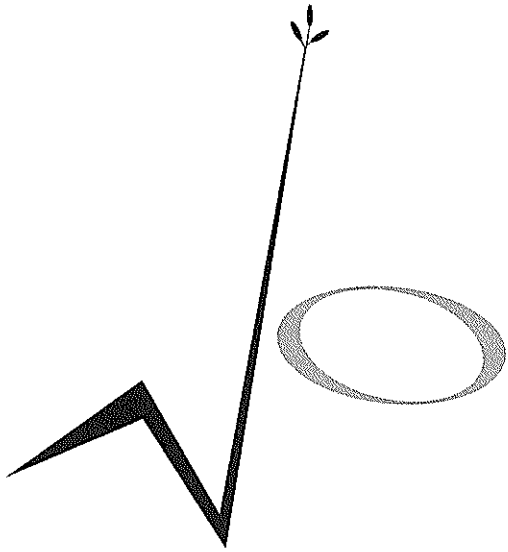


A FAMÍLIA CRISTÃ

NOVELLAE OLIVARUM



NOVELLAE OLIVARUM

FICHA TÉCNICA

COORDENAÇÃO
Cón. João Marcos (Director)
Alexandre Palma (Sub-director)
Carlos Pinto
Carlos Silva
Estêvão Fernandes
Filipe Sousa
Marcelo Boita
Rui de Jesus
Rui Fernandes

NOVELLAE OLIVARUM
Revista de Teologia e Cultura
do Seminário dos Olivais
Propriedade da Associação Monsenhor Pereira dos Reis

DIRECÇÃO E ADMINISTRAÇÃO
Seminário dos Olivais
1885-076 Moscavide
Telf. 219 457 370
Fax 219 457 379
E-mail: novellae-olivarum@sapo.pt

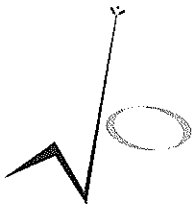
DEPÓSITO LEGAL: n.º 2912/83

EXECUÇÃO GRÁFICA
Editorial do Ministério da Educação

TIRAGEM
750 exemplares

PREÇO
4,50 €

CAPA:
O Regresso da Sagrada Família do Egipto
Pintura do Pe. João Marcos,
Igreja de Ribafria, Paróquia de Palhacana, Alenquer



SUMÁRIO

EDITORIAL 5

O MATRIMÓNIO CRISTÃO,
UM ACONTECIMENTO TEOLOGAL 9
Pe. Doutor João Eleutério

A TEOLOGIA DO CORPO
NO ENSINAMENTO DE JOÃO PAULO II 17
Pe. Nuno Amador Carlos

A CELEBRAÇÃO DO MATRIMÓNIO
NO ACTUAL RITO ROMANO 33
Pe. Luís Ribeiro de Oliveira

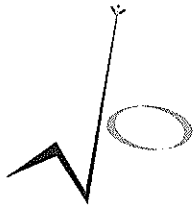
ENQUADRAMENTO JURÍDICO
DA FAMÍLIA EM PORTUGAL 45
Doutora Rita Lobo Xavier

FAMÍLIA E IDENTIDADE CRENTE 59
Doutor Alfredo Teixeira

AS EQUIPAS DE CASAIS DE NOSSA SENHORA
NA VIDA DO CONSELHEIRO ESPIRITUAL 67
Pe. Alberto Teixeira Dias

TESTEMUNHOS DE FAMÍLIAS CRISTÃS 69
Rita e Gastão Cunha Ferreira
Maria Leonor e Fernando Ribeiro e Castro

CRÓNICA 73
Carlos Silva



EDITORIAL

"A Família cristã é a primeira comunidade chamada a anunciar o Evangelho à pessoa humana em crescimento e a levá-la [...] à plenitude da maturidade humana e cristã."

JOÃO PAULO II,
Exortação Apostólica Familiaris Consortio, n.º 2

A revista que agora é dada a público é fruto da necessidade sentida pelo Seminário de conhecer bem esta realidade imprescindível para a existência cristã. De facto, passaram já vinte e cinco anos sobre o Sínodo dos Bispos que sublinhou o profundo interesse da Igreja pela família. Como resultado desse Sínodo, surgiu em Novembro de 1981 a exortação apostólica *Familiaris Consortio* sobre a família no mundo actual, onde são equacionados, tanto os condicionalismos da existência da família como o desígnio de Deus sobre ela e o matrimónio que a constitui, sobre a sua essência e acção no mundo, e sobre a pastoral familiar.

No primeiro artigo, o Padre Doutor João Eleutério escreve sobre o matrimónio cristão, que continua a ser celebrado por muita gente em Portugal, e não apenas por motivos sociológicos. De facto esta celebração inscreve-se *na matriz natural e antropológica da realidade matrimonial*, mas tem a especifici-

dade própria dos acontecimentos que manifestam na vida humana *a imensidão do instante da ressurreição de Jesus Cristo.* Acontecendo no matrimónio a aceitação de uma proposta de Deus, ele é uma das *explicitações da vocação baptismal*: este é o ponto de partida escolhido para a análise teológica deste sacramento. Seguidamente, o Padre Nuno Amador faz-nos uma apresentação da que já se convencionou chamar "Teologia do Corpo", no magistério catequético do saudoso Papa João Paulo II. Um vasto conjunto de catequeses papais de 1979 a 1984 sobre diversos temas da teologia moral pessoal foi estudado pelos finalistas do Seminário no ano passado e constitui, agora, a fonte do artigo publicado, em que o corpo humano, em virtude da Encarnação, é encarado como sacramento primordial, *evangelho vivo*, que *revela o mistério do homem e o mistério de Deus*, exprimindo *aquele abraço onde o divino e o humano se encontram de forma inseparável.*

Sendo o matrimónio o acontecimento fundador da família cristã, pareceu-nos oportuno fazer uma apresentação da liturgia deste sacramento. O texto é da autoria do Padre Luís Ribeiro de Oliveira, da Diocese de Coimbra, e nele podemos conhecer melhor tanto os componentes e a história, como a grande diversidade de opções prevista para a celebração. Este artigo poderá ajudar a preparar as celebrações do sacramento do matrimónio, evitando assim os extremos, quer da repetição rotineira de uma das hipóteses (quase sempre a mais breve...) quer da criatividade excessiva que muda toda a celebração, sem a conhecer por dentro e sem lhe respeitar a estrutura.

