominical ou noutras atividades comunitárias realizadas nesse dia não se trata apenas de uma obrigação, mas sim de uma expressão da identidade cristã. A celebração comunitária constitui o momento privilegiado em que os fiéis se reúnem para fazer a experiência da fraternidade cristã, alimentando-se da Palavra e do Pão da Vida.

A paróquia aparece como o lugar privilegiado para a celebração dominical, uma vez que, por meio dela, as famílias, os grupos e os movimentos paroquiais se congregam para celebrar a fé. No contexto pastoral hodierno, a celebração dominical tornou-se um grande desafio, em virtude das múltiplas mutações socioculturais, que afetam a Igreja em diversos aspetos. Contudo, a celebração dominical continua a ser uma ocasião privilegiada para a evangelização e a catequese, constituindo-se como lugar de encontro da comunidade com Cristo. Além disso, o encontro dominical possibilita a experiência da intergeracionalidade ao reunir, num mesmo lugar, pessoas de todas as idades, fomentando a convivência e o diálogo entre diferentes gerações. O domingo é também um tempo sagrado de descanso, louvor e caridade. Por isso, no plano pastoral deve continuar a ser sublinhada a importância do domingo, sobretudo no que diz respeito à relação entre celebração e edificação da comunidade cristã visando fomentar uma consciência missionária mais acentuada.

3.1. A assembleia como comunidade

A realização do Concílio Vaticano II foi fundamental para a implementação de melhorias significativas na celebração da fé nas comunidades eclesiais. Conforme demonstrado anteriormente, passou-se de uma noção de assembleia assistente aos atos de culto para uma assembleia convocada para celebrar os mistérios da fé em comunidade com uma participação mais ativa, consciente e piedosa (cf. SC 48). Contudo, a recuperação da assembleia celebrante não significou, em todos os sentidos, a recuperação da comunidade celebrante. Muitas vezes, apesar de se realizar uma assembleia litúrgica, não se verifica a existência de uma comunidade cristã que celebra verdadeiramente, dado que se observam algumas deficiências ao nível da relação e da comunicação entre os fiéis presentes numa assembleia litúrgica. Embora a

assembleia eucarística seja manifestação da Igreja e sinal da comunidade cristã reunida, nem sempre se torna manifesta na prática, a sua condição sublime. No que diz respeito às assembleias dominicais em si, é possível verificar que as mais frequentes ao longo do ano, não realizam plenamente a sua vocação. Estas assembleias assumem a forma de agregados sociais anónimos e caracterizados por uma atmosfera fria, onde as pessoas não interagem muito entre si. Por mais que esta descrição possa parecer exagerada, não se afasta substancialmente da realidade de muitas das nossas comunidades paroquiais, sobretudo as do contexto urbano. Em geral tendem a ser assembleias dominicais predominantemente anónimas, não se caracterizando como comunidades vivas que celebram a fé.²⁵⁵

Uma certa confusão entre o estar na assembleia e o ser comunidade poderá estar na origem da dificuldade em distinguir entre assembleia e comunidade. De facto, como observa Paulino Montero Carrasco: «é possível que a falta de compreensão entre o que se entende por “assembleia” e o que se entende por “comunidade” nos impeça de realizar um verdadeiro trabalho de apoio ao crescimento do sentido de Igreja e no compromisso eclesial comunitário, para além da fronteira celebrativa ou do mero estar na celebração».²⁵⁶

A mera presença numa assembleia litúrgica não implica necessariamente a existência de um genuíno sentido de comunidade. De facto, para se formar uma comunidade cristã, não basta apenas participar na missa dominical. É necessário estabelecer relações, promover a comunicação e desenvolver a proximidade entre os batizados, atributos próprios de uma comunidade de fé. Como assinala Montero, é imprescindível trabalhar para criar um clima e uma consciência de comunidade nas paróquias, ou seja, «conseguir passar de uma consciência de assembleia para uma consciência de comunidade».²⁵⁷ Para que tal aconteça, é fundamental, em primeiro lugar, saber distinguir entre assembleia e comunidade, o que em termos simplificados, pode ser compreendido da seguinte forma:

A diferença entre comunidade e assembleia reside basicamente no facto de a primeira se referir a um grupo humano caracterizado pela existência de relações pessoais baseadas na solidariedade existente entre os seus membros, enquanto a segunda indica simplesmente uma agregação de pessoas que estão fisicamente próximas umas das outras e que não se conhecem necessariamente nem têm uma relação entre si.²⁵⁸

²⁵⁵ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 288.

²⁵⁶ Paulino Carrasco Montero, «Celebrar con y para una comunidad: orientaciones para pasar del ‘cumplimiento’ del precepto dominical al compromiso personal de celebrar la fe en iglesia», *Teología y Catequesis* 70 (1999): 47.

²⁵⁷ Montero, 47.

²⁵⁸ Montero, 47.

A comunidade cristã não pode ser entendida como uma mera agregação de pessoas ou uma associação de fiéis reunidos para um evento celebrativo pontual. A comunidade cristã é reconhecida como a comunidade dos discípulos de Jesus, onde os membros se reconhecem como irmãos e irmãs, pessoas livres e iguais que se amam mutuamente não apenas com palavras, mas sobretudo com obras. Formada por pessoas de todas as idades, a comunidade cristã vive a sua fé com base tanto na Palavra de Deus escutada, partilhada e testemunhada como na celebração da Eucaristia.²⁵⁹ A partir desta análise, podemos questionar: até que ponto a celebração do domingo nas comunidades paroquiais tem contribuído para o despertar da consciência comunitária dos fiéis, ou se o nosso compromisso dominical não se resume simplesmente a um encontro semanal para cumprimento do preceito dominical?

No âmbito da discussão sobre os elementos que caracterizam uma comunidade cristã, James Mallon formula uma questão pertinente: «Será que o encontro de um grupo de indivíduos geralmente isolados e anónimos sob o mesmo teto durante uma hora constitui uma comunidade?». ²⁶⁰ Em resposta à sua própria questão, ele oferece a seguinte definição de comunidade que consideramos pertinente: «Uma comunidade autêntica é um lugar onde somos conhecidos e amados. É um lugar onde encontramos outras pessoas pelas quais somos responsáveis e que são responsáveis por nós. Este é o coração da comunidade cristã, da *koinonia*, a palavra grega que pode ser traduzida como comunhão». ²⁶¹

A comunidade cristã é um lugar de comunhão, de fraternidade, de serviço, de diversidade e de missão. A reunião semanal que os cristãos realizam cada domingo não pode limitar-se, nem ser interpretada como uma assistência passiva aos atos de culto. Deve implicar a participação de todos os batizados segundo as responsabilidades de cada um na comunidade, tendo em conta os seus dons, carismas e ministérios. A celebração dominical da fé deveria fomentar o fortalecimento do espírito comunitário e despertar para a verdadeira noção de comunhão, que «tem sempre e inseparavelmente uma conotação vertical e uma horizontal: comunhão com Deus e comunhão com os irmãos e irmãs» (SCs 76).

Considerando que o desejo de comunidade continua a ser um dos sinais distintivos e mais eloquentes dos tempos modernos, apesar das aparentes contradições,²⁶² e tendo em conta que a maior parte das pessoas entra, permanece ou sai da Igreja, por motivos relacionados com o sentimento de pertença e da experiência de comunidade, e não por razões relacionadas com a doutrina e a fé, é evidente que, no contexto atual, recuperar o domingo implica, em primeiro

²⁵⁹ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 291.

²⁶⁰ James Mallon, *Renovação Divina: De uma paróquia de manutenção a uma paróquia missionária* (Lisboa: Paulus Editora, 2019), 138.

²⁶¹ Mallon, 138.

²⁶² Cf. Freitas, *Colégio de paróquias*, 393.

lugar, redescobrir o verdadeiro significado da comunidade cristã. Esta, sem deixar de ser uma assembleia convocada por Deus para celebrar a fé, deve igualmente constituir-se como o lugar onde cada pessoa é conhecida, acolhida, amada e valorizada.²⁶³

Da mesma forma, é necessário prestar atenção às novas formas de compreender e de habitar a comunidade, associadas a um novo ritmo de expressão da fé. Neste novo contexto, a participação na celebração comunitária da fé não se limita estritamente às orientações eclesiais, adaptando-se aos processos internos e às circunstâncias externas dos próprios crentes. No entanto, esta adaptação pode resultar num certo enfraquecimento do sentido eclesial da fé.²⁶⁴ Por conseguinte, torna-se necessário valorizar o domingo não só pelo facto de ser um preceito da Igreja, mas também pelo seu profundo significado cristológico e eclesiológico comunitário, reconhecendo-o como o dia do encontro, da alegria e da esperança pascal da comunidade.²⁶⁵

Perante o acentuar da individualização da experiência de fé, é essencial superar também uma certa mentalidade individualista que ainda afeta muitos cristãos e que concebe a participação na assembleia eucarística dominical como um compromisso puramente individual onde «a referência à comunidade dos irmãos, o formar igreja e o sentir-se igreja para celebrar a fé pascal e realizar a comunhão com o Ressuscitado vão desaparecendo gradativamente do horizonte».²⁶⁶ Por conseguinte, é preciso dedicar uma atenção particular às nossas assembleias dominicais, pois «cuidar da assembleia dominical é a forma principal de construir a comunidade, de edificar a Igreja de Cristo».²⁶⁷

3.2. A celebração do domingo na comunidade paroquial

Todas as comunidades cristãs são convocadas para a celebração dominical onde experimentam a comunhão na diversidade com a Igreja universal e local. Na diversidade das suas comunidades, a Igreja dá uma particular importância à comunidade paroquial enquanto centro de culto e de missão. De facto, a paróquia, como afirmava o Papa João Paulo II na *Christifideles Laici*, é «a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e das suas filhas» (ChL 26). No seio da Igreja diocesana que tem o bispo como seu pastor máximo, estão as comunidades paroquiais guiadas e animadas pelos presbíteros que estão, em harmonia com os bispos e diáconos, «ao serviço do anúncio do Evangelho e da edificação da comunidade

²⁶³ Cf. Mallon, *Renovação Divina*, 140.

²⁶⁴ Cf. Terra, «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica», 337.

²⁶⁵ Cf. Dionisio Borobio, *Celebrar para viver: Liturgia y sacramentos de la Iglesia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 74.

²⁶⁶ Brandolini, «Domingo», 307.

²⁶⁷ Conferência Episcopal Portuguesa, *O Domingo numa sociedade em mudança* (Lisboa: Edição do Secretariado Geral do Episcopado, 1994), 34.

eclesial» (DF 68). Na mesma comunidade também se encontram os leigos que desempenham um papel importantíssimo. Todos, numa Igreja sinodal e missionária, ministros ordenados e leigos, têm o seu lugar e são chamados a pôr, ao serviço da Igreja e do mundo, os dons que Deus lhes concedeu. A paróquia, pela sua abertura à diversidade de carismas e vocações, sensibilidades espirituais e percursos pessoais de caminhada na fé, apresenta-se como um corpo que acolhe, promove e acompanha pessoas, constituindo-se como um espaço complementar de vida cristã e de outros grupos eclesiais.²⁶⁸ Segundo o Papa Francisco a paróquia pode ser entendida como «comunidade de comunidades, santuário onde os sedentos vão beber para continuarem a caminhar, e centro de constante envio missionário» (EG 28).

A paróquia, enquanto primeira comunidade de referência, ocupa um lugar privilegiado na vivência e na celebração do domingo. Na assembleia dominical, a comunidade paroquial tem a oportunidade de reunir todos os seus filhos e filhas dispersos, manifestando assim a sua comunhão com toda a Igreja, pois «cada comunidade, reunindo todos os seus membros para a “fracção do pão”, sente-se como um lugar privilegiado onde o mistério da Igreja se realiza concretamente» (DD 34). Deste modo, a dimensão comunitária da celebração do dia do Senhor que há de ser especialmente sublinhada no plano pastoral e que se manifesta de muitos modos, torna-se mais evidente na celebração da Eucaristia dominical (cf. DD 35).

3.2.1. A centralidade da Eucaristia dominical

Desde a época apostólica, a Eucaristia ocupa um lugar central na vida da comunidade cristã, estando intimamente associada à experiência dominical da primitiva comunidade. Considerada como «fonte e cume de toda a vida cristã» (LG 11), é em torno dela que a comunidade cristã, descrita no Livro dos Atos dos Apóstolos como assídua ao ensinamento dos apóstolos, à fração do pão, à oração comum e à partilha fraterna (cf. Act 2, 42), foi-se formando e edificando. Após identificar a necessidade de restabelecer a relação entre a celebração e a edificação da comunidade, o Concílio Vaticano II exortou a «trabalhar para que floresça o sentido da comunidade paroquial, sobretudo na celebração da Missa dominical» (SC 42), reafirmando a mútua relação existente entre a Eucaristia e a comunidade. De facto, a celebração eucarística, com todos os elementos que a compõem, é uma epifania do mistério da Igreja, representando a comunhão fraterna em Cristo.²⁶⁹

²⁶⁸ Cf. Freitas, *Colégio de paróquias*, 355.

