

A ETERNIDADE NO TEMPO
JESUS CRISTO
ALFA E ÔMEGA

Reflectir o Eterno – Entender o Efêmero

Temas para 2014

O APELO DA FÉ

SAÚDE E QUESTÕES SOCIAIS

UNIDADE DA IGREJA

LITERATURA E ESPIRITUALIDADE



UNIDADE DA IGREJA

COMMUNIO

COMMUNIO



COMMUNIO

Revista Internacional Católica

José Rosa - (Re)pensar a unidade

Mário Sousa - *A unidade* no quarto evangelho

José Cordeiro - A liturgia, sacramento da unidade

Peter Henrici - Conferências episcopais, contributo para a unidade da Igreja

Éric de Moulins-Beaufort - Dimensões eucarísticas da unidade em Henri de Lubac

Aldino Cazzago - Paulo VI, obreiro da unidade entre as Igrejas

Kurt Koch - Unidade da Igreja numa perspectiva ecuménica

Hans Maier - Mudança de religião e perseguição religiosa

Unidade da Igreja

DIRECÇÃO E REDACÇÃO

Henrique de Noronha Galvão, director
Petr Stilwell, subdirector
Maria C. Branco, secretária da Redacção
José Manuel Pereira de Almeida, Juan
Francisco Ambrosio, Maria da Graça
Pereira Coutinho, Maria Luísa Falcão,
Maria Luísa Ribeiro Ferreira, Rui
Madeira, Alexandre Palma, Carlos Sale-
ma, Alfredo Teixeira, Luis Filipe Thomaz

CONSELHO DE REDACÇÃO

Fernando Augusto Gonçalves, Fernando
Marques Vale, Flausino Pereira da Silva, João
Duarte Lourenço, Joaquim Cardeiro Duarte,
Jorge Teixeira da Cunha, José Eduardo Borges
de Pinho, D. José Sanches Alves, Manuel A.
Pereira de Matos, D. Manuel Felício, Maria
Luísa Melo de Noronha Galvão, D. Pio G.
Alves de Sousa, Teresa Maria McNano Scriya

Condições de Assinatura para 2015

Número avulso 13,00 €
Anual (4 números) 39,00 €
De Apoio 47,00 €
Com Donativo 80,00 €
Europa 60,00 €
Guiné-Bissau/S. Tomé e Príncipe/
Timor 61,00 €
Fora da Europa 65,00 €
(Isento de IVA, n.º 12.º do art.º 9.º do Código IVA)

Números dos anos transactos são vendidos
pelos preços do ano em curso

COMMUNIO — *Redacção e Administração*
(2.º, 5.º e 6.º: das 9,30h-13h; 3.º das 14h-17,30h;
encerrada à 4.º e no mês de Agosto)
Universidade Católica Portuguesa
Palma de Cima P-1649-023 LISBOA
Tel. 217 214 283 – Fax. 217 266 160
E-mail: communio@lisboa.ucp.pt
www.revistaonmunio.com

Capa: Pormenor do mosaico do arco triunfal,
Igreja de S. Vital, Ravena, sec. VI

Design: Carlos A. Barbosa, CombiArte

EDIÇÕES DE COMMUNIO

ALEMANHA Internationale katholische
Zeitschrift Communio
Schenkenstr. 8-10, A - 1010 Wien

AMÉRICA DO NORTE International
Catholic Review Communio
P. O. Box 4468
Washington DC 20017 — USA

ARGENTINA *Communio* Revista Católica
Internacional
Posadas 1370 - (1011) Buenos Aires

BRASIL *Communio* Internacional de
Teologia e Cultura
R. São Pedro Alcântara, 12. Centro,
Petrópolis - Rio de Janeiro 25.685-300

CROÁCIA *Svesci Communio*
Krcanska Sadasnjost.
Marulicev trg 14, HR - 41000 Zagreb

ESLOVÉNIA *Communio* Kristjanova
Družina, Krekov TRG 1,
SL - 1 000 Ljubljana

ESPAÑA *Revista Católica Internacional*
ProCommunio, c/ Andrés Mellado 29 -
- 2º A, E - 28015 Madrid [suspensa]

FRANÇA *Revue catholique internationale*
Communio
5, passage Saint-Paul, F - 75004 Paris

HOLANDA/FLANDRES *International*
katholiek tijdschrift Communio
Groenstraat 57,
B - 2860 Sint-Katelijne-Waver

HUNGRIA *Communio* Nemzetközi
Katolikus Folyóirat
Papnövelde u. 7, H - 1053 Budapest

ITÁLIA *Rivista Internazionale di Teologia*
e Cultura, Communio
Edizioni Jaca Book, via Frua, 11
I - 20164 Milão

POLÓNIA *Międzynarodowy przegląd*
teologiczny Communio
Pallotinum al. Przybyszewskiego 30
PL 60-959 Poznań

REPÚBLICA CHECA MKR *Communio*
Husova 8/234, CZ - 110 00 Praha 1

UCRÂNIA *Koinonia-Communio*
[suspensa]
Horánszky u. 9 H - 1085 Budapest

COMMUNIO

Revista Internacional Católica

Ano XXXI — 2014

N. 3 — 30 de Setembro

Tema

- José Maria Silva Rosa** — (Re)pensar a unidade 263
- Mário Sousa** — *A unidade* no quarto evangelho.
Permanecer na vida divina 275
- D. José Cordeiro** — A liturgia, sacramento da unidade 285
- Mons. Éric de Moulins-Beaufort** — “Muitos, somos
um só corpo”. Dimensões eucarísticas
da unidade em Henri de Lubac 295
- Mons. Peter Henrici** — Conferências episcopais. Contributo
promissor para a unidade da Igreja 305
- Cardeal Kurt Koch** — Unidade da Igreja
numa perspectiva ecuménica 317
- Aldino Cazzago** — Paulo VI, obreiro da unidade
entre as Igrejas 333
- Irmão Alois** — Irmão Roger. A bondade humana,
reflexo da bondade de Deus 349
- Alexandre Bonito** — A Igreja é una 359
- Manuel Barbosa** — Portugal e a preparação
do Sínodo dos Bispos 367