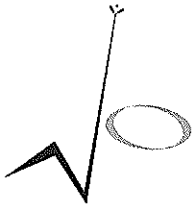
Alargando o horizonte, a Doutora Rita Lobo Xavier apresenta o enquadramento da Família e do Casamento na Constituição Portuguesa, no Código Civil e noutra legislação, terminando o seu artigo com algumas reflexões muito oportunas sobre a(s) política(s) familiar(es) e as tendências na abordagem jurídica da Família hoje em dia em Portugal. Complementando o conjunto de estudos científicos sobre a

Família, o Doutor Alfredo Teixeira partilha connosco a sua maneira de ver o papel desempenhado pela Família na transmissão da fé neste tempo de crise.

Acrescentamos ainda o testemunho do Padre Alberto Teixeira Dias, sobre a importância do acompanhamento de famílias na sua vida de pastor, e os testemunhos dos casais Rita e Gastão Cunha Ferreira e Maria Leonor e Fernando Ribeiro e Castro que nos dão um pouco das suas vivências familiares, das suas relações com os padres e com comunidades eclesiais mais vastas como as paróquias e os movimentos.

A revista conclui-se com a crónica da vida do Seminário desde o último número da *Novellae Olivarum*, um longo período cheio de mudanças na vida desta casa de gente a cada passo desafiada a (re)descobrir-se como amada e querida por Deus como coração da diocese.

Possa este número da revista do Seminário dos Olivais ajudar-nos a compreender melhor o lugar central do Matrimónio e da Família na edificação da Igreja!



O MATRIMÓNIO CRISTÃO, UM ACONTECIMENTO TEOLOGAL

Pe. Doutor João Eleutério
Docente da Universidade Católica Portuguesa

A tarefa da teologia entende-se no âmbito mais vasto da tarefa da própria linguagem. Aliás, o âmbito do estatuto da linguagem, na sua compreensão como mediação em detrimento de um simples entendimento como instrumento, é uma das vias de acesso mais promissoras no actual contexto da reflexão teológica em torno dos sacramentos[1]. Situando-nos numa perspectiva subsidiária de George Lindbeck[2], definimos a teologia como uma linguagem. Nela o homem é capaz de se dizer dizendo Deus. Tal linguagem não pode, nem deve, ser entendida numa perspectiva meramente funcional e instrumental. Ela é uma mediação: o meio no qual o homem se torna sujeito, tornando-se assim uma espécie de matriz do próprio ser homem[3]. Neste contexto, a tarefa da teologia deve

[1] Um testemunho desta abordagem da teologia dos sacramentos é o trabalho do teólogo francês Louis-Marie Chauvet – cf. Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Les Éditions de l'Atelier, Paris 1997.

[2] Cf. George A. LINDBECK, *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, Van Dieren Éditeur, Paris 2002.

[3] Cf. Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps...*, p. 25.

ser entendida como um trabalho constante de descodificação e recodificação no modo como o homem se diz dizendo Deus, visto a linguagem ser uma constante reinvenção de si própria.

Pensar o matrimónio cristão é situarmo-nos nesta perspectiva. Assumindo a vulnerabilidade e a fragilidade das palavras nas quais se tenta dizer o mistério do Deus amor revelado na relação de entrega entre um homem e uma mulher membros da Igreja, tentamos olhar para o casamento cristão como um acontecimento teologal. O matrimónio vivido pelos cristãos inscreve-se na matriz natural e antropológica da realidade matrimonial[4]. Contudo, ele tem a especificidade própria a todo o acontecimento que, originado no dinamismo salvífico do mistério pascal, manifesta a imensidão do instante da ressurreição de Jesus Cristo. É o "acontecendo" da ressurreição que os sacramentos traduzem no tempo e no espaço pela, e com, a existência dos discípulos de Cristo. É neste "acontecendo" que o matrimónio cristão, na sua fragilidade e vulnerabilidade, também se inscreve como expressão de fé, esperança e amor.

O matrimónio, uma vocação

No discurso e na prática das comunidades cristãs, quase sempre a noção de vocação se encontra associada ao ministério sacerdotal e/ou aos diferentes estados de vida marcados pela vivência dos conselhos evangélicos, vulgarmente denominadas como vocações de vida consagrada. Para ilustrar esta forma de compreender a vocação pensemos nos diferentes cartazes de divulgação das Semanas das Vocações, ou no problema da dita crise das vocações na Igreja ocidental, e raramente se encontra alguém a propôr o matrimónio cristão como uma possível vocação. Este modo de pensar a vocação tem as suas raízes numa diversidade de factores: his-

[4] Cf. IDEM, "Le mariage: un défi", in *Le sacrement de mariage entre hier et demain* [sous la direction de Louis-Marie CHAUVET], Les Éditions de l'Atelier, Paris 2003, pp. 15-26.

tóricos, sociais, teológicos, doutrinais, antropológicos. Mas este não é o momento para os analisar. Interessa-nos, sobretudo, perspectivar o matrimónio cristão como uma vocação.

Antes de mais importa definir a vocação[5]. Poderá considerar-se um sim. O assentimento expresso por alguém a uma proposta de natureza divina. A aceitação de um projecto de realização pessoal, onde as partes envolvidas seriam Deus e aquele a quem Ele chama. Tal entendimento da vocação é quase caricatural e menospreza uma das dimensões fundamentais de toda a vocação eclesial: a da mediação da Igreja[6]. É a Igreja no seu mistério de comunhão chamada por Deus, em Cristo, a manifestar-se na história que revela o sentido da vocação de cada homem: ser imagem e semelhança de Deus na medida de Cristo, o Homem Novo por excelência. Esta vocação afirma-se e assume-se no baptismo. É no sacramento do baptismo, fruto de um encontro de liberdades expresso como experiência de fé, nas suas diferentes dimensões, que o sim de Deus encontra acolhimento e ressonância no sim de cada homem a abraçar a vida por Cristo, com Cristo e em Cristo.