²⁶⁹ Cf. Ignacio Oñatibia, «Eucaristía», em *Conceptos fundamentales de la Pastoral*, ed. Casiano Floristán e Tamayo Juan-José (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), 319.

A afirmação de que a celebração da Eucaristia dominical constitui o ápice da vida da comunidade paroquial não implica, contudo, negligenciar as outras ações pastorais nem a diminuir a importância da Eucaristia celebrada ao longo da semana. A centralidade da Eucaristia na vida da paróquia não significa, de modo algum, que a vida pastoral da comunidade se restrinja exclusivamente a celebrações de missas, nem que se menosprezem as outras dimensões da pastoral. Pelo contrário, esta afirmação quer sublinhar e manifestar que toda a atividade pastoral e missionária da Igreja tem a sua origem na Eucaristia.²⁷⁰ Todavia, como o Papa João Paulo II assinalou:

A Eucaristia dominical, com a obrigação da presença comunitária e a solenidade especial que a caracteriza precisamente por ser celebrada “no dia em que Cristo venceu a morte, e nos fez participantes da sua vida imortal”, manifesta com maior ênfase a própria dimensão eclesial, tornando-se quase paradigmática para as demais celebrações eucarísticas (DD 34).

A Eucaristia oferece à comunidade cristã a oportunidade de se formar no espírito comunitário. Neste sentido, é a primeira escola de formação e de edificação dos batizados na vida da comunidade, como sublinha o decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*: «Nenhuma comunidade cristã se edifica sem ter a sua raiz e o seu centro na celebração da santíssima Eucaristia, a partir da qual, portanto, deve começar toda a educação do espírito comunitário» (PO 6). Deste modo, a celebração dominical da Eucaristia não é mais um ato que a comunidade paroquial realiza, mas sim o centro e a fonte de toda a sua vida. A participação na Eucaristia dominical, mais do que uma questão de obrigação religiosa, representa o compromisso dos fiéis com a própria comunidade eclesial da qual fazem parte. Estar na assembleia eucarística dominical é tomar parte na assembleia comunitária de irmãos e irmãs que celebram e professam a sua fé em Cristo, que se alimentam da Palavra e do Pão da Vida e que procuram testemunhar o Reino de Deus já presente no mundo: «participa-se na Eucaristia porque se pertence à Igreja e pertence-se à Igreja porque se participa na Eucaristia. Comunga-se eucaristicamente por se estar em comunhão com a Igreja e vice-versa».²⁷¹

Na celebração da Eucaristia dominical, a comunidade paroquial faz a experiência da intergeracionalidade. Numa única assembleia festiva, os jovens e idosos, adultos e crianças, louvam a Deus, recordando o memorial da Páscoa do Seu Filho. Todos têm o seu lugar na assembleia dominical e todos participam na Eucaristia dominical segundo os seus dons, carismas e ministérios, como uma única família de Deus, animada pelo Espírito do Ressuscitado

²⁷⁰ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 119.

²⁷¹ Bestard, 121.

enriquecida pelo testemunho mútuo.²⁷² Por essa razão, no dia do Senhor, é aconselhável evitar, sempre que possível, a multiplicação de missas ou a sua celebração para grupos particulares, exceto por motivos excepcionais. Esta orientação não implica a proibição de celebrações para pequenos grupos e movimentos de uma comunidade paroquial. A insistência na participação de todos na missa dominical paroquial, dizia o Papa João Paulo II, «não se trata apenas de evitar que as assembleias paroquiais fiquem privadas do necessário ministério sacerdotal, mas também de fazer com que a vida e a unidade da comunidade eclesial sejam plenamente promovidas e salvaguardadas» (DD 36).

Considerando que a Eucaristia dominical ocupa um lugar privilegiado na vivência do domingo nas paróquias, fica evidente que assumir a centralidade eucarística na celebração do dia do Senhor representa um desafio pastoral substancial, especialmente, para os presbíteros, enquanto responsáveis pelas comunidades cristãs paroquiais.²⁷³ Não obstante o abandono e a diminuição da prática dominical por parte de muitos cristãos, visíveis nas nossas comunidades, por diversas razões, a Eucaristia dominical continua a ser para muitos cristãos a única oportunidade de se aproximarem da comunidade cristã e de se encontrarem com a Palavra de Deus. Este facto demonstra que não devemos descurar a sua preparação, mas sim assegurar uma preparação cuidada para que a celebração dominical da Eucaristia seja uma experiência agradável e bela.²⁷⁴

As comunidades deveriam ser incentivadas a investir firmemente na preparação das celebrações dominicais, sobretudo da Eucaristia, num clima de oração, adoração, meditação e estudo bíblico. De facto, tal como as comunidades crescem e se edificam quando os indivíduos, as famílias ou grupos de amigos se dedicam mais à oração, os cristãos também se comprometerão com a experiência dominical quando a prepararem e viverem numa atitude orante. Para tal, as comunidades terão a possibilidade de usufruir de várias formas de meditação e de oração inspiradas na Palavra de Deus, com destaque para a *Lectio Divina*.²⁷⁵

Tendo em conta que «a prioridade de qualquer paróquia, e de qualquer sacerdote, deveria ser a preparação da Eucaristia dominical para poder torná-la a melhor experiência para o maior número de pessoas possível»,²⁷⁶ é conveniente que a preparação do domingo envolva os diferentes ministérios presentes na comunidade local. Os ministros ordenados devem constituir equipas com os leigos, a fim de preparar as celebrações dominicais para a

²⁷² Cf. Bestard, 123.

²⁷³ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 99.

²⁷⁴ Cf. Borobio, *Celebrar para viver: Liturgia y sacramentos de la Iglesia*, 106.

²⁷⁵ Cf. William E. Simon Jr., *Grandes parroquias católicas: cuatro prácticas pastorales que las revitalizan* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018), 103.

²⁷⁶ Mallon, *Renovação Divina*, 96.

comunidade, que não deve ser considerada como mero espectador da ação litúrgica, mas como o principal celebrante da mesma.²⁷⁷ Para que tal seja alcançado, a celebração deve estar conectada com a vida concreta dos fiéis, ou seja, com as preocupações, dificuldades, ilusões, fracassos e êxitos da comunidade, e projetada para a vida quotidiana.²⁷⁸

Para além de uma preparação bem feita, temos de superar, uma certa cultura de minimalismo que se instalou nas nossas comunidades paroquiais, onde a celebração da missa deve ocorrer o mais rapidamente possível, em horários fixos e estáticos para agradar aos cristãos que querem sair logo da celebração. Este não deve ser o critério das opções pastorais, ou seja, «o minimalismo e a conveniência não podem ser valores primordiais de uma Igreja saudável [...], é preciso que haja tempo suficiente para que aqueles que estejam sedentos de Deus sejam capazes de se demorar uns com os outros depois da missa, para encorajamento e apoio».²⁷⁹

Como referíamos anteriormente, é evidente que não há soluções mágicas nem respostas fáceis que possam fazer com que os cristãos tomem consciência da importância e da centralidade da Eucaristia dominical na sua vida pessoal e comunitária. No entanto, como observa Borges de Pinho: «Se os cristãos que participam e os ministros que presidem ou tomam parte na liturgia assumissem convictamente a centralidade da celebração dominical da eucaristia e colocassem como tarefa prioritária a preocupação pela qualidade da mesma, um salto qualitativo seria dado, indubitavelmente, nesta matéria».²⁸⁰ Obviamente, esta tomada de consciência não eliminaria a questão da diversidade e progressividade da prática dominical, nem aumentaria significativamente, o número de praticantes regulares nas assembleias dominicais, nem esse deve ser a principal preocupação da pastoral dominical ou de qualquer outra ação eclesial. No entanto, conclui Borges de Pinho: «a partir dessa atitude convicta e de comportamentos coerentes com ela, a comunidade eclesial estaria mais apta a cumprir a sua responsabilidade de uma integração plural das pessoas em seus caminhos de vida, além de que [...] deixaria emergir com outra força e credibilidade sinais nucleares da sua identidade e missão».²⁸¹

3.2.2. *Pluralidade de assembleias dominicais*

Com a diminuição do clero e o crescimento da população, os sacerdotes passaram a ter responsabilidades sobre várias comunidades paroquiais, tornando muito difícil congregar

²⁷⁷ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 125.

²⁷⁸ Cf. Oñatibia, «Eucaristía», 321.

²⁷⁹ Mallon, *Renovação Divina*, 101.

²⁸⁰ Pinho, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», 316.

²⁸¹ Pinho, 316.

atualmente todos os paroquianos numa única assembleia dominical. Por um lado, isso leva a um aumento do número de missas dominicais. Por outro, leva a uma redução e racionalização dos horários.²⁸² Com efeito, se num passado recente, a importância do domingo se concentrava numa única assembleia eucarística na igreja paroquial, atualmente, num contexto de mobilidade e de novas formas de pertença, a situação tem vindo a modificar-se e já não é apenas na paróquia, com a sua igreja paroquial, que se apresenta como o único centro das atividades religiosas e litúrgicas. Embora a comunidade paroquial continue a ser o lugar por excelência para a celebração da Eucaristia dominical, verificamos que podem existir noutros círculos eclesiais, uma diversidade de grupos que necessitam de uma atenção especial por parte da Igreja, como por exemplo os idosos, os jovens e as crianças.²⁸³ Numa realidade eclesial caracterizada pela pluralidade, a paróquia não é tudo na diocese e, embora a visibilidade eclesial passe, em grande parte, pela rede paroquial, esta não esgota toda a riqueza do povo de Deus. De facto, a paróquia tem o carisma de síntese, é a comunidade de comunidades, o que significa que, enquanto instituição eclesial, não é o único agente da pastoral nem o único espaço de vida cristã.²⁸⁴

Aproveitar a diversidade das comunidades e a multiplicidade das assembleias como uma oportunidade para a inculturação da fé numa variedade de situações locais e de percursos humanos não significa facilitar a vida às pessoas, nem dividir as assembleias dominicais segundo as afinidades pessoais ou sensibilidades religiosas de cada um, mas sim oferecer um enquadramento adequado para que as pessoas possam descobrir o Evangelho, caminhar na fé, ligar-se a Jesus Cristo, viver do seu Espírito e aprender gradualmente a ser Igreja.²⁸⁵ Tendo em conta que a religiosidade contemporânea é vivida muito à base de afinidade e de solidariedade em redes e, constitui hoje, mais um quadro do que a causa desta ação pastoral, compreende-se que «a razão fundamental está na pastoral da geração: trata-se de oferecer um caminho eclesial que ajude as pessoas a descobrir que a vida na Igreja é, antes de mais, uma questão de se pôr a caminho com os outros, num povo constantemente despertado pelo chamamento de Deus e precedido pela sua fidelidade».²⁸⁶

A comunidade cristã é caracterizada pela pluralidade e intergeracionalidade dos seus membros. A presença nas assembleias dominicais de pessoas de todas as faixas etárias, incluindo crianças, adolescentes, jovens, adultos e idosos, constitui um contributo inestimável para a comunidade. De facto, a celebração comunitária proporciona uma oportunidade ímpar

²⁸² Cf. Borras, «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église», 24.

²⁸³ Cf. Borras, 22.

²⁸⁴ Cf. Freitas, *Colégio de paróquias*, 355.

²⁸⁵ Cf. Borras, «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église», 34.

²⁸⁶ Borras, 34.

para a interação entre gerações, promovendo o enriquecimento mútuo através do intercâmbio de experiências. De igual modo, a união e a colaboração entre as diferentes gerações cristãs pode ser uma forma de contribuir para o fortalecimento do sentido comunitário, constituindo um testemunho dos cristãos que receberam por igual a condição de filhos de Deus e formam uma só família.²⁸⁷ Não obstante, é imprescindível que as comunidades cristãs dediquem especial atenção às gerações mais novas, não só porque são o presente e o futuro das comunidades, mas também porque atualmente se verifica uma notória ausência de crianças e jovens e dos seus pais, não só das assembleias dominicais, mas também da própria Igreja.²⁸⁸

3.2.3. *A participação das crianças*

A Eucaristia constitui uma das celebrações dominicais em que as comunidades paroquiais conseguem ter as crianças presentes, representando igualmente um momento de maior contacto e proximidade com as suas famílias. Toda a comunidade cristã é chamada a colaborar na missão de evangelização e integração das crianças na sua dinâmica evangelizadora e celebrativa. No entanto, os pais e os catequistas desempenham um papel relevante, conforme afirmava o Papa João Paulo II:

Compete primariamente aos pais educar os seus filhos para a participação na Missa dominical, ajudados pelos catequistas, que devem preocupar-se de inserir no caminho de formação das crianças que lhes estão confiadas a iniciação à Missa, ilustrando o motivo profundo da obrigatoriedade do preceito. Para isso contribuirá também, sempre que as circunstâncias o aconselharem, a celebração de Missas para crianças, conforme as várias modalidades previstas pelas normas litúrgicas (DD 36).