Unidade da Igreja

Perspectivas

Hans Maier — Mudança de religião e perseguição religiosa.
Uma visão comparativa

375

PAGAMENTOS DE ASSINATURA POR TRANSFERÊNCIA BANCÁRIA

NIB DA ASSOCIAÇÃO DE TEOLOGIA E CULTURA CRISTÃ

0033 0000 0008 5162 7030 5

A PARTIR DO ESTRANGEIRO

IBAN: PT50 0033 0000 0008 5162 7030 5

BIC/SWIFT: BCOMPTPL

Indicar, por favor, o número de assinante
no pagamento por transferência bancária
(ver canto superior direito da etiqueta com a morada)

APRESENTAÇÃO

H. NORONHA GALVÃO — ALEXANDRE PALMA

Inserir-se este número da *COMMUNIO* na série dedicada às *notas* que definem a Igreja como “una, santa, católica e apostólica”, segundo professamos no Credo. Após termos analisado a apostolicidade (2011/4), a catolicidade (2012/4) e a santidade (2013/4), reflectimos agora sobre a unidade da Igreja. Um tema também ele paradoxal pois nos confronta, por um lado, com um dado da Igreja que, sem deixar de ser humano, é sobretudo dom de Deus, e, por outro lado, com a realidade histórica que a parece contradizer pela manifesta dificuldade concreta dos cristãos em se manterem unidos. Mas perante as divisões que se foram criando ao longo do tempo, a Igreja de hoje está consciente da sua obrigação de procurar novos caminhos de união. Não como um projecto a realizar pelas simples forças humanas, mas como graça de Deus pela qual se há-de rezar e para a qual a Igreja se deve tornar disponível.

Em primeiro lugar surge a pergunta acerca do tipo de unidade de que se trata. José Maria da Silva Rosa, em *(Re)pensar a unidade*, leva-nos a olhar de novo uma questão humana de sempre: a da relação entre o Uno e o Múltiplo. Fá-lo, num primeiro momento, revisitando a antiga sabedoria dos filósofos pré-socráticos, estação incontornável da aproximação ocidental a este tema, pois aí se anteciparam questões que animaram épocas sucessivas. De seguida, esse (re)pensar concentra-se no universo religioso, sobretudo na

forma como monoteísmo e politeísmo se foram articulando e transformando, para por fim se aproximar do tema da unidade vivida e entendida na esfera propriamente cristã. Aqui o próprio pensamento da unidade se repensa a si próprio para reconhecer, na esteira de Agostinho, que é no amor (não no pensamento) que uno e múltiplo se reconciliam.

Mário Sousa, com o seu artigo *A unidade no quarto Evangelho*, oferece-nos um itinerário bíblicamente documentado que ajuda a perceber como a unidade é um tema central desse Evangelho. Explorando o simbolismo de alguns episódios joânicos, o autor mostra como a unidade de todo o mistério de Cristo vai sendo sublinhada pelo evangelista. A acentuação deste motivo, fundado no laço que une o Pai e o Filho, respondia aos desafios com que as jovens comunidades joânicas estavam confrontadas. Perante tais circunstâncias a fidelidade ao Cristo uno, ao Cristo inteiro, torna-se o referente da fidelidade à integridade do Evangelho e da salvação n'Ele, experimentada e continuada na Igreja.

D. José Manuel Cordeiro, no seu texto *A liturgia, sacramento de unidade*, mostra-nos como na acção litúrgica se manifesta e se constrói a unidade de todo o Corpo eclesial. Esta unidade é mesmo, segundo a tradição cristã, um dos frutos da liturgia, tal como o autor evidencia a partir de textos litúrgicos e referências patrísticas. Na liturgia a Igreja é um só corpo que celebra, um só corpo que reza ao Deus uno (“ao Pai, pelo Filho, no Espírito Santo”) e que suplica a “unidade e a paz” prometidas por Cristo. Um tema que é retomado por Mons. Éric de Moulins-Beaufort, em *Muitos, somos um só corpo*. As *dimensões eucarísticas da unidade segundo Henri de Lubac*. Recorda como este grande teólogo francês parte do comentário ao versículo da 1ª Carta de S. Paulo aos Coríntios 10,17: “Uma vez que há um único pão, nós, embora muitos, somos um só corpo, porque todos participamos desse único pão”, para chegar à sua célebre afirmação: “A Eucaristia faz a Igreja, a Igreja faz a Eucaristia”. O Autor do artigo explica de que modo, quer na Igreja, quer na Eucaristia, se trata sempre do corpo de Cristo: “o Corpo real, verdadeiro, efectivo, definitivo, aquele que resplandecerá na glória para a eternidade, anunciado pelo seu corpo histórico, quanto à Igreja; e o Corpo ‘no mistério’, ‘místico’ portanto, o Corpo celebrado, já contemplado e dado e tocado, esse Corpo incorporando os crentes que o recebem, quanto à Eucaristia.” Só deste modo se acede a uma unidade que respeite e concilie verdadeiramente as diferenças, o que é impossível sem a mediação de Cristo.