Todos os estados de vida na Igreja, aos quais se convencionou denominar vocações, incluindo o matrimónio, são explicitações da vocação baptismal. Esta última é única e, nos diferentes estados de vida, manifesta que aquilo que é

---

[5] Situamos a nossa reflexão no âmbito do espaço eclesial católico. Falar de vocação poderia conduzir-nos, também, pelos terrenos da análise da realidade psicossocial das profissões, entre outros.

[6] Hervé Legrand considera ser urgente e necessário repensar a teologia da vocação para sairmos dos impasses actuais da chamada crise das vocações ao ministério ordenado. Sublinhando a importância da mediação da comunidade eclesial, no que ele considera uma redescoberta dos equilíbrios das comunidades cristãs do século III – cf. Hervé LEGRAND, "La Iglesia local", in *Iniciación a la práctica de la Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, pp. 138-319, em particular as pp. 232-246 – Hervé Legrand propõe que se considere o acesso aos ministérios ordenados mais em termos de apelo do que em termos de vocação – cf. IDEM, "La théologie de la vocation aux ministères ordonnés: vocation ou appel?", in *La vie spirituelle* 729 (1998) 621-640.

"impossível" ao homem, em Cristo, Deus torna-o agora possível e acessível[7]. Pensar o matrimónio cristão obriga-nos a partir do baptismo e a assumir a vocação matrimonial integrada no dinamismo da vocação baptismal: uma resposta à novidade constante do Deus revelado em Jesus Cristo como fonte de amor e caminho de liberdade na comunhão eclesial. No mistério da comunhão da Igreja, vivido na diversidade das comunidades cristãs locais, cada baptizado é chamado a aprofundar a via singular e singularizante pela qual a sua realização pessoal manifesta a intervenção amorosa de Deus na história. Neste sentido, o matrimónio cristão deve ser visto como uma vocação: fruto da experiência do baptismo amadurecida no contexto de uma comunidade cristã.

Este chamamento ao matrimónio pela Igreja está para além de um simples sentimento ou afecto. É mais do que a simples confirmação de uma experiência ou de um projecto humanos. Como o afirma Anne-Marie Pelletier:

"quando um cristão e uma cristã se comprometem na presença de Deus a viver um amor fiel e exclusivo, eles entram num amor – que permanece o deles, bem entendido – mas que é a partir de agora, se eles assim o consentirem, transfigurado, dilatado: eles recebem-se nesse instante não somente um do outro, mas cada um de Deus. (...) Cada um é convidado a receber o outro de Deus e a reconhecer o seu amor como a resposta maravilhada que ele dá a esse dom."[8]

Viver o matrimónio de uma forma cristã é, por conseguinte, assumir o sim de Deus à humanidade. O sim expresso pela concretização da Aliança entre Deus e o seu povo, espelho da beleza da Criação e da bondade da Libertação. É inscrever o sim de uma entrega recíproca no dinamismo de reconciliação e vida de uma nova e eterna Aliança revelado

[7] Cf. Anne-Marie PELLETIER, "Le mariage, une vocation?", in *Le sacrement de mariage entre hier et demain...*, p. 233.

[8] *Ibidem*, p. 226.

por Deus na liberdade da entrega de Jesus. Assumir o matrimónio cristão é vivê-lo como uma vocação: inscrevê-lo no imenso sim de Deus ao Homem revelado plena, e definitivamente, por Jesus Cristo como mistério e dinamismo de Nova Criação.

O matrimónio, um sacramento

A abordagem teológica do sacramento do matrimónio é, talvez, uma das tarefas mais exigentes e, simultaneamente, mais estimulante a propor aos investigadores contemporâneos. A integração tardia do matrimónio cristão no septenário sacramental, assim como as hesitações na sua definição como sacramento segundo a lógica sacramental desenvolvida pela Escolástica[9], são elementos fecundos e úteis para situarmos o sacramento na contemporaneidade, mas também para pensar a própria teologia dos sacramentos hoje.

Com efeito, o sacramento do matrimónio talvez seja onde se manifesta de forma mais eloquente o mistério de um Deus que se revela na história pela fragilidade e pela vulnerabilidade. Inspirado em Roland Sublon, para quem o sacramento do matrimónio é "o modelo perdido de todos os sacramentos"[10], Xavier Lacroix considera o referido sacramento uma das realidades onde melhor se manifesta o modo como o mais carnal e quotidiano é susceptível de revelar o mais espiritual, o sobrenatural mesmo[11]. Edward Schillebeeckx afirma mesmo ter o casamento "natural", implicitamente, o mesmo

---

[9] Só no século XIII se conclui que o matrimónio confere a graça "como os outros", embora Pedro Lombardo, em 1150, já o considere como um dos sete sacramentos da Nova Aliança na sua *Summa*. Sobre as diferentes etapas do estabelecimento do matrimónio como sacramento na história da Igreja ocidental cf. Gérard MATHON, "L'histoire du mariage sacramentel: questions et ressources", in *Le sacrement de mariage entre hier et demain...*, pp. 159-184; IDEM, *La mariage des chrétiens* I-II, Desclée de Brouwer, Paris 1993-1995.

[10] Roland SUBLON, "Le mariage, salut du sexe", in *La lettre ou l'esprit, une lecture psychanalitique de la Bible*, Les Éditions du Cerf, Paris 1996, p. 137.

[11] Cf. Xavier LACROIX, "L'alliance conjugale, mystère caché et révélé", in *Le sacrement de mariage entre hier et demain...*, p. 185.

sentido do casamento sacramental[12]. Louis-Marie Chauvet vai olhar para o sacramento do matrimónio apelando à necessidade de recordar a dimensão analógica da própria noção de sacramento e introduzindo a noção de densidade sacramental, relativizando assim o matrimónio cristão, em termos de densidade sacramental, em relação à iniciação cristã[13]. Este teólogo parisiense insurge-se, em particular, contra a tendência em confundir os planos sacramental e existencial, particularmente ao proporcionar o primeiro em função do segundo. Para ele, a importância de um sacramento deve estabelecer-se a partir da sua relação com o mistério pascal de Cristo e não somente da sua repercussão existencial[14].