É de salientar o papel crucial das famílias na integração das crianças na vida das comunidades cristãs. Biemmi considera que o envolvimento dos pais na formação e educação da fé dos filhos representa uma oportunidade para um segundo anúncio e, em muitos casos, para a evangelização dos próprios pais. Para além disso, defende que a participação dos pais na vivência conjunta das celebrações com os filhos constitui uma das modalidades de envolvimento dos pais no processo de iniciação dos filhos. As comunidades têm a possibilidade, de realizar, por exemplo, encontros dominicais com periodicidade mensal ou regular,

²⁸⁷ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 123.

²⁸⁸ Cf. Matteo, *A primeira geração incrédula*, 32.

envolvendo toda a família no processo preparativo de múltiplos aspetos da celebração dominical, nomeadamente a relação, a convivência e a reflexão.²⁸⁹ As famílias que participam nos encontros dominicais fraternos tendem a estabelecer vínculos entre si e com a comunidade paroquial. Ademais, é importante acrescentar que propiciar o encontro entre Deus e as crianças não só promove a renovação do seio familiar, mas também a revitalização da comunidade.²⁹⁰

Nas comunidades paroquiais, é habitual que a celebração da Eucaristia, com uma elevada afluência de crianças, ocorra no contexto da catequese semanal. Esta celebração reveste-se de grande importância, na medida em que permite aos mais novos se familiarizarem, de forma gradual, com a dinâmica celebrativa da própria comunidade, recorrendo a uma linguagem mais acessível. Esta prática pode ser considerada uma introdução das crianças à vida eucarística da comunidade. No entanto, é essencial evitar qualquer ambiguidade na sua apresentação e proposta. Nesta perspetiva, Carlos Cabecinhas destaca a necessidade de uma abordagem diferenciada na apresentação da missa com crianças, enfatizando a importância de uma distinção clara:

Não há Missas para crianças ou de crianças: há Missas com crianças. Há sempre adultos na celebração e estes têm um papel fundamental para a participação das crianças. Não estão lá para fazer celebrar as crianças, nem para as entreter ou disciplinar. Aos adultos presentes é pedido, sobretudo, que celebrem e participem realmente. A autenticidade da sua participação é a melhor ajuda, pois as crianças intuem se os adultos estão ou não a fazer algo com sinceridade e autenticidade.²⁹¹

A clareza na compreensão da natureza da missa realizada com crianças, é fundamental para evitar o risco de as crianças pensarem que a sua participação na vida da comunidade acontece apenas quando houver missas com crianças ou que esta celebração é própria das crianças, podendo ser abandonada quando estiverem mais crescidas. Deste modo, em vez de constituir um meio de iniciação à Eucaristia para toda a comunidade, a prática desta missa impede as crianças de descobrir o verdadeiro significado da Eucaristia. Por conseguinte, mesmo quando parecer oportuna a opção por missas com crianças, é imprescindível que estas participem, com regularidade, na missa dominical paroquial, a fim de manterem o contacto com a celebração da comunidade cristã.²⁹²

²⁸⁹ Cf. Biemmi, *El segundo anuncio*, 66–67.

²⁹⁰ Cf. Biemmi, 78–79.

²⁹¹ Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 204.

²⁹² Cf. Cabecinhas, 204–6.

O aspeto fundamental da celebração eucarística com crianças é a consideração das suas capacidades e a oportunidade de experienciar a Eucaristia como um duplo encontro: com Jesus Cristo e com os irmãos que escutam a Palavra de Deus, que rezam juntos e que dão graças a Deus. Esta abordagem requer um esforço para aproximar a celebração da Eucaristia das crianças, com escolhas e opções que as ajudem a celebrar melhor e de forma mais plena, envolvendo-as também, quanto possível, na sua preparação.²⁹³

3.2.4. *O envolvimento dos jovens*

Da mesma forma que a Igreja procura integrar as crianças na vivência do domingo com celebrações próprias e adaptadas, sem os desligar totalmente da comunidade, também poderá integrar os jovens com dinâmicas semelhantes. De facto, os jovens reclamam que há poucas propostas celebrativas nas comunidades dirigidas para eles ou por eles. Afirmam, ainda, não se sentirem envolvidos na vida das comunidades, o que se traduz numa diminuição considerável da sua presença não só nas assembleias dominicais, mas também noutras ações eclesiais.²⁹⁴

É necessário considerar que, embora se possa afirmar que existe, de facto, um grande desinteresse por parte da camada juvenil relativamente à Igreja aliado a um fraco sentido de compromisso, próprio dos tempos líquidos em que vivemos, também se pode dizer o contrário, ou seja, a Igreja tem mostrado pouco interesse pela geração mais nova, principalmente no que diz respeito à sua plena integração nas comunidades cristãs. Com algumas exceções, como as atividades de verão ou da catequese, os jovens vivem afastados da vida da comunidade paroquial porque nem sempre reconhecem que esta lhes pode proporcionar um espaço de crescimento na fé. Com efeito, como salienta Armando Matteo, a ausência dos jovens das comunidades cristãs está associada à rotina predominante nas paróquias que continua a ser dominada por pessoas idosas que não manifestam qualquer disposição para questionar os horários das celebrações ou os seus costumes religiosos. Perante esta realidade, é compreensível que os jovens apresentem uma tendência para se afastarem da comunidade, por não se sentirem reconhecidos nem integrados no seu percurso humano e espiritual.²⁹⁵

Não obstante, não se pretende, com esta observação menosprezar os trabalhos e os esforços desenvolvidos pelas comunidades no sentido de aproximar os jovens. É preciso reconhecer que as comunidades cristãs, sobretudo através da catequese, têm vindo a fazer um

²⁹³ Cf. Cabecinhas, 207–8.

²⁹⁴ Cf. Eduardo Duque e João Matos, «A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses», *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* 24, n. 2 (2021): 154.

²⁹⁵ Cf. Matteo, *A primeira geração incrédula*, 56-57.

trabalho significativo para que os jovens se sintam parte da comunidade, embora haja ainda um certo distanciamento dos jovens da realidade eclesial.²⁹⁶

A questão dos horários das celebrações, ainda que não constitua o elemento primordial para a mudança de paradigma da relação entre a Igreja e os jovens, desempenha um papel significativo. De facto, é perceptível que, na maioria das comunidades paroquiais, a celebração do dia do Senhor se resume à realização de missas nas igrejas, em horários que nem sempre têm em conta a realidade juvenil. Torna-se, de facto, imprescindível uma reflexão sobre o horário das celebrações eucarísticas, questionando o que é mais importante: «damos mais valor às celebrações eucarísticas significativas e transformadoras ou damos prioridade ao horário estático e conveniente das missas? Estamos dispostos a mudar o horário das missas para que possamos ter mais espaço para respirar durante e depois de cada missa dominical?».²⁹⁷

Vivemos num tempo em que o ritmo de vida se alterou consideravelmente, ou seja, o nosso mundo tornou-se mais noturno e menos fascinado pelas primeiras luzes da aurora, sobretudo da aurora que separa o sábado do domingo, pelo que se percebe que alguma coisa, nesse âmbito, deveria mudar. Uma das coisas que poderia mudar, certamente, é a dinâmica celebrativa dominical a nível paroquial que não se resolve apenas com a mudança do horário das missas dominicais, mas que passa, sobretudo, por uma verdadeira mudança de mentalidade, de costumes e de formas de viver, propor e celebrar a fé entre os mais jovens.²⁹⁸

Perante os desafios atuais, Matteo, aponta um passo a ser dado para que os jovens se aproximem primeiro da comunidade que os ajudará a descobrir a importância e a beleza de celebrar a fé:

O passo a ser dado pode ser facilmente enunciado em termos teóricos: consiste em transformar as comunidades eclesiais [...] em «lugares» onde se aprenda a acreditar e onde se aprenda a rezar. Lugares onde se possa decidir crer. Lugares onde se gere a fé. Lugares onde se possa decidir crer. Lugares à medida daqueles laboratórios da fé, desejados por João Paulo II. Lugares em que os próprios jovens possam confrontar a sua ignorância em relação a Jesus do Evangelho e ao Evangelho de Jesus, e as suas pretensões infantis em relação à existência e à Igreja; lugares de repouso, de liberdade, de passagens e de paisagens a contemplar, a admirar, a interrogar e a pôr à prova; lugares onde elaborar o mal-estar cultural que atormenta as pessoas; lugares facilmente transitáveis, subtraídos à mania clerical da diaconia a todo o custo,

²⁹⁶ Cf. Duque e Matos, «A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses», 155.

²⁹⁷ Mallon, *Renovação Divina*, 97.

²⁹⁸ Cf. Matteo, *A primeira geração incrédula*, 59.

em favor de um simples seguimento. Trata-se, em suma, por parte dos adultos crentes, de tomar consciência de que, para os jovens de hoje, a fé é uma língua estrangeira.²⁹⁹

Devemos reconhecer ainda que a abordagem pastoral moldada pelo paradigma do «agir, acreditar e pertencer» deve ser substituída por uma nova cultura paroquial, na qual o modelo a adotar deverá ser «pertencer, acreditar e agir».³⁰⁰ Ou seja, devemos reconhecer que, na sociedade contemporânea, as pessoas tendem a integrar-se numa comunidade, desde que descubram um sentido de pertença. Para que a Igreja seja capaz de proporcionar experiências de pertença real e concreta a todos aqueles que não acreditam nem se comportam ainda de acordo com os seus ensinamentos, e aqui se insere a juventude, é necessário criar espaços e momentos específicos para esse efeito, o que a celebração da Eucaristia, isoladamente, não permite.³⁰¹

A Eucaristia dominical continua a ser a máxima expressão da comunidade cristã reunida. No entanto, para que o cume seja considerado como tal, é decisivo que esteja rodeado e apoiado por um conjunto de práticas ordenadas a este cume eucarístico, que não são secundárias nem inferiores, mas sim ordenadas. Neste sentido, a celebração eucarística dominical pode ser articulada com uma vida litúrgica mais alargada, como, por exemplo, a celebração da Palavra de Deus, a Liturgia das horas, as assembleias dominicais na ausência do presbítero.³⁰²

Considerando que a santificação do domingo não se esgota na Eucaristia dominical e reconhecendo o papel da fé na realidade juvenil contemporânea, as comunidades paroquiais poderiam explorar outras formas de oração que permitissem aos jovens uma maior liberdade criativa em relação à reunião dominical. De facto, para além da celebração eucarística, talvez seja necessário valorizar ou prever novas formas mais amplas de anúncio, de oração e de convívio em torno da Eucaristia, ainda que independentemente da sua dimensão memorial.³⁰³

A celebração dominical com os jovens, enquanto oportunidade de aproximação destes à vida da comunidade e de encontro com Jesus Cristo, através de um ritmo celebrativo cativante e alegre, pode servir-se destes momentos celebrativos, contribuindo para o progressivo despertar neles do desejo de pertencer à comunidade e de se comprometerem num caminho de discipulado. Neste sentido, o encontro dominical que inclua, por exemplo, a celebração da Palavra, seja através da *Lectio Divina* ou de outra celebração semelhante, pode ser uma das

²⁹⁹ Matteo, 62–63.

³⁰⁰ Cf. Mallon, *Renovação Divina*, 140.

³⁰¹ Cf. Mallon, 141.

³⁰² Cf. Patrick Prétot, «Eucharistie, Assemblée, Dimanche: Points de repère pour l'avenir du dimanche», *Études* 404, n. 4 (2006): 503, <https://doi.org/10.3917/etu.044.0497>.

³⁰³ Cf. Brandolini, «Domingo», 315.

formas possíveis de aproximar a vida dos jovens da Palavra e a Palavra da vida dos jovens. Deste modo, a Palavra de Deus atua como um recurso e uma tarefa que a pastoral juvenil utiliza para captar os anseios, os pedidos e as perguntas dos jovens e levá-los para a comunidade cristã. Este processo incentiva a comunidade a refletir sobre a Palavra por meio dessas perguntas, ao mesmo tempo que a pastoral juvenil transmite aos jovens as respostas que Deus oferece à sua Igreja, por intermédio da Palavra.³⁰⁴

Afirmar que nas paróquias deva haver alguns encontros dominicais destinados aos jovens, não significa realizar encontros isolados apenas para os jovens, excluindo-os do resto da comunidade. Contudo, é essencial ter a capacidade de compreender a realidade juvenil e reconhecer que os jovens esperam uma maior abertura por parte da Igreja, um lugar onde possam ser eles próprios e contribuir ativamente. Este processo pressupõe a implicação dos jovens nas dinâmicas paroquiais e nos grupos, atribuindo-lhes algum papel de destaque e incentivando uma participação ativa e responsável nas diversas equipas e serviços de apoio à celebração comunitária.³⁰⁵

3.2.5. *Outros lugares de celebração dominical*

Nas paróquias localizadas em áreas urbanas com alta densidade populacional, é possível observar o surgimento de pequenos grupos ou pequenas comunidades cristãs. Embora apresentem características distintas, estes grupos ou comunidades podem ser considerados uma resposta ao anonimato que se instalou em muitas paróquias.³⁰⁶ São reconhecidos como um grupo reduzido de pessoas que se conhecem, se respeitam e se estimam verdadeiramente em nome de Jesus, esforçando-se por viver os valores evangélicos da justiça, da verdade e da fraternidade no meio do mundo. Os encontros fraternos, que se realizam em grupos de dimensões humanas, constituem momentos de união, alegria e partilha, nos quais os membros se reúnem livremente para escutar a Palavra de Deus. Para além de fomentar o sentido comunitário da Igreja, as pequenas comunidades ou grupos cristãos, quando autenticamente eclesiais, podem auxiliar os crentes em diversos aspetos, como, por exemplo, a reflexão, o aprofundamento, a partilha e a celebração da fé, de maneira mais vivencial e consciente. Ademais, as pequenas comunidades cristãs podem também proporcionar aos cristãos, uma vivência litúrgica mais próxima da sua realidade concreta.³⁰⁷

³⁰⁴ Cf. Rui Alberto, «A pastoral juvenil no contexto da Nova Evangelização», *Theologica* 47, n. 1 (2012): 91, <https://doi.org/10.34632/theologica.2012.2223>.