Mons. Peter Henrici, a partir da sua experiência como Bispo auxiliar na Suíça, oferece-nos uma oportuna reflexão em *Conferências episcopais. Contributo promissor para a unidade da Igreja*. Nota que algumas das Conferências episcopais actualmente existentes são anteriores ao Concílio Vaticano II, tendo surgido a partir de necessidades concretas sentidas pelas Igrejas particulares em alguns países ou regiões. O Concílio reconheceu como eram importantes para garantir e aprofundar a unidade entre as Igrejas particulares, e o Sínodo extraordinário dos Bispos em 1985, viute anos após o termo do Vaticano II, apresentou o *affectus collegialis* no exercício do ministério episcopal como um importante factor da eclesiologia de comunhão, reconhecida como central na doutrina conciliar. Nessa linha acentua a importância das Conferências Episcopais para a vivência e realização da colegialidade. O Papa Francisco tem dado sinais no sentido de um fortalecimento das suas competências, em favor de um governo mais descentralizado da Igreja. Em toda esta evolução é inegável a importância de uma visão eclesial em que a unidade se deve harmonizar com a diversidade. Uma nota de Maria Branco, acrescentada ao artigo de Peter Henrici, ajuda-nos a situar esta problemática no panorama da Igreja em Portugal.

O moderno movimento ecuménico veio dar um novo dinamismo ao processo de aproximação das Igrejas, que se separaram devido a diversas circunstâncias históricas. Com a competência que lhe é própria como Presidente do Conselho Pontifício para a Promoção da Unidade dos Cristãos, o Cardeal Kurt Koch, no seu artigo *Unidade da Igreja numa perspectiva ecuménica*, apresenta-nos uma visão de conjunto da situação histórica e actual. Apesar de alguns entendimentos parciais, seria necessário, antes de tudo, para alcançar de novo a unidade perdida um consenso sobre o próprio conceito de ecumenismo, o que ainda não se conseguiu. Do lado evangélico defende-se uma “comunidade das Igrejas” (Acordo de Leuenberg), em vez do objectivo de se alcançar uma “comunidade da fé, dos sacramentos, do ministério” (Bento XVI). Por seu lado, as Igrejas ortodoxas entendem-se como Igrejas autocéfalas e autónomas. Na visão católica, a Igreja deve comparar-se a uma elipse com os dois focos: Igrejas locais e Igreja universal. Um ecumenismo com base cristológica só pode ser uma “participação na oração sacerdotal de Jesus” (W. Kasper), o que supõe um ecumenismo espiritual que reconheça o primado da oração. Só assim a Igreja pode aparecer ao mundo como ícone do mistério trinitário de Deus e tornar-se credível na sua evangelização.

Um caso exemplar de empenhamento ecuménico é-nos apresentado por Aldino Cazzago em *Paulo VI, obreiro da unidade entre as Igrejas*. Foi permanente a preocupação manifestada por este Papa de esclarecer a função fundamental do ministério petrino como serviço à garantia e à promoção da unidade de toda a Igreja, também na sua dimensão ecuménica. Não deixava, porém, de estar consciente de que o papado para muitos Irmãos separados constitui, pelo contrário, um obstáculo a essa unidade. Daí a sua tentativa para superar essa situação, nomeadamente através de “gestos proféticos”, como o encontro, na Terra Santa, com o patriarca Atenágoras e, mais tarde, o beijo aos pés do metropolitano Melitão. Decisiva fora anteriormente, na véspera do encerramento do Concílio Vaticano II, a comum abolição por Paulo VI e Atenágoras das excomunhões que dividiam as duas Igrejas.

Publica-se ainda o depoimento do Irmão Alois, actual Prior de Taizé, sobre o fundador desta Comunidade Ecuménica, o Irmão Roger, assassinado em 16 de Agosto de 2005, quando se encontrava na igreja durante um tempo de oração. Para ele, só a fé no Deus que ama incondicionalmente pode aproximar de novo as Igrejas. De Alexandre Bonito, Protoperesbítero da Igreja Ortodoxa, podemos ler um testemunho sobre a unidade da Igreja, vista como “unidade com Cristo no Espírito Santo”, unidade que é bem expressa pelo termo russo *sobornost*, designando a comunidade-comunhão que liga o corpo eclesial com os membros individuais. Uma unidade que se estende a toda a humanidade, pois a Igreja é chamada a preservar o sentido do mistério da presença de Deus no homem, que os próprios ritos se destinam a exprimir e a irradiar. No que respeita à Igreja católica, Manuel Barbosa, Director do Secretariado Geral da Conferência Episcopal Portuguesa, mostra-nos como a preparação do Sínodo dos Bispos que o Papa Francisco convocou para reflectir sobre a Família, nos convida a tomar consciência da importância do contributo de toda a comunidade eclesial para se responder aos desafios actuais do mundo em que vivemos.

Na secção *Perspectivas*, publicamos de Hans Maier o importante artigo *Mudança de Religião e perseguição religiosa*, uma temática de grande actualidade devido a casos dramáticos conhecidos pela comunicação social. A “liberdade de mudar de religião”, garantida na Declaração Universal dos Direitos Humanos (ONU 1948), tornou-se posteriormente letra morta. Donde a necessidade de lutar pela sua reabilitação.