O sacramento do matrimónio inscreve-se na lógica da revelação presente no mistério da pessoa de Cristo: n'Ele o humano torna-se a forma de encontrar Deus e de entrar em relação com Ele. Em Cristo, a questão do humano e do divino deixa de ter sentido; n'Ele, o humano torna-se espaço e momento de encontro com a plenitude de amor que é o próprio Deus. Esta possibilidade de encontro tem a sua chave hermenêutica no mistério pascal, na morte e ressurreição de Jesus. Com a Sua ressurreição, Cristo inaugura os novos céus e a nova terra (cf. Ap 21, 1-5). Ele abre ao homem a possibilidade de uma vida de plena intimidade com o Pai, expressa na vitória da vida sobre a morte. Mas, sobretudo, Jesus Cristo mostra a humanidade assumida até ao extremo, não da morte mas do dom de si próprio, como a via de acesso ao Pai. Não se trata da morte. Trata-se de uma vida entregue, oferecida, livremente, pela vida de todos. A morte de Jesus é epifania de Deus, e do próprio homem, quando entendida como fruto de uma relação de liberdade com o Pai (cf. Jo 10, 17-18).

---

[12] Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Le mariage, réalité terrestre et mystère de salut*, Les Éditions du Cerf, Paris 1966, p. 170.

[13] Cf. Louis-Marie CHAUVET, "Détendre la sacramentalité", in *Le sacrement de mariage entre hier et demain...*, pp. 235-243.

[14] Cf. *Ibidem*, p. 239.

Esta inscrição do matrimónio cristão no mistério pascal de Cristo encontra-se também patente no modo como a exortação apostólica *Familiaris Consortio* apresenta o sacramento:

"Esta revelação chega à sua definitiva plenitude no dom do amor que o Verbo de Deus faz à humanidade, assumindo a natureza humana, e no sacrifício que Jesus Cristo faz de si mesmo sobre a cruz pela sua Esposa, a Igreja. Neste sacrifício descobre-se inteiramente aquele desígnio que Deus imprimiu na humanidade do homem e da mulher, desde a sua criação; o matrimónio dos baptizados torna-se assim o símbolo real da Nova e Eterna Aliança, decretada no Sangue de Cristo. O Espírito, que o Senhor infunde, doa um coração novo e torna o homem e a mulher capazes de se amarem, como Cristo nos amou. O amor conjugal atinge aquela plenitude para a qual está interiormente ordenado: a caridade conjugal, que é o modo próprio e específico com que os esposos participam e são chamados a viver a mesma caridade de Cristo que se doa sobre a Cruz."[15]

Perspectivado a partir da dinâmica pascal, o sacramento do matrimónio deve ser visto para além da lógica do sinal e do instrumento da salvação[16]. Como sacramento, o matrimónio assumido e vivido pelos cristãos é um acontecimento teologal! Por acontecimento, em termos pascais, entende-se mais do que um simples facto situado no tempo e no espaço. Em Cristo, o facto transdimensiona-se e torna-se actualização, constante e extraordinária, do encontro e da partilha de intimidade entre Deus e o homem. Em Cristo, o facto cristão, torna-se o "acontecer" da ressurreição. Neste mesmo sentido, o sacramento do matrimónio é teologal porque traduz, na

---

[15] JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Familiaris Consortio*, n.º 13.

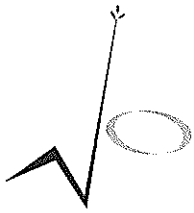
[16] Uma apresentação dos sacramentos em termos de instrumento ou de sinal, não pode deixar de ter presente a compreensão do sacramento como analogia, tal como a tinham os autores escolásticos e pré-escolásticos no seu recurso a essas categorias. Embora a literatura sobre a questão seja abundante, para uma noção dos problemas cf. Louis-Marie CHAUVET, *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps...*, pp. 6-9.

simplicidade e rotina dos gestos e palavras do quotidiano, a epifania de Deus em Cristo expressa no consentimento, dado de uma vez por todas, em viver de uma vulnerabilidade partilhada[17].

Conclusão

Todo o sacramento é um acontecimento teologal. Ele inscreve-se no "acontecer" da morte e ressurreição de Cristo. E cada sacramento, na sua especificidade e densidade, oferece aos discípulos de Cristo a possibilidade de inscreverem a sua existência na imensidão do instante da ressurreição de Cristo. O matrimónio assumido e vivido pelos cristãos exprime este mesmo mistério onde Deus se entrega ao homem, e pelo homem, em Jesus Cristo. Pela vocação ao sacramento do matrimónio, a busca das palavras para dizer a entrega pela vida do outro numa fragilidade assumida e partilhada traduz-se em gestos, aparentemente insignificantes e quotidianos, mas prenhes da eternidade do Sim de Deus a toda a humanidade.

[17] Cf. Philippe BORDEYNE, "Est-il moral de proposer le mariage catholique?", in *Le sacrement de mariage entre hier et demain...*, pp. 59-61.



A TEOLOGIA DO CORPO NO ENSINAMENTO DE JOÃO PAULO II

Pe. Nuno Amador Carlos

Com efeito, eu recebi do Senhor o que também vos transmiti:
o Senhor Jesus na noite em que era entregue,
tomou pão e, tendo dado graças, partiu-o e disse:
«Isto é o meu corpo, que é para vós;
fazei isto em memória de mim».
1 Cor 11, 23-25

1. O Evangelho do Corpo

No dia 8 de Abril de 2005 celebraram-se na Praça de São Pedro as exéquias de Sua Santidade o Papa João Paulo II. Quem esteve presente reparou certamente na força expressiva de uma imagem: em cima da urna papal, o livro dos Evangelhos era desfolhado pelo vento, página a página, até ao fim como testemunho de uma vida e de uma mensagem que se foram consumindo até ao virar de uma última e definitiva página.