³⁰⁵ Cf. Duque e Matos, «A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses», 155.

³⁰⁶ Cf. Freitas, *Colégio de paróquias*, 355–56.

³⁰⁷ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 71–72.

A paróquia não pode ignorar a existência de pequenos grupos ou comunidades, que funcionam como intermediários entre o indivíduo e a paróquia. Pelo contrário, poderá ajudá-los no crescimento e no aprofundamento da sua consciência eclesial e comunitária. As pequenas comunidades ou grupos têm o potencial de dinamizar a vida da paróquia. Esta, por sua vez, tem a capacidade de coordenar e fomentar a relação entre os diversos grupos ou comunidades entre si, evitando que estes se tornem autossuficientes e fechados na sua autorreferencialidade. Nestes contextos eclesiais, é possível encontrar uma forma eficaz de aprofundar a experiência cristã, que é, simultaneamente, pessoal e comunitária.³⁰⁸

Os santuários continuam também a ser lugares de grande afluência e de congregação de pessoas, de diversas origens e situações. Os lugares de peregrinação e os santuários são muito procurados por pessoas ansiosas por recuperar as forças, ou mesmo, com desejo de conversão.³⁰⁹ De facto, como afirma Terra: «os santuários constituem hoje pontos de condensação fundamentais da espacialidade da vivência e expressão da fé cristã».³¹⁰ Muitos cristãos procuram lugares que correspondam às suas aspirações religiosas, mesmo que não participem ativamente na vida das suas comunidades. Neste sentido, as celebrações dominicais nesses lugares devem receber uma atenção especial por parte dos responsáveis dos santuários, de modo a fomentar a consciência eclesial e comunitária entre os peregrinos.³¹¹

3.2.6. Assembleias dominicais sem celebração da Eucaristia

Conforme foi referido de forma repetida ao longo do presente trabalho, a Eucaristia não constitui a única ocasião em que o povo santo de Deus manifesta publicamente a sua fé. Com muita razão afirmou o Papa João Paulo II: «Se a participação na Eucaristia é o coração do domingo, seria, contudo, restritivo reduzir apenas a isso o dever de “santificá-lo”. Na verdade, o dia do Senhor é bem vivido, se todo ele estiver marcado pela lembrança agradecida e efectiva das obras de Deus» (DD 52). Nesse sentido, para além da Eucaristia, é necessário valorizar e proporcionar a todos os fiéis outros momentos de vivência cristã do domingo, de modo que este dia seja realmente um dia santificado. O cumprimento do preceito dominical compreendido apenas como participação na Eucaristia dominical, ofuscou inúmeras oportunidades que as comunidades poderiam ter aproveitado para celebrar o domingo, designadamente as

³⁰⁸ Cf. Bestard, 36.

³⁰⁹ Cf. Borras, «Assembleés dominicales et catholicité de l’Église», 27.

³¹⁰ Terra, «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica», 336.

³¹¹ Cf. Conferência Episcopal Portuguesa, *O domingo numa sociedade em mudança*, 53-54.

assembleias dominicais na ausência do presbítero, a Liturgia das Horas, a *Lectio Divina*, a adoração ao Santíssimo Sacramento, entre outras práticas de piedade cristã.³¹²

A preocupação com a celebração dominical sem Eucaristia surgiu no Concílio Vaticano II, que sublinhou a necessidade de reunir os cristãos, sobretudo nos países de recente evangelização. No entanto, devido à falta de vocações sacerdotais, também nos países de antiga tradição cristã, há uma diminuição da celebração eucarística aos domingos em muitas comunidades. Considerando que o domingo constitui o principal dia de celebração da fé cristã, é fundamental garantir a reunião das comunidades, mesmo que tal se realize através de assembleias dominicais na ausência de presbíteros.³¹³ Trata-se de uma solução temporária que visa responder à necessidade de um culto dominical com a liturgia da Palavra e a comunhão eucarística, no qual os fiéis possam viver uma autêntica experiência de Igreja na assembleia no dia do Senhor.³¹⁴

O Papa Bento XVI dedicou uma atenção especial a este tema na sua exortação apostólica *Sacramentum Caritatis*, com um longo número sobre a questão das assembleias dominicais na ausência do presbítero, a que preferiu chamar assembleias dominicais à espera do presbítero:

Uma vez descoberto o significado da celebração dominical para a vida do cristão, coloca-se espontaneamente o problema das comunidades cristãs onde falta o sacerdote e, conseqüentemente, não é possível celebrar a Santa Missa no dia do Senhor. A tal respeito, convém reconhecer que nos encontramos perante situações muito diversificadas entre si. Antes de mais, o Sínodo recomendou aos fiéis que fossem a uma das igrejas da diocese onde está garantida a presença do sacerdote, mesmo que isso lhes exija um pouco de sacrifício. Entretanto, nos casos em que se torne praticamente impossível, devido à grande distância, a participação na Eucaristia dominical, é importante que as comunidades cristãs se reúnam igualmente para louvar o Senhor e fazer memória do dia a Ele dedicado. Mas, isso deverá verificar-se a partir duma conveniente instrução sobre a diferença entre a Santa Missa e as assembleias dominicais à espera de sacerdote (SCs 75).

Embora se tenha tornado uma prática bastante comum em determinadas comunidades cristãs, a celebração dominical sem a presença do presbítero representa uma solução sempre provisória e não devem, em circunstância alguma, levar os fiéis a confundir a Eucaristia dominical com estas assembleias, nem a confundir os ministérios, visto que a plenitude da Igreja se realiza com a celebração do sacrifício eucarístico sob a presidência do ministro ordenado.³¹⁵

³¹² Cf. Brandolini, «Domingo», 314.

³¹³ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 100.

³¹⁴ Cf. Castellano, *El año litúrgico: Memorial de Cristo y mistagogia de la Iglesia*, 246.

³¹⁵ Cf. Castellano, 246.

As assembleias dominicais também não devem dar lugar a visões eclesiológicas que se mostrem incompatíveis com a verdade do Evangelho e a tradição da Igreja, devendo antes tornar-se em ocasiões privilegiadas de oração pelas vocações ao sacerdócio ordenado (cf. SCs 75).

A realização da celebração dominical na ausência do presbítero com maior regularidade, sobretudo em comunidades distantes, exige da Igreja a formação de diferentes ministros que possam assumir com dignidade e responsabilidade a celebração dominical sem a presença do presbítero. Neste âmbito, a colaboração dos diáconos, bem como a dos demais ministérios laicais, como os leitores e os acólitos, assume uma importância fundamental. Não obstante, não se deve descurar a colaboração dos leigos devidamente formados pelas dioceses.³¹⁶

É importante salientar que, embora estas assembleias dominicais sejam provisórias e não devam ofuscar a necessidade do ministério sacerdotal, manifestam, de forma própria, Cristo presente no meio da sua comunidade, como Ele próprio prometeu (cf. Mt 18, 20), e continuam a ser epifania do povo de Deus e ícone da Igreja, mesmo sem presbítero e sem Eucaristia.³¹⁷

A preocupação pastoral para com as paróquias e comunidades cristãs que ficam sem celebração da Eucaristia dominical não pode ser solucionada apenas com as celebrações dominicais na ausência do presbítero. Os pastores devem reavivar com mais intensidade a sua efetiva e concreta disponibilidade para visitarem, com a maior assiduidade possível, as comunidades que lhes estão confiadas, a fim de não ficarem demasiado tempo sem o inestimável sacramento da Páscoa.³¹⁸

3.3. A celebração de outros sacramentos no domingo

Na celebração da missa dominical as paróquias encontram a plenitude da sua vida comunitária, do seu ser Igreja. Seria desejável que a celebração de determinados sacramentos, designadamente o Batismo, a Confirmação, o Matrimónio e até a Unção dos Enfermos, ocorresse, com regularidade, durante a celebração da Eucaristia dominical paroquial.³¹⁹ De facto, o domingo é o dia privilegiado para a celebração dos sacramentos.³²⁰

Tem-se assistido, atualmente, à privatização da celebração de outros sacramentos, como o Batismo e o Matrimónio, por exemplo, realizados longe do olhar da comunidade cristã, como se fosse algo que apenas diz respeito aos familiares dos interessados. A celebração dos

³¹⁶ Cf. Conferência Episcopal Portuguesa, *Celebração dominical na ausência do Presbítero* (Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022), 11.

³¹⁷ Cf. Jounel, *A Missa*, 53.

³¹⁸ Cf. Conferência Episcopal Portuguesa, *Celebração dominical na ausência do Presbítero*, 22.

³¹⁹ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 122.

³²⁰ Cf. Brandolini, «Domingo», 315.

sacramentos durante as missas dominicais, que reúnem a comunidade paroquial, tornou-se um desafio, dado que as pessoas optam por celebrar os sacramentos de forma mais reservada com as suas famílias, o que é compreensível. No entanto, esta situação pode tornar-se bastante preocupante quando os sacramentos são solicitados mais por motivos sociais do que por questões de fé ou quando se perde a consciência de que a Igreja é a família de todos os batizados.³²¹

É inquestionável que os ministros ordenados, ao celebrarem os sacramentos, estão sempre em comunhão com a comunidade cristã. Contudo, não é a mesma coisa celebrar tais sacramentos separados do que num domingo com a comunidade reunida. Não se trata de obrigar a que todos os sacramentos sejam celebrados sempre no domingo, mas, de certa forma, ajudar as pessoas a compreender que os sacramentos podem ser celebrados na comunidade, como acontece, por exemplo, com o sacramento da Ordem, recuperando assim a tradição eclesial que sempre associou a celebração dos sacramentos ao dia do Senhor. Desta forma, sublinha-se a natureza dominical dos sacramentos.³²²

A liberdade de celebrar os outros sacramentos noutros dias da semana é um direito de todos os fiéis. Contudo, a sua realização com maior frequência no seio da comunidade que participa ativamente nas celebrações dominicais visa sublinhar e reforçar duas ideias fundamentais: a primeira é a sua ligação com o Mistério Pascal, e a segunda é a redescoberta da comunidade cristã.³²³

3.4. A celebração dominical na era digital

Entre as atividades que a Igreja incentivou fortemente nos meios digitais destaca-se a transmissão radiofónica e televisiva da celebração da Eucaristia dominical, permitindo que os fiéis que, por motivos de doença, prisão, trabalho ou outros impedimentos, não conseguem estar presentes nas assembleias eucarísticas, possam unir-se, pelo menos espiritualmente, à comunidade celebrante, o que já representa um grande conforto espiritual.³²⁴ A este respeito João Paulo II referia o seguinte:

Para aqueles que estão impedidos de participar na Eucaristia e, por isso mesmo, dispensados de cumprir o preceito, a transmissão televisiva ou radiofónica constitui uma ajuda preciosa, sobretudo quando completada pelo generoso serviço dos ministros extraordinários que levam

³²¹ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 127.

³²² Cf. Brandolini, «Domingo», 315.

³²³ Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 128.

³²⁴ Cf. López, *El domingo, día del Señor*, 28.

a Eucaristia aos doentes, transmitindo-lhes também a saudação e a solidariedade de toda a comunidade. Assim, também para estes cristãos, a missa dominical produz abundantes frutos e eles podem viver o domingo como verdadeiro «dia do Senhor» e «dia da Igreja» (DD 54).