(RE)PENSAR A UNIDADE

JOSÉ MARIA SILVA ROSA

I. ENTRE UNIDADE E MULTIPLICIDADE

Quando o pensamento acorda para a realidade, encontra-se já embalado num movimento de unificação que nunca é possível justificar de todo. Para isso, o pensar teria de ser *raptado*, recuar para fora de si mesmo e perder-se. E quando tenta justificar a unidade que não deixa de encontrar (*invenire*) em si mesmo e nos seus “objectos”, o homem enreda-se num dos paradoxos mais resistentes da Filosofia, desde o seu nascimento: o do Uno e do Múltiplo.¹ Este apresenta-se-lhe irrefutável já na experiência sensorial. Aquele é o *vestígio secretíssimo da unidade* da qual nos vem ser, pensar e agir; memória, inteligência e vontade enlaçadas em *cada um*. Parafraseando Agostinho, eis aí a beleza dos corpos, a glória do tempo, a claridade da luz tão amável a meus olhos, as doces melodias de todo o género de canções, a fragrância das flores e dos perfumes e dos aromas, o maná e o mel, os membros agradáveis aos abraços da carne... E quando nos voltamos para o *homem interior* e chegamos aos *vastos palácios da memória*, eis a mesma multiplicidade agora duplicada em mil imagens e unificada na mesma rememoração: “Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, múltipla e extraordinariamente ampla.”²

¹ Cf. JÚLIO FRAGATA, *O problema do Uno e do Múltiplo. Esboço de uma nova solução*, in *Revista Portuguesa de Filosofia* 36 (1988, 3-4), pp. 227-248.

² Cf. *Confessiones* X 6, 8; 27, 26.

Todavia, o próprio pensar a multiplicidade que se nos dá na experiência exterior e interior não é possível sem o Uno. O pensamento é de sua natureza tanto unificante como diferenciador. No mesmo movimento, une para distinguir e distingue para unir. Assim, quer a *unidade* quer a *multiplicidade* abraçam-se no pensar e dão-se-lhe como evidentes companheiras de viagem, que desde sempre já lá estavam e que, em si mesmas, não carecem de demonstração, mesmo se o deíctico ensinamento delas pode renovar a consciência de quem começa a balbuciar.

Tematicamente, foi este paradoxo grego que gerou o espanto dos que primeiro filosofaram, como lembra Aristóteles: da percepção das mudanças (*metabolai*) que lhes assaltavam todos os sentidos, em especial o da visão, teria havido um ressaltado, um verdadeiro *sobressalto* cuja origem é enigmática, para um princípio (*arkhê*) que *teria de permanecer por detrás* do “rio que corre” (Heraclito) sob o risco de a própria experiência do pensar ser tão impensável e absurda que não se diferenciaria de uma alucinação. E a esse *princípio* estável, os que primeiro filosofaram chamaram divino (*theion*). Onde o dito atribuído a Tales de Mileto, de que “tudo está cheio de deuses” por, em seu entender, tudo finalmente poder ser reduzido ao elemento básico da realidade, a Água primordial (*hýdor*). Seguiu-se Anaxímenes dizendo que o princípio era Ar (*aér*), Heraclito, fogo (*púr*)... Mais que os *theologoi* gregos fascinados pelo mítico politeísmo, foram os *physiologoi* a colocar a Filosofia nascente sob o signo do “monoteísmo” exigido pelo pensar.

O ensinamento de outro pré-socrático, Anaximandro de Mileto, coloca-nos no âmago mesmo do paradoxo da unidade plural ou da pluralidade una. Quando o filósofo procura dar conta dessa *unidade* de que o pensamento não pode dispensar, propõe o sugestivo *ápeiron*: ilimitado, indefinido, indeterminado, e acaba por se lhe referir como a algo plural. O divino *ápeiron* é um ‘eles’ de onde vêm (*ex ón*) a geração e a corrupção de tudo quanto existe. E acrescenta em tom judiciário: já que cada coisa *quis* vir a ser na sua singularidade própria (*princípio da individuação*), rasgando a Unidade indeterminada da origem como um filho ao nascer rasga as entranhas da mãe, assim cada uma delas terá *necessariamente* de pagar tal “injustiça” (*adikias*) originária voltando ao *ápeiron*. Quem determina isso? O decreto do Tempo (*toû khrónou táxin*) que irá *taxar* o período de existência que cada coisa singular tem, findo o qual deixará de ser, dará lugar a outras e regressará ao *ápeiron*.

As dificuldades adensam-se, pois. Se continuássemos o breve itinerário veríamos prontamente a dificuldade de manter o *Lógos* nesta cruz: Xenófanes de Colófon reage violentamente contra o politeísmo antropomórfico e imoralista de Homero, Hesíodo e demais mitógrafos tradicionais. Os homens revestiram e inventaram os deuses à sua imagem e semelhança: ladrões, adúlteros, mentirosos, etc., e assim desconhecera “deus”, que é *um só* (*eis theós*), em nada semelhante aos sonhos dos mortais. Porque Deus não anda nem se move como os mortais, já que permanece sempre (*aiet*) no mesmo lugar, tudo regendo apenas pelo pensamento (*noús*). Contra o politeísmo grosseiro e visando depurar filosoficamente a religião tradicional, Xenófanes concebe “deus” como omnividente, omnipensante, todo-ouvidos... Reafirma-se aqui de modo especial o “monoteísmo helénico” que na “inteligência das inteligências” da *Metafísica* (XII) de Aristóteles terá um dos momentos mais altos da antiguidade. Mas sempre se poderia perguntar se, ao refutar tão radicalmente o antropomorfismo popular, Xenófanes não acabou por o substituir, inaugurando outra idolatria bem mais sutil e persistente onde “deus” devém um ídolo pensante porque pensado.