Na vida de João Paulo II, como na imagem de um evangelho que se cumpre, se realizaram as palavras de Jesus: «Isto é o meu corpo, que é para vós». Do vigor físico dos tempos da sua Polónia natal até ao sofrimento visível de um

corpo curvado pelo tempo, o mundo inteiro viu em João Paulo II o testemunho eloquente de um corpo que se entregou até ao fim como testemunho encarnado de Cristo e do mistério de amor que Ele veio revelar.

Mas é assim desde o «Princípio»! Em certa medida, o Evangelho é um sinal e um instrumento da mensagem de salvação em Cristo, e significa aquela Boa Nova da salvação de que a Igreja é testemunha. O corpo humano, como um «evangelho vivo», revela o mistério do homem e o mistério de Deus, na tensão entre a Criação e a Ressurreição, e a partir da Encarnação do Verbo, como um «tabernáculo da glória», exprime aquele abraço onde o divino e o humano se encontram de forma inseparável.

2. A descoberta de João Paulo II

João Paulo II, como filósofo e como teólogo, encarou com seriedade a «viragem antropológica» da modernidade e percebeu que a dignidade da pessoa podia ser entendida a partir da «corporificação», enriquecendo o entendimento moderno da liberdade, do amor sexual e do relacionamento entre ambos[1].

Depois da crise provocada pela encíclica *Humanae Vitae*, de Paulo VI, a Igreja parecia ser olhada com uma certa desconfiança acerca de tudo o que pudesse dizer acerca da sexualidade, mas na teologia do Papa Wojtyla a necessidade da Igreja ser «perita em humanidade» passa indiscutivelmente por uma Igreja que é «perita em sexualidade». Apoiado na sua já larga experiência pastoral na Arquidiocese de Cracóvia, sobretudo no trabalho com as famílias e os jovens casais, e na sua reflexão teológica e filosófica precedente, apercebe-se que era necessário desenvolver uma ampla teologia bíblica do matrimónio e do amor que anunciasse ao

[1] Cf. G. WEIGEL, *Testemunho de Esperança. A Biografia do Papa João Paulo II*, Bertrand Editora, Lisboa 2000, p. 281.

mundo esta «Boa Nova» da Igreja acerca do corpo e da sexualidade[2].

No dia 5 de Setembro de 1979, João Paulo II começa aquele que é talvez o mais importante projecto catequético do seu pontificado, e cinco anos depois, no dia 28 de Novembro de 1984, apresenta a catequese final[3]. São mais de cento e trinta catequeses onde se tocam os problemas do corpo e da sexualidade, do matrimónio e da virgindade, do amor e da fecundidade, e onde o Papa desenvolve de forma magistral a sua «Teologia do Corpo», uma visão do amor humano à luz do plano divino.

3. O que é a «Teologia do corpo»?

Em Cristo, o seu Corpo torna-se sacramento da Pessoa Divina do Verbo, porque «n'Ele habita corporalmente toda a plenitude da divindade» (Col 2, 9). A sua humanidade é como que «sacramento», sinal e instrumento da sua divindade. No visível da sua vida terrena se revela o mistério invisível da sua filiação divina e da sua missão redentora[4]. Esta é a lógica do Cristianismo, a lógica da Encarnação.

É a este tornar visível do invisível que o Papa se refere quando fala de forma analógica do «sacramento do corpo». O corpo humano surge no mundo como o «sacramento primordial» do Mistério de Deus, como sinal essencial da revelação. Como «sacramento», o corpo irrompe como «sinal que transmite eficazmente no mundo visível o mistério invisível escondido desde a eternidade».

---

[2] A este respeito veja-se a reflexão teológica e filosófica de Wojtyla nas obras «*Amor e Responsabilidade*» de 1960; «*Pessoa e Acto*» de 1969; e «*O homem no campo da responsabilidade*», terminada em 1972, mas apenas publicada em 1991.

[3] As viagens apostólicas e o atentado em 13 de Maio de 1981 interromperam a série de catequeses, realizadas nas audiências gerais das quartas-feiras. Esta série foi também interrompida de 7 de Fevereiro de 1983 a 23 de Maio de 1984, durante o Ano Santo da Redenção.

[4] Cf. *Catecismo da Igreja Católica*, n.º 515.

Em virtude da encarnação do Verbo de Deus, o corpo humano é a ligação entre a teologia (o estudo de Deus) e a antropologia (o estudo do homem). Contrariando a tendência de algumas tendências do pensamento humano, do passado e do presente, a separar e até mesmo a contrapor o teocentrismo e o antropocentrismo, a reflexão teológica de João Paulo II procura uni-los de uma forma orgânica e profunda através da «categoria do corpo»[5].

Em 1968, Paulo VI escrevia na encíclica *Humanae Vitae* que qualquer problema que diga respeito à vida humana deve ser considerado «*para além das perspectivas parciais*», sejam de ordem biológica ou psicológica, demográfica ou sociológica, à luz de uma «*visão integral do homem e da sua vocação*», não apenas natural e terrena, mas também sobrenatural e eterna[6].

Nesta mesma linha, a «Teologia do corpo» de João Paulo II procura desvelar o mistério do homem através de um tríptico fornecido pela Sagrada Escritura. Partindo de três passos bíblicos – ou grupos de passos – nos quais Cristo se refere ao «Princípio» (Mt 19, 3-9; Mc 10, 2-12), à situação do «homem histórico» (Mt 5, 27-32) e à ressurreição (Mt 22, 24-30; Mc 12, 18-17; Lc 20, 27-40), o Papa desenvolve uma antropologia teológica, onde a síntese dos três momentos nos faz colher, no seu esplendor, a verdade do homem criado, redimido e glorificado[7].

A «Teologia do corpo» revela-se assim como uma «antropologia adequada», uma visão integral do homem à luz da criação e da ressurreição. O ser da pessoa humana é revelado entre o «princípio» – no qual Deus pensa o homem de forma criativa constituindo-o como verdade que deve reali-

---

[5] Cf. JOÃO PAULO II, *Carta Enciclica Dives in misericordia*, n.° 1.

[6] Cf. PAULO VI, *Carta Enciclica Humanae vitae*, n.° 7.