Tendo em conta que vivemos atualmente numa era digital, devemos refletir sobre até que ponto os meios de que dispomos podem ser considerados como uma ajuda preciosa para as pessoas que não podem estar presentes nas assembleias eucarísticas. As plataformas digitais cresceram muito e influenciam cada vez mais o nosso quotidiano, a nossa forma de ser, de estar e de habitar o mundo. Aumentou significativamente o número de paróquias, comunidades cristãs e dioceses que têm páginas de transmissão de conteúdos digitais, especialmente a celebração da missa do domingo. Durante a pandemia do Coronavírus (Covid 19), por exemplo, assistiu-se a uma proliferação de conteúdos religiosos na internet, sobretudo de celebrações de missas online, devido ao confinamento obrigatório, tendo, os agentes pastorais, sido criativos.³²⁵

A comunicação online apresenta-se, de facto, como um novo espaço sagrado, visto que o estilo e a mensagem criam formas de encarar a dinâmica comunitária e a forma de viver a fé cristã.³²⁶ A celebração da missa dominical nos espaços digitais é muito vantajosa e, sem dúvida, ajuda a fortalecer a fé e a devoção do Povo de Deus. No entanto, em certos casos, conduziu à relativização da comunidade cristã após o período de confinamento devido à pandemia do Covid-19. Ora, isto tem um impacto na própria forma como se entende a vida em comunidade, visto que, os membros da comunidade podem sucumbir à tentação de interagir com os conteúdos de seu agrado e cair na «virtualização da vida religiosa».³²⁷

Tal como aconteceu com os meios tradicionais de comunicação social tradicionais como a rádio e a televisão, a Igreja deve encarar as redes sociais com serenidade e reconhecer a sua importância na transmissão da Eucaristia dominical e das outras atividades eclesiais. Ao mesmo tempo, deve fazer compreender aos cristãos que as redes sociais não substituem o encontro presencial, nem substituem a comunidade cristã. De facto, como Luís Miguel Rodrigues sublinha, «o pleno encontro com Cristo nunca pode acontecer apenas pela mediação digital. É

³²⁵ Cf. Daniel Arasa; Kim, Lidia; Angolafale, Jean-Florent e Murrighili, Daniele, «The response of Roman Catholic priests to Covid-19: A case study on the pastoral and communication activities of nine dioceses worldwide during the first months of the pandemic», *Church, Communication and Culture*, 7, n. 1 (2022): 242, <http://doi.org/10.1080/23753234.2022.2038647>.

³²⁶ Cf. Renê Augusto Vilela da Silva «Igreja Católica e a cultura digital como espaço de evangelização», *Teocomunicação*, 53, n. 1 (2023): 4, <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44465>.

³²⁷ Luís Miguel Figueiredo Rodrigues, «Evangelização e novas tecnologias», *Theologica* 46, n. 2 (2011): 311, <https://doi.org/10.34632/theologica.2011.2191>.

preciso o encontro presencial com a Igreja, que está sacramentalmente na Comunidade cristã, sobretudo na celebração da Eucaristia».³²⁸

3.5. Acolhimento e acompanhamento

O ritmo das comunidades cristãs, cada vez mais caracterizado por pessoas de diferentes origens geográficas, culturais e sociais, impõe a necessidade de se investir no serviço de acolhimento e hospitalidade aos fiéis que frequentam a igreja aos domingos. De facto, a própria celebração do dia do Senhor contém em si o convite à abertura do coração aos outros, conforme recordado pelo Papa João Paulo II: «a assembleia eucarística dominical é um acontecimento de fraternidade, que a celebração deve justamente fazer ressaltar, embora no respeito do estilo próprio da acção litúrgica. Para tal, contribuem o serviço de acolhimento e o estilo da oração, atenta às necessidades de toda a comunidade» (DD 44).

O Papa João Paulo II ensina-nos que, na assembleia dominical, o cumprimento rigoroso dos ritos celebrativos não é suficiente. Neste sentido, destacou dois aspetos fundamentais a valorizar: o serviço de acolhimento e o estilo da oração. Isto demonstra que a oração da assembleia não deve estar alheia às necessidades dos irmãos e irmãs da comunidade. Nesse sentido, o serviço de acolhimento nas igrejas não é uma estratégia para conseguir mais membros nas celebrações comunitárias. É um dos sinais que caracterizam a assembleia dominical enquanto lugar de comunhão e de fraternidade.³²⁹

É importante reconhecer que a prática da hospitalidade não é nem uma mera questão de amabilidade, nem paternalismo. Acolher não significa aprovar as atitudes dos outros. Pelo contrário, acolher é receber as pessoas como elas são, é ter empatia por elas, é pôr-se no lugar do outro para melhor compreender a sua situação. Com disponibilidade e compreensão, competência e afeto, abertura e flexibilidade, o acolhimento torna-se o espaço onde as pessoas podem experienciar a misericórdia de Deus.³³⁰

A responsabilidade de acolher pertence a toda a comunidade cristã. No entanto, é essencial haver pessoas formadas para coordenar este importante serviço nas assembleias dominicais, estabelecendo equipas de acolhimento devidamente formadas e preparadas para exercer esta função. A formação de equipas de pessoas que demonstrem aptidão para o acolhimento e estejam preparadas para tal constitui um dos desafios atuais da pastoral do

³²⁸ Rodrigues, 314.

³²⁹ Cf. Simon Jr., *Grandes parroquias católicas*, 132.

³³⁰ Cf. José Nunes, «O acolhimento pastoral, perspectivas teológicas e antropológicas», *Didaskalia* 37, n. 1 (2007): 305–6, <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2007.1843>.

domingo. Uma das formas de participação dos jovens nas celebrações dominicais da comunidade poderia passar por os envolver, em parte, nos grupos de acolhimento.³³¹ Num contexto social onde predomina o individualismo e o anonimato, a comunidade cristã deve configurar-se como um lugar de encontro e de relações expressivas que proporcionem a experiência de fraternidade e a resistência face à competição desmedida da realidade social.³³²

Na comunidade paroquial, o pároco desempenha um papel muito importante, enquanto líder da comunidade e presidente das celebrações litúrgicas. O presente trabalho não se propõe a enumerar as tarefas que os presbíteros devem exercer no serviço de acolhimento dos fiéis. Porém, é importante afirmar que os párocos podem atuar como grandes impulsionadores desta iniciativa, mediante a forma como acolhem os fiéis, das palavras que dirigem à assembleia reunida, da atenção que dispensam aos estrangeiros, da valorização da presença dos paroquianos habituais e da promoção de dinâmicas que, respeitando o ritmo e a harmonia da liturgia, sejam capazes de estabelecer uma relação com as pessoas, celebrando a vida quotidiana das pessoas com as suas alegrias e tristezas. De facto, é frequente que atitudes e gestos simples tenham um impacto significativo na vida daqueles que se aproximam das nossas comunidades.³³³

A edificação de uma comunidade acontece também na medida em que os seus membros se dispõem a estar juntos para além do contexto de uma celebração litúrgica. Os diferentes momentos de convívio fraterno, realizados antes ou depois das celebrações, podem ajudar a fortalecer os laços entre os membros da comunidade e contribuir para o conhecimento mútuo dos grupos da paróquia e de outras pessoas. Por conseguinte, proporcionar ocasiões em que os fiéis se reúnam em determinados domingos do ano pastoral para partilhar a alegria, as histórias de vida, ou até alguma refeição em comum, pode ser aproveitado para favorecer e fortalecer o espírito comunitário. É importante que as comunidades se aproximem das pessoas que querem conhecer o que elas têm para oferecer enquanto comunidade de fé.³³⁴

O acolhimento oferecido com simplicidade e alegria pode igualmente ter um impacto significativo naqueles que frequentam as nossas assembleias dominicais apenas para o cumprimento do preceito dominical. Sendo acolhidos como pessoas e não como mais um número, poderão sentir-se desafiados a purificar as suas motivações. É importante recordar que muitos católicos optam por abandonar as nossas igrejas por não se sentirem reconhecidos e

³³¹ Cf. Mallon, *Renovação Divina*, 103.

³³² Cf. Antonio Sánchez Orantos, «Acompañamiento de la Asamblea Dominical», *Teología y Catequesis* 70 (1999): 86.

³³³ Cf. Montero, «Celebrar con y para una comunidad: orientaciones para pasar del 'cumplimiento' del precepto dominical al compromiso personal de celebrar la fe en iglesia», 53.

³³⁴ Cf. Simon Jr., *Grandes parroquias católicas*, 136-37.

acolhidos na sua identidade pessoal.³³⁵ Portanto, as comunidades cristãs devem ter, não só as portas, mas também os corações abertos para acolher todos os que se aproximam delas, de modo que, após uma experiência marcante, as pessoas não só sintam o desejo de regressar à comunidade celebrante, mas também se decidam, por si próprias, juntar-se, à paróquia e ajudar a acolher outros convidados.³³⁶

Cada comunidade cristã encontrará as suas próprias formas de acolher e integrar as pessoas na vida eclesial e nas suas celebrações, tendo em consideração o contexto particular de cada paróquia. Contudo, as comunidades deverão prestar uma atenção particular aos mais abandonados, aos pobres e aos estrangeiros, evitando qualquer forma de discriminação com base na sua condição social ou económica.³³⁷

O acolhimento começa ainda antes de irem à igreja, ou seja, já na internet, na forma como nos apresentamos aos outros no mundo virtual. Neste sentido, a aposta em páginas e redes sociais pode ser uma das formas privilegiadas de contacto com as pessoas e uma oportunidade favorável para apresentar as nossas propostas relativas ao domingo, como, por exemplo, as diferentes atividades da comunidade e os horários de missa. É importante que as comunidades se aproximem das pessoas que manifestam interesse em conhecê-las.³³⁸

É igualmente necessário recordar que a celebração do dia do Senhor não termina na igreja e que o compromisso dos cristãos não se esgota no encontro semanal nesse dia. Neste sentido, o serviço de acolhimento não é suficiente para fomentar o desejo de pertença à comunidade. É importante estar atentos às pessoas que frequentam as nossas assembleias, de modo a evitar que a vivência do domingo fique confinada ao espaço religioso. Atualmente, é fundamental pensar num acompanhamento pastoral dos fiéis que costumam participar nas celebrações da comunidade, visto que as pessoas não se convertem apenas com a pregação e os ensinamentos, mas sim através da construção de uma relação de confiança, baseada no cuidado e na pertença.³³⁹

Com o aumento do número de pessoas que não conhecem bem a fé cristã, sobretudo os jovens, torna-se necessário um acompanhamento personalizado por parte da comunidade, quando estes manifestem interesse em ser acompanhados, a fim de seguirem um caminho de discipulado e de descoberta de Jesus Cristo. Convém recordar que muitas pessoas costumam frequentar as comunidades por ocasião de alguma celebração importante para a família ou

³³⁵ Cf. Montero, «Celebrar con y para una comunidad: orientaciones para pasar del ‘cumplimiento’ del precepto dominical al compromiso personal de celebrar la fe en iglesia», 54.

³³⁶ Cf. Mallon, *Renovação Divina*, 108.

³³⁷ Cf. Mallon, 104–5.

³³⁸ Cf. Simon Jr., *Grandes parroquias católicas*, 140–42.

³³⁹ Cf. Mallon, *Renovação Divina*, 141.

amigos, ou motivados por razões de civilidade ou representatividade.³⁴⁰ Essas pessoas deveriam receber uma atenção particular por parte dos pastores das comunidades, não tanto para as convencer a permanecer, mas para lhes despertar o desejo de conhecer e aprofundar a fé. No entanto, é importante reconhecer que «acompanhar não é doutrinar, não é dar conteúdo concreto à liberdade pessoal, não é isentar do risco da liberdade pessoal».³⁴¹ Em vez disso, implica estabelecer uma proximidade com as pessoas, auxiliá-las no seu percurso de fé e no fortalecimento do seu compromisso com a comunidade cristã, sem procurar impor diretrizes. A celebração dominical da fé não é um fim em si mesmo. A sua finalidade é proporcionar a toda a comunidade cristã e a cada batizado em particular a fazer uma verdadeira experiência de encontro com Cristo, deixando-se transformar por Ele.³⁴²

Neste sentido, a celebração do dia do Senhor, sobretudo da Eucaristia, não será apenas um ato isolado da comunidade, mas ajudará a compreender que há uma relação entre a vida litúrgica e as outras dimensões da vida cristã. Entre as principais dimensões, podemos destacar as seguintes: acompanhar os cristãos no seu crescimento pastoral e na sua inserção comunitária, abrir-se à vida contemplativa e viver o pluralismo na comunhão.³⁴³

3.6. A dimensão social e cultural do domingo

A celebração do dia do Senhor transcende as fronteiras do espaço litúrgico e sagrado. De facto, a vivência cristã do domingo não pode ficar restrita à igreja, mas deve estender-se aos diversos domínios da vida quotidiana. Embora, na sociedade contemporânea, a vida social e cultural atual organiza-se segundo ritmos próprios, os cristãos são chamados a testemunhar, tanto em comunidade como em família, a dimensão originária do domingo celebrado como dia da ressurreição do Senhor, dia de festa, de descanso e de fraternidade. Queremos destacar aqui duas dimensões importantes na vivência cristã do domingo: a dimensão socio-caritativa e a dimensão sociocultural.