Sabemos que Parmênides radicaliza ao extremo a tendência henológica. No interior do seu *Poema*, teologia, filosofia, física, lógica não se distinguem, intimamente solidárias com um *Logos* iniciático e revelacional que as coloca no “coração da verdade bem rotunda”. Opta assim pela Unidade do ser pensado contra a pluralidade dos entes imaginados (meros *tá dokúnta*, aparências), remetidos agora para o plano das ilusões dos mortais bicéfalos que não sabem pensar e para os quais *ser* e *não-ser* são o mesmo. Decisão (ou vocação?) grave, a do filósofo de Eleia, pelo menos no que respeita ao estatuto da multiplicidade na tradição ocidental. Na prática, ela determinou um desconforto perante a exuberância dos entes, que agora têm de ser justificados, legitimados, salvos, como se constituíssem um problema. E a *unidade pensada* dos gregos acabou por levar a melhor; a partir daqui a tarefa maior das grandes correntes filosóficas passará sempre por tentar *salvar os fenómenos* (*sozeîn tá phainόμενα*) do “perigo” da sua diáspora, legitimar os entes na sua diferença ontológica em relação ao Ser. A soteriologia será doravante o horizonte de um pensar sempre dolente e nostálgico, incomodado com a pluralidade. Estamos longe do genesíaco “... e era tudo muito bom”, ou “crescei e multiplicai-vos”. Mas também a tradição judaico-cristã, chegado o tempo, não deixará de se inscrever sob o signo aflitivo das soteriologias.

Fica assim evidente que qualquer reflexão sobre a unidade (de Deus, da Igreja, do mundo, da sociedade, ...) pelo menos na tradição ocidental, não pode deixar de auscultar o *momento* pré-socrático, ainda que sobre brasas, já que muitas das interrogações posteriores do pensamento filosófico, teológico, eclesiológico, jurídico (grego, judaico, cristão, muçulmano) sobre Deus e sobre os seres foram colocadas por eles, pela primeira vez, de modo consciente.

II. MONOTEÍSMO E POLITEÍSMO

A experiência da pluralidade que gerou as inquietações dos gregos e que estes sentiram necessidade de elevar ao pensar, afirmando a existência de algo persistente e resistente à mudança, não é, porém, só grega. Enquanto pensada é sobretudo grega; mas vivida, pressente-se em muitos dos mitos que nos chegam da noite dos tempos. Diremos talvez que é uma das experiências antropológicas fundamentais do *homo erectus* que, desde o fundo das idades, cambaleante, se tenta erguer e fixar os pés na terra firme, *lato sensu*. A experiência pantanosa de um solo em movimento que ameaça engolir-nos é um terror arcaico cujas metamorfoses mitológicas podemos encontrar nas metáforas de outros ambientes que ameaçam dissolver a estabilidade do *habitat* humano: as areias do deserto, as fauces de um monstro, os furores do mar revoltado ou do vento tempestuoso, a perda infantil no meio de uma multidão, o desnorte do espaço sideral, etc..

Tanto quanto julgamos saber, os mitos, ritos, hinos, litânias, cânticos, orações, foram primeiríssimos *phármakoi* para esses terrores nocturnos e para o arrepio de poder não haver nada fixo, nada sólido, tanto ao nível do espaço como do tempo. A Hierofania veio em auxílio revelando um espaço sagrado (um *umbigo*, santuário) e um tempo sagrado (*in illo tempore*, calendário), fundações, gonzos fixos, *reais*, que depois os homens preservaram na linguagem. Os mortais começaram assim a falar contando histórias, unificando a sua experiência pelo raconto. Nas narrativas de origem, os homens iam encantando o tempo e o espaço de modo a tornar habitável o mundo. Não há, não pode haver, mundo sem Palavra. *In principio erat Verbum. No princípio era o Verbo*. Mas é igualmente verdade que na Palavra se encontra o Começo. Se recuássemos até às narrativas mais arcaicas que nos chegaram do Médio Oriente antigo, por exemplo, o *Enuma Elish*, a *Epopéia de*

Gilgamesh,³ etc., já aí detectaríamos o enigma do *Começo* mas sempre a partir de qualquer *coisa* (um abismo, um monstro...; o informe e o vazio, *tohu wa bohu* de Gn 1,2, etc.) que amiúde escapa à numeração *singular* ou *plural*, do uno ou múltiplo, e cujo posterior arranjo cosmológico em torno de um *centro fixo*, de um *axis mundi*, face às forças oponentes é o tema principal do mito. O *puro Começo*, porém, é um abismo inacessível à linguagem. Ao dar por ele, o universo primevo aparece-nos sempre já em estado de multiplicidade, habitado por forças múltiplas e descomuns que vão recebendo o nome de muitos deuses à medida que nos aparecem nas narrativas (Apsu, Tiamat, Anu, Kingu, Marduk, etc.). Quase todos os mitos de origem evidenciam isto.

É por isso que a tese de um politeísmo original de onde teriam evoluído todas as religiões encontrou amplo acolhimento no âmbito da *História Comparada das Religiões*, no séc. XIX, preparada que fora por autores iluministas como David Hume ou Jean-Jacques Rousseau. Aliás, o conhecimento cada vez maior dos mitos e narrativas de diferentes religiões e em diferentes contextos geográficos parecia dar pertinência acrescida a tal concepção evolutiva e positivista do fenómeno religioso, muito para lá do “provincianismo” greco-latino, onde tal fenómeno parecia evidente para quem lesse Crítias ou folheasse o *De Natura deorum* de Cícero. Assim, de um estádio inicial de animismo mágico e feiticista, onde o sagrado estaria como que difuso na natureza viva (cascatas, florestas, brisas, ventos, tempestades, etc.), ter-se-ia passado por sucessivos estádios de concentração do divino. Primeiro por “regiões” – e teríamos o politeísmo segundo o qual cada “deus” se responsabiliza pelo seu lote de realidade; depois um dos deuses ter-se-ia superiorizado aos outros, e teríamos o henoteísmo (existem vários deuses, mas um é o supremo, está acima dos outros, como no caso do panteão greco-latino); até finalmente se chegar a um e único Deus, que relega todos os outros ao estatuto de não-deuses, no caso dos monoteísmos semitas.⁴ Entre outros, foram modelos deste esquema de leitura evolucionista as conhecidas obras de Max Muller, *Comparative Mythology*,⁵ de Edward B. Tylor, *The Primitive*

³ A respeito destes textos antigos, remetemos para a obra editada por James B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Third Edition and Supplement), Princeton. Princeton University Press 1969, pp. 3-155: I. Mtyhs. Epics, and Legends [N.B. – Doravante designada por ANET].