[7] Cf. Carlo CAFARRA, "Introduzione al terzo ciclo", in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova Editrice/Libreria Editrice Vaticana, Roma 2003[6], p. 255.

zar-se – e o «fim» – onde será chamado a existir na plenitude desta verdade.

4. O Corpo Humano «no Princípio»

A «Teologia do corpo» inicia-se com uma reflexão sobre as origens a partir do diálogo de Jesus com os Fariseus em Mt 19, 3-9, onde o Mestre se refere por duas vezes ao «Princípio». Comentando esta passagem, a reflexão de João Paulo II volta-se para os textos do Génesis em busca do significado do «Princípio».

O «Princípio» refere-se à vida do homem originário, ao tempo da «pré-história teológica do homem», um tempo «irremediavelmente perdido», mas do qual cada homem encontra um «eco» no seu coração, ainda que definitivamente marcado pelo pecado.

A procura do «Princípio» precisa-se como procura do «princípio da Teologia do corpo», mediante vários níveis de interpretação dos textos de Génesis, segundo três elementos principais: o significado da solidão original como fundamento da comunhão[8]; o significado da unidade originária homem-mulher[9]; o significado da nudez originária[10]. Destes, emerge um quarto significado como pedra angular de toda a reflexão papal: o «significado esponsal do corpo».

Depois da criação do homem, o texto de Génesis põe na boca de Deus a constatação de que «não é bom que o homem esteja só» (Gn 2,18). Esta «solidão original» do homem reveste-se de dois significados no pensamento de João Paulo II: um que deriva da própria constituição da pessoa humana, como homem e mulher, e outro derivado da relação entre ambos. Através do corpo o homem percebe-se como parte da criação e ao mesmo tempo descobre não ser idêntico aos

---

[8] Cf. Catequeses de 10 a 31/10/79.
[9] Cf. Catequeses de 7 a 21/11/79.
[10] Cf. Catequeses de 12 e 19/12/79.

outros animais. O primeiro reconhecimento a que o homem chega, através do conhecimento do mundo é o de que «é só, porque é diferente».

Nesta solidão originária o homem descobre-se entre as criaturas, mas com uma consciência radicalmente diferente e superior em relação aos outros seres vivos da terra, com capacidade de livre escolha, de se determinar a si próprio (*auto-determinação*), de ter uma relação única, exclusiva e irrepetível com Deus, descobre-se como «sujeito da Aliança» e «partner do Absoluto», consciente do «sentido do próprio corpo e de ao mesmo tempo ser limitado no seu existir pelos limites da própria morte».

Esta solidão originária leva Deus a exclamar: «Não é conveniente que o homem esteja só» (Gn 2,18). É desta forma surpreendente que a criação da mulher vem romper a solidão originária do homem, como um verdadeiro cântico nupcial das origens. A masculinidade e a feminilidade surgem como «dois modos de ser corpo» do mesmo ser humano. Com a criação da mulher a antropologia da solidão transfigura-se em antropologia da comunhão e do amor e é aberta uma nova dimensão do ser criado à imagem e semelhança de Deus que é «divina comunhão de pessoas»: o homem torna-se imagem de Deus pela força da «communio personarum», da comunhão entre homem e mulher.

A teologia do corpo revela-se assim como «teologia da masculinidade e da feminilidade» e a doação recíproca das pessoas, que se cumpre em cada acto conjugal, reporta homem e mulher ao mistério originário da criação, quando existia um só homem e «exprime um superamento sempre novo do limite da solidão». A união conjugal surge como união que parte de uma escolha que pressupõe uma particular auto-consciência e uma «consciência do significado do corpo no recíproco doar-se das pessoas».

O texto de Génesis afirma ainda que homem e mulher «estavam nus» e «não sentiam vergonha» (cf. Gn 2, 25). Segundo o Papa, esta expressão indica uma «especial plenitude de cons-

ciência e de experiência», indica «a plenitude de compreensão do significado do corpo». Segundo as palavras de João Paulo II, trata-se de «algo extraordinário, que está fora dos limites do pudor conhecido pelo trâmite da experiência humana e ao mesmo tempo *decide da especial plenitude da comunhão interpessoal*, radicada no coração mesmo daquela *communio*, que é assim revelada e desenvolvida. Em tal relação, as palavras "não sentiam vergonha" podem significar somente uma original profundidade em afirmar o que é inerente à pessoa, o que é "visivelmente" feminino e masculino, através do que se constitui a "intimidade pessoal" da comunhão recíproca, em toda a sua radical simplicidade e pureza»[11].

Deste modo, a «inocência original» expressa no texto de Génesis abre ao significado profundo da relação entre homem e mulher que se realiza segundo a medida do seu ser à imagem de Deus. A nudez, sem o elemento da vergonha e do pudor, reclama uma liberdade interior do homem porque na sua raiz está a «interior liberdade do dom».

A criação é um dom radical que surge «*do nada*» como dádiva divina de amor. O homem «transporta em si o sinal do dom originário» e é a única criatura capaz de compreender o sentido deste dom e de responder ao criador. Segundo João Paulo II, existe um «nexo íntimo» entre o mistério da criação como dom de amor e a verdade do corpo e do sexo como comunhão entre as pessoas onde «a inocência originária» manifesta e constitui o «ethos perfeito do dom»[12]. A criação do homem como homem e mulher leva o homem à consciên-

---

[11] Cf. Catequeses de 2, 12 e 19/12/79.

[12] Com o termo «ethos» não se entende precisamente a ética como ciência filosófica, nem o concreto modo de comportar-se das pessoas. «Ethos» é simultaneamente a percepção do valor, do qual deriva o conhecimento e a consciência do dever (de reconhecer o valor percebido) e o acto da pessoa, que pode ser conforme, ou não, ao valor reconhecido. Etimologicamente, a palavra significa costume, uso, hábito, ou seja, o conjunto de valores que emergem de uma determinada esfera do comportamento humano. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò...*, p. 116, nota 2 e p. 458, nota 4.

cia de ser ele próprio dom para uma outra pessoa humana e de esta ser um dom para ele. Surge a mais profunda consciência do ser pessoa, como «ser com alguém» e ainda mais profundamente como «ser para alguém». Na relação interpessoal o homem descobre a capacidade do dom, descobre a capacidade de amar e encontra o verdadeiro significado do corpo, o seu «significado esponsal».