Quanto à dimensão socio-caritativa, reconhecemos que toda a celebração deve conduzir necessariamente ao encontro das necessidades dos irmãos e irmãs da comunidade. A prática celebrativa cristã exige coerência com o conjunto da vida cristã, ou seja, «a celebração isolada não é suficiente para expressar essa existência: a vida cristã não é apenas celebração; é, mais

³⁴⁰ Cf. Teixeira, «A eclesiosfera católica: pertença diferenciada», 154.

³⁴¹ Sánchez, «Acompañamiento de la Asamblea Dominical», 85.

³⁴² Cf. Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 126.

³⁴³ Cf. Bestard, 120.

globalmente, uma vida de caridade cujo amor fraterno é o nódulo específico e o sinal atestatório. Por isso, um elemento visível de vida fraterna deve acompanhar a liturgia».³⁴⁴

Para que a celebração do domingo não se transforme num dia de culto individual prestado a Deus, é necessário que a caridade e a solidariedade cristãs animem esse dia. A propósito, o Papa João Paulo II salientava a estreita ligação que deve existir entre o dia do Senhor e a caridade cristã:

A Eucaristia é acontecimento e projecto de fraternidade. Da Missa dominical parte uma onda de caridade destinada a estender-se a toda a vida dos fiéis, começando por animar o próprio modo de viver o resto do domingo. Se este é dia de alegria, é preciso que o cristão mostre, com as suas atitudes concretas, que não se pode ser feliz «sozinho». Ele olha ao seu redor, para individuar as pessoas que possam ter necessidade da sua solidariedade (DD 72).

A reunião dominical, que atinge o seu ponto culminante na celebração da Eucaristia, continua depois na vida quotidiana de cada batizado. De facto, como sublinha o decreto conciliar *Presbyterorum ordinis*, para que a celebração da Eucaristia seja «plena e sincera, deve levar, tanto às várias obras de caridade e de auxílio mútuo, como à acção missionária, e às várias formas de testemunho cristão» (PO 6). Portanto, o olhar da comunidade que celebra a fé é sempre um olhar que se abre às necessidades, não só dos irmãos e irmãs da própria comunidade, mas de todas as pessoas necessitadas. Desde a época apostólica que a reunião dominical constitui para a comunidade cristã um momento de partilha fraterna com os mais pobres (cf. DD 70).

A Igreja realiza habitualmente algumas iniciativas louváveis, destinando os ofertórios, em determinados domingos, aos organismos paroquiais e diocesanos. Estas iniciativas visam mitigar o sofrimento alheio e promover uma cultura de solidariedade e de partilha, num contexto social caracterizado pelo individualismo e pela indiferença. Outras iniciativas e gestos de caridade fraterna poderiam ser adotados, de acordo com as circunstâncias e necessidades da comunidade, manifestando, o compromisso social que a confissão de fé exige (cf. EG 178). É ainda pertinente recordar que, desde os primórdios, os cristãos associaram a celebração da fé à prática da caridade. De facto, foi também, num domingo que Paulo, ao passar por Corinto, recebeu os dons que essa comunidade tinha recolhido para auxiliar a comunidade cristã de Jerusalém que se encontrava em dificuldade (cf. 1 Cor 16, 2) e que os discípulos em Jerusalém depositavam os bens aos pés dos apóstolos, que os distribuíam segundo as necessidades de cada

³⁴⁴ Claude Duchesneau, *A celebração na vida cristã* (São Paulo: Edições Paulinas, 1977), 132.

um (cf. Act 2, 45). Tudo isto mostra que a dimensão social e caritativa deve coexistir com a dimensão celebrativa do domingo, uma vez que não é possível dissociar a experiência do amor de Deus do compromisso de praticar a caridade, a justiça e a solidariedade para com os irmãos das nossas comunidades cristãs, especialmente os mais desfavorecidos.³⁴⁵

No que diz respeito à dimensão sociocultural do domingo, esta reflete-se igualmente na necessidade de descanso, que, como foi referido anteriormente, possibilita a vivência do dia do Senhor em comunhão fraterna com todos. O preceito dominical não só permite, o repouso do trabalho, como também a sua relativização. Apesar do reconhecimento da importância fundamental do trabalho para a realização humana e o progresso social, não é admissível que o trabalho se transforme numa possível forma de escravidão, pois o trabalho é para as pessoas e não as pessoas para o trabalho (cf. SCs 74).

As comunidades necessitam recuperar o sentido cristão do repouso e procurar viver segundo o domingo. Considerando que se trata de uma nova forma de viver o tempo, as relações e o trabalho, o Papa Bento XVI recomendou: «é bom que, no dia do Senhor, as realidades eclesiais organizem, a partir da celebração eucarística dominical, manifestações próprias da comunidade cristã: encontros de amizade, iniciativas para a formação de crianças, jovens e adultos na fé, peregrinações, obras de caridade e momentos variados de oração» (SCs 74). De facto, o domingo pode ser vivido de várias formas. No decurso do ano pastoral, as comunidades, podem propor, de acordo com as suas circunstâncias, celebrações de diversos domingos dedicados às famílias e à toda a comunidade.

Atendendo à riqueza espiritual e humana, o domingo deve realçar a sua dimensão festiva, de pausa e de tranquilidade, não só para os cristãos, mas para toda a sociedade. De facto, como dizia o Papa João Paulo II:

Dia de oração, de comunhão e de alegria, ele repercute-se na sociedade, irradiando sobre ela energias de vida e motivos de esperança. O domingo é o anúncio de que o tempo, habitado por Aquele que é o Ressuscitado e o Senhor da história, não é o túmulo das nossas ilusões, mas o berço dum futuro novo, a oportunidade que nos é dada de transformar os momentos fugazes desta vida em sementes de eternidade (cf. DD 84).

³⁴⁵ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 172.

3.7. A dimensão missionária do domingo

O compromisso missionário, nascido em virtude do Batismo, cresce na medida em que cada batizado participa também da vida celebrativa da comunidade cristã. De facto, como assinala Bestard, «é no altar que nos oferecemos por completo a Deus e no altar recebemos a missão».³⁴⁶ Portanto, o convite missionário presente no final de cada celebração dominical não é um elemento decorativo do rito conclusivo da ação litúrgica, mas constitui um apelo para partir em missão e dar testemunho, com a própria vida, de tudo o que se acabou de celebrar sacramentalmente. Deste modo, a participação na assembleia dominical está intrinsecamente associada à missão.³⁴⁷ Se a Igreja é, por sua natureza, missionária, a vivência do dia do Senhor, quer de modo mais solene pela celebração da Eucaristia, quer por outras formas de encontro e de oração, deve ter em si essa dimensão missionária. Com efeito, o próprio domingo surge com o anúncio da ressurreição de Cristo no «primeiro dia da semana» (cf. Mc 16, 2.9; Lc 24, 1; Jo 20, 1). Deste modo, a evangelização e a celebração não se apresentam como duas atividades antagónicas, mas antes como duas dimensões constitutivas da mesma e única missão da Igreja. Conforme sublinha Rino Fisichella:

Tudo o que a comunidade pregava, anunciando o Evangelho da salvação, tornava-o depois presente e vivo na oração litúrgica, que se fazia sinal visível e eficaz da salvação. Esta não era apenas um anúncio feito por homens cheios de boa vontade, mas ação que o Espírito realizava pela presença real de Cristo no meio da comunidade dos crentes. Separar estes dois momentos equivaleria a não compreender a Igreja.³⁴⁸

Na verdade, a celebração separada da evangelização torna-se num formalismo vazio e a evangelização separada da celebração, transforma-se em propaganda, com o objetivo de atrair novos seguidores.³⁴⁹ Ora, uma comunidade cristã que, tendo após ter feito a experiência do amor de Deus na celebração, não manifeste um desejo missionário de propagar esse mesmo amor, não compreendeu verdadeiramente o propósito da sua existência. De facto, uma comunidade cristã que vive fechada na sua autorreferencialidade, que não vai ao encontro dos outros para levar Cristo, seria, quando muito uma comunidade de amigos que podem ter muitos pontos em comum, inclusive a fé e a oração, mas não seria uma comunidade autenticamente

³⁴⁶ Bestard, *Corresponsabilidade e participação na paróquia*, 121.

³⁴⁷ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 126.

³⁴⁸ Rino Fisichella, *A Nova Evangelização: Um desafio para sair da indiferença* (Lisboa: Paulus Editora, 2012), 77.

³⁴⁹ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 122.

cristã.³⁵⁰ Toda a celebração deve conduzir à missão e toda a evangelização deve conduzir à celebração. Por isso, não é compreensível que o domingo seja vivido de forma individualista, desligado da comunidade ou como um mero preceito religioso. Aqueles que participam na assembleia dominical são constituídos testemunhas e anunciadores do Mistério Pascal de Jesus até que Ele venha (cf. 1 Cor 11, 26).

Nesta relação entre celebração e missão, a Eucaristia ocupa uma posição de particular destaque na compreensão da própria missão da Igreja. Por isso, é fundamental que os cristãos tomem parte assiduamente na celebração eucarística a fim de manter a ligação com a fonte de vida e de missão da Igreja. Por um lado, é necessário reconhecer que, na celebração da Eucaristia, os batizados alimentam a sua fé assumindo a evangelização como sua missão. Por outro lado, só uma Igreja que se alimenta à mesa eucarística pode tornar-se numa «Igreja em saída».³⁵¹

Nesta mesma linha, o Papa João Paulo II salientou a ligação entre a Eucaristia dominical e a missão dos batizados:

Recebendo o Pão da vida, os discípulos de Cristo preparam-se para enfrentar, com a força do Ressuscitado e do seu Espírito, as obrigações que os esperam na sua vida ordinária. Com efeito, para o fiel que compreendeu o sentido daquilo que realizou, a Celebração Eucarística não pode exaurir-se no interior do templo. Como as primeiras testemunhas da ressurreição, também os cristãos, convocados cada domingo para viver e confessar a presença do Ressuscitado, são chamados, na sua vida quotidiana, a tornarem-se evangelizadores e testemunhas (DD 45).

É importante salientar que a própria celebração eucarística comporta em si um dinamismo evangelizador. Para muitos cristãos, a celebração litúrgica continua a ser o único momento de contacto com a Palavra de Deus, sendo a homilia uma oportunidade para aproximar a vida das pessoas dessa mesma Palavra. Assim, a homilia, enquanto forma de pregação, é plenamente tarefa evangelizadora, sem deixar de ser parte integrante da ação litúrgica.³⁵² Por isso, a homilia deve ser bem preparada, fundamentada na Palavra de Deus, atualizada ao contexto da assembleia celebrante, viva e equilibrada. Isto exige ao presidente da assembleia uma grande capacidade de comunicação, um grande amor a Deus, à sua Palavra e à sua comunidade, competência comunicativa e teológica, bem como a necessidade de preparação da homilia, como referiu o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium* (cf. EG 135-159).

³⁵⁰ Cf. Floristán, *El año litúrgico como itinerario pastoral*, 293.

³⁵¹ Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 125.

³⁵² Cf. Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 131.

A Eucaristia não é, no entanto, a única forma através da qual Deus concede aos cristãos a possibilidade de receber a sua graça e de viver em missão.³⁵³ Basta pensarmos, por exemplo, em tantas realidades missionárias onde a Eucaristia é celebrada poucas vezes durante o ano, devido à falta de presbíteros. Essas comunidades, assistidas por leigos ou consagrados, que se reúnem semanalmente cada domingo para a celebração do dia do Senhor, também são chamadas a testemunhar o Evangelho, com a mesma intensidade e compromisso. No entanto, a missão do cristão não consiste apenas em falar de Jesus aos outros, mas em proporcionar a outras pessoas a oportunidade de se encontrarem com Cristo. É preciso reconhecer que a urgência e a necessidade do anúncio missionário não pode ser apenas *ad intra*, mas deve ser também *ad extra*, ou seja, deve alcançar todas as pessoas uma vez que «ninguém pode celebrar verdadeiramente a Eucaristia antes do processo evangelizador, isto é, sem primeiro se converter a Jesus Cristo. Ninguém chega à Eucaristia se não foi chamado por Deus à fé e à conversão».³⁵⁴ Todavia, para que tal se verifique, é aconselhável que os todos cristãos assumam o seu compromisso missionário, tornando-se verdadeiros agentes e protagonistas da evangelização que não é tarefa de alguns especialistas, mas tarefa de todos os batizados (cf. EG 120).

³⁵³ Karl Rahner, *A Eucaristia e os homens de hoje* (Lisboa: Edições Paulistas, 1967), 51.

³⁵⁴ Cabecinhas, *No Coração da Igreja*, 128.