⁴ O ateísmo ainda poderia ser lido como o estádio final desta “evolução religiosa”.

⁵ *Comparative Mythology. An Essay*, London: Georges Routledge & Sons 1856.

Culture,⁶ e de James G. Frazer, *The Golden Bough*,⁷ na senda aliás do *Catechisme Positiviste*, de Comte, em 1852, e da *Origin of Species*, de Darwin, em 1859. A *unidade* deste esquema historicista linear, em demandas das origens, fascinava os espíritos positivistas do século XIX e acordava neles a “nostalgia pelo primordial”. Talvez porque, noutra registo epistémico, se deva dizer que também a Modernidade científica se mostrara estritamente “monoteísta”, no sentido em que procurava reconduzir todos os fenómenos a uma única causa. A navalha de Ockham fora o seu recorrente *leit-motiv*.

Contra aquela explicação rectilínea e reducionista ergueu-se uma plêiade de autores, podendo mesmo dizer-se que as actuais Ciências da Religião emergiram nesse contexto. Não interessa nada, neste âmbito, refazer esse percurso complexo, aliás já bem delineado.⁸ Apenas interessa sublinhar aqui, como contraponto ao esquema evolucionista, o *Urmonotheismus* (*Monoteísmo originário*) de Wilhelm Schmidt. Na obra *Der Ursprung der Gottesidee* (*A origem da ideia de Deus*), em 12 volumes, cuja redacção lhe levou quase meio século (de 1912 a 1955), e em *Ursprung und Werden der Religion* (*Origem e transformação da Religião*) (1930), defendeu a ideia de que, por detrás do multiforme politeísmo que se encontra em todas as épocas e latitudes, houve sempre a crença num Ser Supremo, de tal modo que se poderia falar num Monoteísmo Primordial e de uma revelação originária do Deus Uno a todos os homens (v.g., no Togo ou na Nova Guiné, pois W. Schmidt pertencia a uma Congregação missionária). Contra esta apologética de base etnográfica se levantaram muitos estudiosos, como R. Pettazoni.⁹ O problema, para o colocar nos termos dos seus críticos, é se tais “monoteísmos”, afinal, não seriam apenas metamorfoses de henoteísmo, iterando por novo viés a grelha evolucionista.

Este debate, aliás, não nos interessa muito. Mas aceitando a pertinência de reconduzir o monoteísmo de extracção semita a outras linhagens com que se cruzou, vale a pena determo-nos *en passant* no fascinante *Hino a*

Aton,¹⁰ do “ímpio Akh-en-aton” (1364-1347 a.C.).¹¹ Tanto quanto sabemos, a ideia de monoteísmo estrito e deliberado (afirmação de apenas um Único Deus, Senhor da Vida e da Morte, nome de Poder¹²) nasceu no Egipto, no âmbito dos cultos ao *Disco Solar*. Uma leitura retrospectiva de natureza exclusivamente teológico-política, segundo a qual a “revolução monoteísta” de Akh-en-aton teria sido uma mera necessidade de ordem política e económica face ao imenso poder e posses da casta sacerdotal, é anacrónica na distinção que supõe,¹³ não tem em conta a natureza divina do faraó e a solidariedade mundividencial onde religião, política, liturgia, arte, literatura, língua, etc., são indiscerníveis. De Amen-hotep:¹⁴ “Amon está satisfeito”, o faraó decidiu mudar o seu nome para Akh-en-aton: “Esplendor de Aton”,¹⁵ e acabar com o culto ao Deus Amon-Ré. Existe apenas Um e Único Deus, Aton, *o Sol, o disco fonte de vida*, o qual, por isso, merece culto exclusivo. Consequentemente, muda também a capital da politeísta Tebas, em cujo centro estava o poderoso templo de Carnaque, dedicado a Amon, para o solo virgem de Akhet Aton (Amarna). Só uma convicção profunda de ordem religiosa pode justificar a radicalidade deste intento reformador, ao mesmo tempo cósmico, religioso, político, social e existencial.

A concepção que Akh-en-aton tinha de Deus está bem expressa no dito *Hino a Aton*. Muito se tem discutido (basta lembrarmos a clássica obra de Freud, *Moisés e o Monoteísmo*) sobre as influências do monoteísmo de Akh-en-aton no do egípcio Moisés. Em Adonai, segundo A. Weigall, parece ainda ressoar o poder de Aton. Não é em vão que se tem insistido na relação do hino com o *Salmo 104*. A um olhar exterior, embora não se deva embandeirar numa “história ficcional”, as similitudes e os paralelismos são impressionantes: “Ó Deus único e sem igual. Tu criaste o universo segundo o teu desejo, quando estavas sozinho. (...) O universo vem ao mundo sobre a tua

¹⁰ Cf. ANET, pp. 368-371. Cf. José Nunes CARREIRA, Akhenaton-Moisés-Monoteísmo. in: *Poética do Mundo*, Lisboa: Edições Colibri 2001, pp. 821-834.