Desta forma, o corpo «exprime a feminilidade "para" a masculinidade e vice-versa a masculinidade "para" a feminilidade» e manifesta a reciprocidade e a comunhão das pessoas»[13]. O dom desponta como a característica fundamental da existência pessoal e o corpo é «corpo-testemunha» da criação como dum dom fundamental, testemunha do Amor como origem e motor da qual nasceu esta doação: «A masculinidade-feminilidade – quer dizer, o sexo – é o sinal original duma doação criadora e duma tomada de consciência por parte do homem, varão e mulher, dum dom vivido, por assim dizer, de modo original»[14].

5. Felizes os puros de coração

Mas o estado «histórico» do homem não corresponde, de facto, àquela situação primitiva de perfeição, àquele estado «pré-histórico», de equilíbrio e de comunhão com Deus. Com o pecado original, o homem encontra-se num estado de pecado que o sujeita ao sofrimento e à morte, inclinado ao mal, incapaz de sair desta situação apenas pelas suas próprias forças. Neste quadro da doutrina tradicional católica, João Paulo II desenvolve as suas considerações acerca do pecado «do» corpo ou «contra o corpo» e da possibilidade da redenção.

O «homem histórico» surge no pensamento de João Paulo II como o «homem da concupiscência», um homem desintegrado, débil na vontade e na liberdade, para o qual o

[13] Cf. Catequese de 9/01/80.
[14] *Ibidem.*

corpo deixa de ser expressão da pessoa e esta deixa de ser capaz de se doar «no» e «através do» corpo. É a expressão do homem cuja «opção fundamental» deixa de ser o criador e passa a ser a criatura, deixa de ser a vontade de Deus, e passa a ser a própria.

A concupiscência rompe a Aliança originária e tira ao homem a dignidade do Dom, que vem expressa através do seu corpo mediante a feminilidade e a masculinidade. Em certo sentido a concupiscência «despersonaliza» o homem, fazendo-o «objecto» para o outro. Assim, a originária complementaridade espiritual recíproca e o «significado esponsal do corpo» deixam de ser a expressão e o veículo de uma alegre e transparente auto-doação ao outro e tendem a bloquear este movimento de amor e de liberdade, fazendo aparecer a outra pessoa como puro objecto de um prazer ou de um aproveitamento utilitarista e egoísta[15].

Segundo João Paulo II o aparecimento do pudor no coração humano coincide com o começo da concupiscência. O «homem tem pudor do corpo por causa da sua concupiscência» pela qual o espírito humano se afasta do projecto original de Deus. O homem da concupiscência não domina o corpo e tem dificuldade em identificar-se com ele no que diz respeito à própria subjectividade e à subjectividade do outro ser humano. O ocultar do corpo, da masculinidade e da feminilidade é sinal da vergonha do próprio corpo.

O homem, depois do pecado, encontra-se em tensão, dividido em si mesmo, conserva em si contrastes interiores; contudo, é capaz de se mover na procura da virtude. O estado de corrupção da natureza humana não rompe totalmente com o estado precedente: a perspectiva da redenção garante a continuidade e a unidade entre o estado «histórico» de pecado do homem e o seu estado «pré-histórico» de inocência originária. A via da redenção do corpo deve consistir na recu-

---

[15] Cf. Giovanni CAVALCOLI, "Il peccato contro il corpo. La teologia del corpo nel pensiero di Giovanni Paolo II – III", in *Sacra Doctrina* 5 (1984) 447.

peração da dignidade do corpo, na qual se cumpre, simultaneamente, o verdadeiro significado do corpo humano, o seu significado pessoal e de comunhão, o seu «significado esponsal».

O agir moral do homem também envolve o corpo, por isso João Paulo II fala da exigência de um «ethos» do corpo indicado no estado de inocência. O «ethos do corpo» não é apenas parte de uma ética natural mas transforma-se em mistério de fé na redenção do corpo. Um mistério de salvação que supera as possibilidades da natureza e que é tornado possível apenas pela Graça divina que encontra o homem na obra salvífica de Cristo. A perspectiva da redenção dá ao homem uma renovada capacidade de doação mediante o corpo, uma nova capacidade de expressar o amor. É o «ethos» do Homem Novo, justificado e redimido por Cristo. mediante o Dom do Espírito, dom da vida nova ao qual o homem corresponde vivendo na pureza do coração e do corpo.

Segundo o Papa Wojtyla, a virtude da pureza adquire um novo significado com as Palavras de Jesus: «Felizes os puros de coração porque verão a Deus» (Mt 5, 8). A pureza, como virtude, surge como capacidade prática que torna o homem capaz de agir bem e deriva da virtude da temperança. A pureza actua a vida segundo o Espírito e é fundada na liberdade, permitindo superar a concupiscência.

Como educação à pureza, a «Teologia do corpo» faz descobrir aquela antropologia que funda uma «pedagogia do corpo», uma auto-educação do homem do ponto de vista do corpo, na plena consideração da sua masculinidade e feminilidade e que pode ser entendida como uma específica «espiritualidade do corpo». O corpo é dado ao homem como tarefa para realizar, no sentido de o tornar sinal da pessoa e matéria da comunhão de pessoas.

6. Uma «antropologia da ressurreição»

No terceiro conjunto daquele que denominámos tríptico antropológico, João Paulo II reporta-se às palavras do

Evangelho onde Cristo se refere à ressurreição. Esta dimensão surge a partir do colóquio de Jesus com os Saduceus que não acreditavam na ressurreição e O interrogavam acerca da ressurreição dos corpos, contestada pelos próprios com base no direito matrimonial. Estas palavras são, segundo o Papa, «essenciais para a teologia do corpo», porque «a verdade acerca da ressurreição tem um significado chave para a formação de toda a antropologia teológica, que poderia ser considerada simplesmente como "antropologia da ressurreição"»[16].