CONCLUSÃO

A celebração comum da fé é uma dimensão essencial para qualquer comunidade religiosa. De facto, uma comunidade que não se reúne para celebrar a fé em conjunto está sujeita a desaparecer. Todas as formas de vida religiosa em comum possuem um ritmo celebrativo que se desenrola no tempo e no espaço. Enraizada na tradição apostólica, a Igreja também celebra semanalmente o domingo, enquanto dia do Senhor ressuscitado e da assembleia cristã. No entanto, o ritmo dominical de celebração comunitária da fé, que outrora era predominante, tem vindo a declinar na consciência de muitos crentes, resultando numa diminuição significativa da prática dominical, especialmente no que se refere à participação na missa. Considerando o domingo como a festa primordial e como um dos elementos centrais da fé cristã e tendo em conta a sua importância para a vida da comunidade, a questão inicial com que esta dissertação se debruçou foi a seguinte: de que forma pode a celebração do domingo fomentar a consciência comunitária, e ser, simultaneamente, uma oportunidade para a edificação da comunidade cristã e para a sua missão no mundo?

Com o propósito de responder à questão apresentada, procedeu-se à análise do tema do domingo, da comunidade e do sentido missionário, em três momentos distintos. Num primeiro momento, analisámos brevemente a situação do domingo no contexto sociocultural atual. Num segundo momento, abordámos os fundamentos bíblicos e teológicos subjacentes à origem e celebração do domingo no cristianismo. Num terceiro momento, analisámos algumas implicações pastorais da celebração do domingo na comunidade cristã nos tempos atuais, tendo sido propostas algumas pistas de reflexão e ação neste sentido. É importante salientar que as implicações pastorais, decorrentes da análise da realidade atual no primeiro capítulo e dos dados da fé no segundo não ocorreram de forma dedutiva ou indutiva, mas, procurando estabelecer uma relação de reciprocidade dialética e assimétrica entre o horizonte sociocultural e o horizonte eclesial, à luz do princípio da encarnação.

Considerando que todas as comunidades cristãs são exortadas a viver e a santificar o dia do Senhor, foi dada especial ênfase à paróquia, não por ser o único espaço de vida cristã, mas por ser ainda a realidade eclesial de referência para a maioria dos cristãos. De facto, a paróquia ocupa um lugar significativo na vivência e celebração do domingo, na medida em que representa a primeira comunidade eucarística, a comunidade de comunidades, onde as pessoas, sobretudo as famílias, se reúnem com maior facilidade para partilhar de experiências de fé e testemunhos de vida. Neste sentido, foi sublinhada a necessidade de a celebração dominical ser

uma celebração intergeracional e familiar que congregue a todos os paroquianos, tornando-se imagem da Igreja como família de Deus reunida em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo.

A assembleia dominical, enquanto acontecimento de fraternidade (cf. DD 72), deve ser reconhecida na prática das comunidades paroquiais, e não pode limitar-se a uma mera observação teórica. Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja tem vindo a enfatizar a relação existente entre comunidade e celebração, solicitando o fortalecimento do espírito comunitário, nomeadamente durante a celebração da missa dominical (cf. SC 42). Todavia, é importante reconhecer que se alcançou um progresso substancial e que as comunidades paroquiais evoluíram de forma notória neste aspeto. De facto, os fiéis passaram a participar ativamente nos atos de culto, exercendo o seu sacerdócio comum, em vez de se limitarem a um papel de meros assistentes. Contudo, a participação nas assembleias litúrgicas não se refletiu ainda numa maior integração na vida da comunidade. Realmente, é possível afirmar que, apesar da presença significativa de cristãos nas assembleias dominicais, é evidente a ausência de vínculos mais estreitos com a comunidade após as celebrações. Em diversos contextos, a fé é ainda vivida de forma individual, sendo a comunidade percebida como um espaço destinado a cerimónias religiosas. Torna-se essencial recuperar a dimensão comunitária da celebração dominical, que não se esgota numa mera presença física na assembleia, mas que nos impele a redescobrir a alegria e a beleza de ser comunidade com a pluralidade de situações humanas, existenciais e eclesiais que a caracterizam.

As comunidades paroquiais são exortadas a adotar uma postura de ousadia e criatividade na forma como celebram o domingo, desafiando o cómodo critério pastoral do «fez-se sempre assim» (cf. EG 33). Torna-se fundamental ter a audácia de experimentar novas formas e possibilidades de viver e de celebrar o domingo, evitando a mera repetição do que se fez no passado, sem contudo desvalorizar as tradições anteriores. A paróquia deverá envidar todos os esforços para incluir todos os fiéis na celebração dominical, com especial atenção para a nova geração, na medida em que a continuidade da Igreja e das comunidades cristãs depende em grande parte da geração atual. Torna-se igualmente imprescindível estabelecer contactos com as pessoas que estão afastadas da comunidade ou que já não participam nas assembleias dominicais, por diversos motivos. A revitalização do domingo na comunidade deverá passar por uma aposta numa pastoral dominical que esteja atenta à realidade concreta dos fiéis. Apenas uma comunidade que esteja atenta aos sinais do nosso tempo será capaz de oferecer respostas novas aos desafios atuais. A paróquia que evidenciar capacidade para reconhecer, promover, acolher e integrar a diversidade de comunidades, ritmos e estilos de vida, fará com que a celebração dominical se torne uma ocasião propícia e favorável para a edificação da comunidade, de encontro com Deus e de missão.

A consciência comunitária poderá igualmente evoluir na medida em que a comunidade paroquial desenvolver uma cultura de acolhimento e acompanhamento dos participantes das assembleias dominicais. As paróquias devem compreender o serviço de acolhimento como um elemento indissociável da identidade cristã, não o considerando como uma estratégia para conseguir simpatia ou seguidores. É importante salientar que, sobretudo, nas grandes paróquias, as assembleias dominicais adquiriram um carácter multicultural, o que implica que as paróquias deverão criar espaços para acolher a diversidade. Ainda que possa parecer irrelevante, um acolhimento caloroso e alegre pode constituir o primeiro passo para que um número significativo de pessoas que visitam ocasionalmente a comunidade, demonstrem maior interesse em estabelecer uma relação mais próxima.

De igual modo, será imprescindível um acompanhamento pastoral das pessoas que iniciaram um itinerário de fé ou que estão a redescobrir a importância da comunidade. Contudo, para que estas atitudes sejam valorizadas, as comunidades deverão evitar uma pastoral dominical excessiva ou exclusivamente centrada na celebração de missas dominicais. Com efeito, na maioria das nossas paróquias, a vivência do domingo resume-se predominantemente à celebração eucarística, sem se prever tempo nem espaço para um encontro genuíno, onde as pessoas possam partilhar as suas inquietações antes ou após as celebrações. É inegável que a Eucaristia constitui a fonte e o ápice da missão e da vida eclesial. No entanto, é importante prestar atenção à forma como é celebrada. Neste sentido, talvez seja necessário levantar algumas interrogações acerca da vivência dominical nas nossas comunidades: as nossas celebrações dominicais têm contribuído para o fortalecimento da fé, especialmente na nova geração? As nossas assembleias dominicais têm a consciência de serem comunidades que celebram e evangelizam? A reunião dominical pode, de facto, ser considerada como um momento de encontro da comunidade com Deus na diversidade dos seus membros? Não estaremos a sucumbir à tentação de celebrar a Eucaristia como um mero rito, no qual os presbíteros, aos domingos, se veem obrigados a correr de um lado para o outro, a celebrar missas sem um contacto real com a comunidade?

A vivência dominical não deveria limitar-se ao espaço sagrado. Esta realidade transcende as fronteiras da igreja paroquial e alcança a vida concreta de cada pessoa batizada. A celebração do dia do Senhor reveste-se de uma enorme importância social e cultural. O domingo é frequentemente considerado o dia ideal para a realização de ações de solidariedade não só para com os membros da comunidade, mas também para com todas as pessoas desfavorecidas. De igual modo, o descanso dominical, longe de constituir uma evasão da realidade, sublinha duas questões fundamentais para o ser humano: por um lado, a liberdade de usufruir de um tempo de qualidade, no qual é possível descansar com os seus do trabalho

realizado durante a semana, recordando que o trabalho é para o ser humano e não o ser humano para o trabalho, e, por outro, a dependência do Criador, reconhecendo a sua condição filial e a sua dignidade original (cf. SCs 74).

A celebração dominical deveria suscitar nos cristãos a sua condição missionária e peregrina. De facto, a comunidade cristã não poderá viver fechada na sua autorreferencialidade. A participação na Mesa da Palavra e do Pão da Vida, nomeadamente através da celebração eucarística, deveria impulsionar os cristãos a anunciar a Boa Nova do Reino a todas as pessoas, pelo exemplo de vida e pelas palavras. A tarefa da evangelização deve ser simultaneamente *ad intra* e *ad extra*, não consistindo apenas em falar de Jesus, mas também em suscitar o desejo de pertença e proporcionar a experiência de encontro com Cristo na comunidade, convidando a todos para o banquete eucarístico. De igual modo, o domingo representa um horizonte de esperança para todos os cristãos, na medida em que antecipa a assembleia celeste. De facto, a celebração dominical, caracterizada pela sua ordinária solenidade, perdurará como um marco temporal na peregrinação da Igreja até ao domingo sem ocaso (cf. DD 87).

Ao concluir este trabalho, reafirmamos que não foi a nossa intenção esgotar a reflexão académica sobre o tema da celebração do domingo tendo em conta a edificação da comunidade e a missão evangelizadora dos cristãos. No entanto, temos plena consciência das limitações inerentes a esta dissertação. Por um lado, salientamos a escassez de bibliografia em português sobre o tema, o que dificultou alguns avanços mais ousados. A falta de dados oficiais recentes sobre a prática dominical não nos permitiu analisar a situação atual da vivência do domingo nas comunidades paroquiais em termos numéricos, embora se reconheça que há uma diminuição significativa do número de participantes nas assembleias dominicais desde o início da pandemia da Covid-19. Por outro lado, procurámos adotar uma abordagem mais heurística da realidade sociocultural e eclesial portuguesa e contemporânea, sem privilegiar nenhuma realidade eclesial específica.

Num trabalho futuro, seria pertinente realizar uma análise mais aprofundada de uma realidade eclesial concreta. Por exemplo, seria oportuno aprofundar determinados temas abordados nesta dissertação, designadamente o acolhimento nas comunidades paroquiais e o seu impacto na participação dominical, o acompanhamento pastoral decorrente da participação na celebração dominical ou a temática do descanso dominical. Desta forma seria possível verificar se estes não serão os possíveis caminhos que as nossas paróquias estão chamadas a percorrer para que a experiência dominical seja verdadeiramente ocasião de edificação e de crescimento do espírito missionário da comunidade.

BIBLIOGRAFIA

Sagrada Escritura

Nova Bíblia dos Capuchinhos. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica, 1998.

Obras de autores antigos e patrísticos

«Atas dos mártires de Abitinas». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

«Códice de Justiniano». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

«Concílio de Elvira». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

«Concílio de Orleães». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

«Didaqué». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

«Didascália dos Apóstolos». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

Eusébio de Alexandria. «Sermão XVI». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

Inácio de Antioquia. «Carta aos Magnésios». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

Justino. «Apologia I». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

Plínio, o Moço. «Carta a Trajano». Em *Antologia Litúrgica: Textos litúrgicos, patrísticos e canónicos do Primeiro Milénio*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2003.

Documentos do Magistério

Benedictus XVI, «Adhortatio Apostolica Post-Synodalis “Sacramentum Caritatis”», *AAS* 99, n.º 3 (2007): 105-180.

Catecismo da Igreja Católica. Gráfica de Coimbra, Lda. Coimbra, 1993.

Código de Direito Canónico. Editorial Apostolado da Oração: Braga, 1995.

Franciscus. «Adhortatio Apostolica “Evangelii Gaudium”». *AAS* 105, n.º 12 (2013): 1019–1137.

———. «Litterae Encyclicae “Laudato Si” De Communi Domo Colenda». *AAS* 107, n.º 9 (2015): 847-945.

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

———. «Epistula Apostolica “Dies Domini”». *AAS* 90, n.º 10 (1998): 713-766.

Pius XII. «Litterae Encyclicae “Mediator Dei”». *AAS* 39 (1947): 521-595.

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

———. «Constitutio de Sacra Liturgia “Sacrossanctum Concilium”». *AAS* 56 (1964): 97-138.

Secretariado Geral do Episcopado. *Documento final da XVI Assembleia geral ordinária do sínodo dos bispos: Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2024.

Documentos da Conferência Episcopal Portuguesa

Conferência Episcopal Portuguesa. *O domingo numa sociedade em mudança*. Lisboa: Edição do Secretariado Geral do Episcopado, 1994.

———. *Carta Pastoral, “Como eu fiz, fazei vós também”. Para um rosto missionário da Igreja em Portugal*. Moscavide: Edição do Secretariado Geral da Conferência Episcopal Portuguesa, 2010.

———. *Celebração dominical na ausência do Presbítero*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2022.

Verbetes de Dicionários

Aldazábal, José. «Fiesta». Em *Conceptos fundamentales de Pastoral*. Ed. Casiano Flóristan e Juan-José Tamayo, 399-401. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983.