¹¹ *Faraó* não é propriamente um nome egípcio e significa *aquele que mora numa casa mais elevada*.

¹² Como bem nota Carlos H. do C. SILVA, *Do Deus vário ao Sempre Novo. Monoteísmo e sedução do Múltiplo*, in *Cadernos ISTA*, n.º 11 (2001), p. 11, quanto à comparação entre o monoteísmo judaico e o “monoteísmo” greco-romano (v.g., Plotino).

¹³ Cf. Cf. J. Nunes CARREIRA, Akhenaton-Moisés-Monoteísmo, pp. 822-823.

¹⁴ Também chamado Amenófis (IV): “Amon é misericordioso”.

¹⁵ Tal mudança era das operações mais melindrosas no Antigo Egipto, visto que mudar o Nome era mexer na natureza mais íntima de cada ser, naquilo que o identifica no Além de que, por isso, lhe assegurava a imortalidade.

⁶ *Primitive Culture. Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. 2 vols., London: John Murray 1871-3.

⁷ *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, 2 vols., London: McMillan & Co. 1894.

⁸ Cf. Miercea ELIADE, *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago: University Of Chicago Press 1984 (trad. port., Lisboa: Edições 70 1989).

⁹ *L'essere supremo nelle religioni primitive*, Novara: Einaudi 1957.

mão, Como tu o crias. Ergues-te, ele vive. Deitas-te, ele morre.”¹⁶ Mesmo que o indicativo dos *Nomes* seja uma “via curta”, *prima facie* as denominações de Aton e as denominações de Adonai são análogas: criador, luz, vida, beleza, sustento dos seres, governo do mundo, etc..

Seja, porém, quais forem as relações culturais entre o monoteísmo solar egípcio e o culto ao Deus Único da montanha (“monoyaveísmo”) através desse enigma histórico chamado “Moisés”, a verdade é que a Fé de Israel resistiu acerbamente contra essas e outras influências cósmicas, afirmando um Deus absolutamente transcendente à criação e não confundível com qualquer *disco solar*, e, ao mesmo tempo, radicalmente próximo e fiel ao seu povo a caninho. Mais que Senhor do cosmos (Aton), Yahveh é o Deus da Aliança do Sinai, o Senhor da História, mas transcendente àquele e a esta.¹⁷ No *nomen incommutabilitatis* e no *nomen misericordiae* de Êxodo 3, 14 revela-se, enfim, o *Nome* para lá de todos os nomes.

III. THEOLOGIA E ECCLESIA

Para a experiência cristã primitiva não existe um problema com unidade e multiplicidade, nem de Deus nem da *ecclesia* nascente. Enquanto esteve com os seus discípulos, Jesus sempre se lhes manifestou no âmbito de uma íntima relação com alguém “maior do que eu” (Jo 14,28), o Pai, com o qual vivia em unidade (Jo 10,30: “eu o Pai somos um”), e com um Espírito Consolador que haveria de vir (Jo 14,16.26; 15,26; 16,7.13). Quando depois mandou os seus discípulos anunciar a Boa Nova do Reino a todos os povos, disse-lhes para os baptizarem *no nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo* (Mt 28,19). A *ecclesia* nasce pois como povo unido (Act 4,32: “*cor et anima una*”) e enlaçado na *caritas* trinitária. A experiência do Senhor Ressuscitado é a prova da Vida que unifica e diversifica simultaneamente. E o fogo do Pentecostes é selo que confirma uma *communitas* de enviados, na qual o mesmo Espírito une a diversidade das línguas (Act 2,4-11) e dos muitos carismas (1Cor 12,4).

¹⁶ Cf. ANET, p. 370: “O sole god, like whom there is no other! Thou didst create the world according to thy desire, whilst thou wert alone.”

¹⁷ Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: J. Feiner & M. Löhrer (hrsg.), *Mysterium Salutis*, Bd. II, Einsiedeln: Benziger 1967, pp. 15-43.

Mas quando a experiência cristã, em razão do mesmo mandato missionário, sentiu necessidade de se justificar, de se tornar compreensível e de se traduzir nas categorias da racionalidade helénica (Rm 10,14: “Como hão-de acreditar se não houver quem lhes anuncie?”) acabou *nolens volens* por herdar e se enredar a seu modo no delicado problema mental do *uno* e do *múltiplo* (o modalismo e o arianismo são seus sucedâneos). O problema, como é sabido, tornou-se teologicamente escaldante a partir do século II, em torno da natureza de Deus (o “Uno e Único” de Israel ou uma “Trindade” gnóstica e pagã?) e da relação de Jesus de Nazaré com o Pai. Neste tremendo debate teológico, a fé cristã ortodoxa insistirá num Deus “diferente” (uno e trino), polémica que durará vários séculos até se alcançar a *unidade diferenciada* de um Credo comum. Para ele convergirão muitas das questões que aflorámos nos pontos anteriores. Mas porque *quanto mais se quer abraçar de mais fome se padece*, fixemo-nos apenas nas linhas gerais da questão em âmbito eclesiológico, na maturada reflexão de Santo Agostinho.