Bergamini, Augusto. «Ano Litúrgico». Em *Dicionário de Liturgia*. Ed. Domenico Sartore e Achille M. Triacca, 58-62. S. Paulo: Edições Paulinas, 1992.

Brandolini, Lucas. «Domingo». Em *Dicionário de Liturgia*. Ed. Domenico Sartore e Achille M. Triacca, 305-18. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

Cuva, Armando. «Assembleia», Em *Dicionário de Liturgia*. Ed. Domenico Sartore e Achille M. Triacca. 94-104. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

Falsini, Rinaldo. «Asamblea litúrgica». Em *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*, Ed. L. Pacomio et al. 484-500. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

Lucerne, Haag. «שַׁבָּת - šabbāt». Em *Theological Dictionary of the Old Testament*. Ed. G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren e Heinz-Josef Fabry, vol. 14: 387-97. Grand Rapids: Cambridge, 2004.

Mackenzie, John L. «Sábado». Em *Dicionário bíblico*. Ed. John L. Mackenzie. 4ª ed., 809-11. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

Martini, Carlo Maria. «Comunidad primitiva». Em *Diccionario Teológico Interdisciplinar I-II*. Ed. L. Pacomio et al. 635-647. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

Porton, Gary G. «Halakah». Em *The Anchor Yale Bible Dictionary*. Ed. David N. Freedman. Vol. 3:26-27. New York: Doubleday, 1992.

Estudos

Bauman, Zygmunt. *Amor líquido: Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

———. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

Bernal, José Manuel. *Iniciación al año litúrgico*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.

Bestard, Joan. *Corresponsabilidade e participação na paróquia: O conselho pastoral paroquial*. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1997.

Biemmi, Enzo. *El segundo anuncio: La gracia de volver a empezar*. Santander: Sal Terrae, 2019.

Borobio, Dionisio. *Celebrar para vivir: Liturgia y sacramentos de la Iglesia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

- Cabecinhas, Carlos. *No Coração da Igreja: Eucaristia, Comunidade e Missão*. Lisboa: Paulus Editora, 2020.
- Casel, Odo. *O Mistério do Culto Cristão*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2019.
- Castela, Jorge. *Evangelizar em tempos de mudança*. Porto: Edições Salesianas, 2020.
- Castellano, Jesús. *El año litúrgico: Memorial de Cristo y mistagogia de la Iglesia*. Barcelona: Centre Pastoral Litúrgica, 1994.
- De Vaux, Roland. *Instituciones del Antiguo Testamento*. Barcelona: Editorial Herder, 1976.
- Duchesneau, Claude. *A celebração na vida cristã*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.
- Duque, Eduardo. *Mudanças culturais, mudanças religiosas: Perfis e tendências da religiosidade em Portugal numa perspetiva comparada*. Vila Nova de Famalicão: Edições Húmus, 2014.
- Duque, João. *Cultura contemporânea e cristianismo*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2024.
- Fisichella, Rino. *A Nova Evangelização: Um desafio para sair da indiferença*. Lisboa: Paulus Editora, 2012.
- Floristán, Casiano. *El año litúrgico como itinerario pastoral*. Madrid: PPC Editorial, 2000.
- Freitas, Tiago. *Colégio de paróquias: A paróquia em tempos de mobilidade*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2018.
- Gnilka, Joachim. *Jesus de Nazaré*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.
- González, José María Ruiz. *Evangelio según Marcos*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1988.
- Halík, Tomás. *A tarde do Cristianismo: O tempo da transformação*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2022.
- Hervieu-Léger, Danièle. *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Lisboa: Gradiva, 2005.
- Hervieux, Jacques. *L'Évangile de Marc*. Paris: Édition du Centurion, 1991.
- Jounel, Pierre. *A Missa: ontem e hoje*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 2016.

Kingsbury, Jack Dean. *Conflicto en Marcos, Jesús, Autoridades, Discípulos*. Córdoba: Ediciones El Almendro, 1991.

Láiz, Ana Rodríguez. *Hijo de David en el evangelio según Marcos. Interpretación teológica y contextualización en el marco de la cristología primitiva*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca: 2004.

López, Julian Martín. *El domingo, día del Señor*. Madrid: BAC - Editorial Católica, 1985.

Lourenço, João Duarte. *O mundo judaico em que Jesus viveu*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2005.

Magalhães, Vasco Pinto de. *Só avança quem descansa*. Braga: Editorial AO, 2023.

Mallon, James. *Renovação Divina: De uma paróquia de manutenção a uma paróquia missionária*. Lisboa: Paulus Editora, 2019.

Martimort, Aimé Georges et al., *A Igreja em oração. Introdução à Liturgia*. Singeverga: Edições Ora et Labora, 1965.

Matteo, Armando. *A primeira geração incrédula*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2013.

Meier, John P. *Un certain juif, Jésus: les données de l'Histoire, IV, la loi et l'amour*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

Rahner, Karl. *A Eucaristia e os homens de hoje*. Lisboa: Edições Paulistas, 1967.

Ratzinger, Joseph. *Introdução ao Espírito da Liturgia*. Prior Velho: Paulinas Editora, 2012.

Ravasi, Gianfranco. *El libro de Génesis (1-11)*. Barcelona: Editorial Herder, 1992.

Simon Jr., William E. *Grandes parroquias católicas: cuatro prácticas pastorales que las revitalizan*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.

Spreafico, Ambrogio. *El libro del Éxodo*. Barcelona: Editorial Herder, 1995.

Sousa, Mário. *Comentário ao Evangelho de São Marcos, Apelação*: Paulus Editora, 2022.

Terra, Domingos. *A fé e o não crer: Razões, evoluções, questões*. Braga: Editorial Frente e Verso, 2022.

Wénin, André. *Le Sabbat dans la Bible*. Bruxelles: Éditions Lumen Vitae, 2005.

Artigos

Alberto, Rui. «A pastoral juvenil no contexto da Nova Evangelização». *Theologica* 47, n.º 1 (2012): 71-95. <https://doi.org/10.34632/theologica.2012.2223>.

Arasa, Daniel., Kim, L., Angolafale, J. F., e Murrighili, D. «The response of Roman Catholic priests to Covid-19: A case study on the pastoral and communication activities of nine dioceses worldwide during the first months of the pandemic». *Church, Communication and Culture* 7, n.º 1 (2022): 238–263. <https://doi.org/10.1080/23753234.2022.2038647>.

Arenas, Luis. «Zygmunt Bauman: Paisajes de la modernidad líquida». *Daímon. Revista Internacional de Filosofía*, 54 (2011): 111–24.

Bianchi, Enzo. «Qu'est-ce que le dimanche?». *Recherches de Science Religieuse* 93, n.º 1 (2005): 27–51. <https://doi.org/10.3917/rsr.051.0027>.

Borras, Alphonse. «Assembleés dominicales et catholicité de l'Église». *La Maison-Dieu* 229, n.º 1 (2002): 7–42.

———. «Peut-on devenir chrétien sans lien avec l'Église ? Catéchuménat et ecclésialité». *Lumen Vitae* 61, n.º 3 (2006): 333–52.

Cardoso, Ana Cláudia Moreira. «Organização e intensificação do tempo de trabalho». *Revista Sociedade e Estado* 28, n.º 2 (2013): 351–74. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922013000200009>.

Cardoso, Jair Aparecido. «O direito ao descanso como direito fundamental e como elemento de proteção ao direito existencial e ao meio ambiente do trabalho». *Revista de Informação Legislativa* 52, n.º 207 (2015): 7–26.

Castro, Luís. «O Sábado (Šabbat) no Pentateuco. Um templo de tempo para celebrar a liberdade». *Igreja e Missão* 76, n.º 254 (2023): 257-299.

Duque, Eduardo. «A Identidade na pós-modernidade: um conceito histórico-hipotético». *Cadernos do Noroeste* 21, n.º 1–2 (2003): 39–51.

Duque, Eduardo, e João Matos. «A fragmentação da identidade religiosa dos jovens portugueses». *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião* 24, n.º 2 (2021): 140–57.

Fossion, André. «Annonce et proposition de foi d'aujourd'hui. Enjeux et défis». *Lumen Vitae* 67, n.º 3 (2012): 259–80.

García-Valdecasas, José Ignacio. «Zygmunt Bauman: una voz sólida en una sociedad líquida». *Razón y Fe* 275, n.º 1423–1424 (2017): 451–60.

Grelot, Pierre. «Du sabbat juif au dimanche chrétien». *La Maison-Dieu*, 123 (1975): 79-107.

Guerra de Armas, José Luis. «El domingo, día del Señor y señor de los días», *Almogaren*, 47 (2010): 95-112.

Klingbeil, Gerald A. «The Sabbath Law in the Decalogue(s): Creation and Liberation as a paradigm for community». *Revue Biblique* 117, n.º 4 (2010): 491–509.

Krygier, Rivon. «Le chabbat de Jésus». *Recherches de Science Religieuse* 93, n.º 1 (2005): 9–25. <https://doi.org/10.3917/rsr.051.0009>.

Leandro, Maria Engrácia. «Herdeiros das identidades religiosas: percursos juvenis contrastados entre as permanências e as inovações». *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões* 1, n.º 2 (2002): 19–37.

Lima, José da Silva. «Revisitar a cidade: identidades religiosas em meio urbano». *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 345–79. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2404>.

Maldonado Arenas, Luis. «Hacia una revitalización del Domingo». *Teología y Catequesis* 70 (1999): 63-72.

Medina Escudero, Miguel Ángel. «El anuncio del Evangelio en la globalización de la cultura». *Teología y Catequesis* 142 (2018): 79–104.

Meynet, Roland. «I due decaloghi, legge di libertà (Es 20,2-17 & Dt 5,6- 21)». *Gregorianum* 81, n.º 4 (2000): 659–92.

Montero Carrasco, Paulino. «Celebrar con y para una comunidad: orientaciones para pasar del ‘cumplimiento’ del precepto dominical al compromiso personal de celebrar la fe en iglesia». *Teología y Catequesis* 70 (1999): 39–62.

Nunes, José. «O acolhimento pastoral, perspectivas teológicas e antropológicas». *Didaskalia* 37, n.º 1 (2007): 299–307. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2007.1843>.

Pinho, José Eduardo Borges de, «Comunidades eclesiais: as exigências da integração plural», *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 295–317. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2401>.

Prétot, Patrick. «Eucharistie, Assemblée, Dimanche: Points de repère pour l’avenir du dimanche». *Études* 404, n.º 4 (2006): 497–507. <https://doi.org/10.3917/etu.044.0497>.

Rodrigues, Luís Miguel Figueiredo. «Evangelização e novas tecnologias». *Theologica* 46, n.º 2 (2011): 289-328. <https://doi.org/10.34632/theologica.2011.2191>.

Rordorf, Willy. «Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif». *La Maison-Dieu* 148 (1981): 103–22.

Sánchez Orantos, Antonio. «Acompañamiento de la Asamblea Dominical». *Teología y Catequesis* 70 (1999): 73–88.

Silva, Renê Augusto Vilela da. «Igreja Católica e a cultura digital como espaço de evangelização». *Teocomunicação*, 53, n.º 1 (2023): 1-7. <https://doi.org/10.15448/0103-314X.2023.1.44465>.

Silva, Sergio. «Creation and Covenant - A Hermeneutical Approach to the Correlation of the Seventh day and the Biblical Sabbath». *Andrews University Seminary Student Journal* 1, n.º 1 (2015): 17–42.

Teixeira, Alfredo. «A eclesiosfera católica: pertença diferenciada», *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 115-205. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2397>.

Terra, Domingos. «Os dados da individualização crente: uma reflexão teológica». *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 319–44. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2402>.

Trocme, Étienne. «Le judéo-christianisme dans l'antiquité». *Pardès* 30, n.º 1 (2001): 61–67. <https://doi.org/10.3917/parde.030.0061>.

Vilaça, Helena. «Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens». *Didaskalia* 43, n.º 1–2 (2013): 81–114. <https://doi.org/10.34632/didaskalia.2013.2396>.

Voyé, Liliane. «De fidèles soumis aux clients bricoleurs. Quel avenir pour la paroisse?». *Lumen Vitae* 59, n.º 1 (2004): 7–15.

Documentos da Internet

Código do Trabalho. «Artigo 232.º: Diário da República». Acedido a 21 de fevereiro de 2025. <https://diariodarepublica.pt/dr/legislacao-consolidada/lei/2009-34546475-46746475>.

Couto, Elias. «Praticar o domingo». Acedido a 19 de junho de 2025. <https://agencia.ecclesia.pt/portal/praticar-o-domingo/>.

Santos, Neusa. «Vida religiosa e comunicação na era digital». Acedido a 21 de junho de 2025. <https://www.vidapastoral.com.br/edicao/vida-religiosa-e-comunicacao-na-era-digital/>.

Schmidt, Gerson. «A centralidade do Domingo – Dies Domini». Acedido a 21 de junho de 2025. <https://www.vaticannews.va/pt/vaticano/news/2024-07/centralidade-do-domingo-dies-domini.html>.