A Igreja para Agostinho é uma realidade viva, dinâmica, complexa e em sempre construção, perpassada por dinamismos de unificação e de diversificação. Constrói-se no tempo, mas visa a cidade celeste, onde será perfeita; no corpo é ainda *esposa peregrina* (*sponsa* ou *uxor Christi*), mas na cabeça que é Cristo já triunfou. Enquanto está no tempo é santa (*casta, ecclesia virgo*), mas também pecadora, *meretrix*. Contra os angelismos gnósticos e para fazer justiça ao *sacramentum* da humildade do Verbo encarnado (*Conf. VIII, 9,13; 19,25*), Agostinho defende que “as paredes” (i.e., a matéria, a dimensão física), embora “não sejam a Igreja”, também fazem parte dela. Só Deus, contudo, porque sonda o mais íntimo do coração humano e a inclinação última do seu amor, e não critérios externos de ordem sociológica, pode ter a palavra definitiva sobre a pertença à Igreja. Se a Ressurreição de Jesus e a vinda do Espírito Santo constituem os acontecimentos determinantes da génese da Igreja, importa dizer que para Agostinho a comunidade eclesial tem a sua raiz mais profunda na vida íntima da própria Trindade e na exuberância da criação *in Principio*. Na história, o seu primeiro membro foi Abel; e seguiu-se-lhe Noé, Abraão, os Patriarcas, os Profetas... porque todos esperavam o Cristo que haveria de vir. Se é certo para Agostinho (na imensa controvérsia com o cisma de Donato) que “fora da Igreja não há salvação” (*extra ecclesiam nulla salus*, dissera Cipriano de Cartago), só Deus sabe o que delimita o *fora* e o *dentro* dela. Job, a Sibila, o centurião Cornélio,

o bom ladrão, os mártires por baptizar estão dentro da Igreja; e muitos que pensam estar dentro estão fora. Agostinho recusa assim uma concepção de Igreja donatista, montanista, de pretensos “puros” e apenas para presumidas “élites espirituais”. Para ele a “mistura” de santos e pecadores faz parte da Igreja (*permixta ecclesia*, grão e palha), tal como num mesmo coração estão mesclados os dois amores que, na História, deram origem às duas cidades: a terrestre e a celeste. Ora, os dois amores e tais cidades estão misturadas (*perplexae sunt*) no tempo, como mostra a parábola do trigo e do joio. E ninguém pode ter a presunção de as separar já, *hic et nunc*. Tal equivaleria a colocar-se no lugar de Deus e a destruir a unidade da Igreja, que é marcada por uma orientação escatológica. Só na eira final se dará a separação entre a cizânia e o bom grão. Mas tal não supõe espera passiva ou quietismo alumbradista.

De facto, após a encarnação do Verbo e o Pentecostes a Igreja não é mais “anónima” mas visível, e não pode ser escondida, pois é uma *cidade no alto da montanha* (Mt 5,14). Assim, na sua unidade e diversidade, a Igreja manifesta o Deus-Trindade, as suas entranhas de misericórdia (*viscera misericordiae*), e é Corpo de Cristo que, vivificado pelo Espírito, age litúrgica e sacramentalmente no mundo. Cristo é o primogénito dos muitos irmãos que se reúnem em seu nome para orar ao Pai, baptizar, partir o pão, e assim prolongar a Encarnação no tecido do mundo e da história. Nesta peregrinação, a comunhão entre membros e cabeça faz com que Cristo e Igreja sejam *duo in carne una*.¹⁸ No espaço e no tempo eclesiais manifesta-se, pois, a plenitude da santa humanidade de Cristo: na *caritas* em acção, no amor do próximo (*dilectio proximi*), no ministério do serviço (*officium consulendi*). Com efeito, não há outro sentido para a Igreja que não seja comunicar a vida de Cristo. Assim, “a caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demónio. Todos podem fazer o sinal da cruz de Cristo. Todos podem responder: *Ámen!* Todos cantarem: *Aleluia!* Todos serem baptizados. Todos frequentarem as igrejas. Todos construirão muros das basílicas. [Mas se não tens caridade] quer estejas dentro quer estejas fora da Igreja, és anticristo. Quer estejas dentro quer estejas fora, és apenas palha [na eira do Senhor]. Mas porque é que não estás já fora? Por falta de vento para te levar.”¹⁹

¹⁸ *Sermones* 45, 5; 46, 30; 91, 7-7; 129, 4; 349, 3... *Enarrationes in Psalmos* 30, 2, 1; 40, 1; 44, 12; 61, 4; 142, 3; 150, 2; etc.

¹⁹ *In Johannis ad Parthos* V, 7; III, 9; cf. *Enarrationes in Psalmos* 99, 13; 51, 6; 47, 13.

*Vês a Trindade quando vês o amor.*²⁰ Apenas o amor (*caritas, dilectio*), e não o pensamento, soluciona concretamente, pela acção (“tive fome e desteme de comer; tive sede e desteme de beber; estava nu...”) a peleja mental entre uno e múltiplo. Só ele realiza a unificação diferenciada e a diferenciação unificada.

JOSÉ MARIA DA SILVA ROSA nasceu em 1965 em Portugal. Concluiu na Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, em 1997, o Mestrado em Filosofia Medieval com a Dissertação *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de Ordem na obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Lisboa: Universidade Católica Editora 1999; e, em 2005, o Doutoramento em Filosofia Medieval com a tese *O Primado da Relação. Da intencionalidade trinitária da Filosofia*, Lisboa: Universidade Católica Editora 2007. De 1992 a 2002, foi docente na UCP, Lisboa, predominantemente nos Cursos de Filosofia, de Teologia, de Ciências Religiosas, de Ciências da Comunicação e de Serviço Social. Actualmente é professor na Universidade da Beira Interior (Covilhã), na Faculdade de Artes e Letras, Departamento de Comunicação e Artes.

²⁰ Cf. *De Trinitate* VIII, 8, 12. Cf. José da Silva ROSA, “Vês verdadeiramente a Trindade se vês o amor”, in Santo Agostinho. O Homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso 11-13 Novembro, 2004, Leiria: Centro de Formação e Cultura / Diocese Leiria-Fátima 2005, pp. 203-222. Também acessível em www.lusosofia.net.