Esta página do Evangelho vem lida no sentido de nos dizer a última palavra acerca da capacidade da pessoa humana enquanto é essencialmente o seu corpo. O estado final desvela inteiramente a verdade da pessoa humana e do seu ser-corpo, como doação total e comunhão plena, revela a verdade mais profunda acerca do homem como ser chamado à comunhão com Deus e com os outros.

A ressurreição, segundo as palavras de Cristo retiradas dos Sinópticos, significa não apenas o recuperar da corporeidade e o restabelecimento da vida humana na sua integridade mediante a união do corpo com a alma, mas também um estado de todo novo da própria vida humana. Esta verdade é apresentada mediante aquela que vimos como categoria chave de todas as catequeses: «o significado esponsal do corpo». Trata-se de uma verdadeira «espiritualização» do corpo pois a ressurreição consistirá na «perfeita realização daquilo que é pessoal no homem», onde o Espírito não só dominará o corpo, mas o «impregnará totalmente».

7. A Virgindade e o Matrimónio à luz da Redenção

A partir da «Teologia do corpo», o Papa mostra os dois modos específicos de realizar a vocação ao amor como cumprimento do «significado esponsal do corpo»: no matrimónio como na virgindade «pelo Reino dos Céus», o cristão é cha-

[16] Cf. Catequese de 2/12/81.

mado a viver a lógica esponsal do dom. Quem não conhece e não vive esta lógica do dom não compreende nem o matrimónio nem a virgindade, pois quer um quer outro tendem ao cumprimento das pessoas, tendem para a «glorificação do corpo».

João Paulo II, na Exortação Apostólica *Familiaris consortio*, escrevia falando do desígnio de Deus acerca do matrimónio e da família que «a Revelação cristã conhece dois modos específicos de realizar a vocação da pessoa humana ao amor na sua totalidade: o Matrimónio e a Virgindade. Quer um quer outro, na sua respectiva forma própria, são a concretização da verdade mais profunda do homem, o seu ser à imagem de Deus»[17].

Na situação do tempo, em que o ser dom no estado matrimonial constitui uma via natural de santidade, a virgindade «pelo reino dos céus» reveste o carácter de uma via extraordinária, que em certa medida antecipa o estado de perfeição no tempo e só é compreensível em relação com aquela plenitude do doar-se do homem que se dará na ressurreição. A virgindade revela um significado profundo do corpo humano e da sexualidade, o que é fundamental para o próprio matrimónio e para a família. Sendo antecipação do cumprimento do carácter esponsal do corpo, tem sentido enquanto é escolhida «pelo reino dos céus» e enquanto não se identifica com o isolamento dos outros, mas se dirige para o serviço de todos[18].

A vida matrimonial é vista por João Paulo II à luz da redenção, onde Cristo se oferece à sua Igreja como um esposo se oferece à sua esposa. O Matrimónio é o sacramento nupcial da entrega amorosa de Cristo à Igreja sua esposa e que a Igreja sua esposa se esforça por retribuir[19]. Os espo-

---

[17] JOÃO PAULO II, *Exortação Apostólica Familiaris Consortio*, n.º 11.

[18] Cf. Stanislaw GRYGIEL, "Introduzione al quarto ciclo", in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e Donna lo creò...*, p. 291.

[19] Cf. Catequese de 28/07/82.

sos participam neste «grande mistério» na sua «altíssima vocação» de entrega recíproca como participação no amor salvador e redentor de Jesus Cristo.

A vida matrimonial é vista por João Paulo II em chave litúrgica onde Cristo é o modelo e a fonte do amor entre os cônjuges. No matrimónio vivido como entrega recíproca, o próprio acto conjugal surge como um acto de veneração em que «a vida conjugal se torna litúrgica», em que «a linguagem corporal» se torna meio de encontrar, através de uma experiência do sagrado, o eterno desígnio de Deus presente «desde o Princípio». A entrega sexual, oferecida e recebida de forma livre dentro do matrimónio, torna-se uma forma de santificar o mundo[20].

Com o ser dom está ligado o mistério da paternidade e da maternidade. A descoberta da maternidade e da paternidade surge a partir do significado esponsal do corpo, na abertura ao milagre da vida. No matrimónio manifesta-se numa dimensão visível e física e na Virgindade «pelo Reino dos Céus» reveste-se de um profundo sentido espiritual.

8. Amor e Fecundidade

Na sua «Teologia do corpo», João Paulo II comenta ainda amplamente a Encíclica *Humanae Vitae* de Paulo VI, expondo as suas raízes bíblicas e as suas razões personalistas.

A partir da «Teologia do corpo» descobre-se uma objectiva «linguagem do corpo» e uma estrutura objectiva da pessoa humana que devem ser respeitadas. Segundo João Paulo II trata-se de reler esta «linguagem do corpo» na verdade. Uma verdade que possui uma «dimensão ontológica» – uma «estrutura íntima» – e, por consequência, uma «dimensão subjectiva e psicológica» – um «significado». O fundamento da norma moral que orienta o agir humano no acto conjugal «deve ser procurado na natureza deste mesmo acto e ainda

---

[20] Cf. G. WEIGEL, *Testemunho de Esperança...*, p. 279.

mais profundamente na natureza dos próprios sujeitos» que agem.

Desta forma, entre os métodos naturais de «controlo da fertilidade» e a contracepção existe, para João Paulo II uma diferença de natureza ética. Na contracepção, o homem faz-se senhor da natureza[21], com os métodos naturais o homem faz um uso inteligente da própria natureza. O Papa mostra como no acto conjugal o significado unitivo (que exprime a unidade dos cônjuges no amor) e o significado procriativo (que implica uma abertura à geração dos filhos) estão de tal modo conexos que é impossível separá-los artificialmente e devem, por isso, ser lidos «contemporaneamente». A norma à qual o homem obedece não é, segundo João Paulo II, de natureza biológica, mas de natureza personalista. Quer dizer, não se trata de uma submissão a leis biológicas mas de uma obediência à «estrutura íntima» da pessoa e do significado que essa «estrutura íntima» assume no acto conjugal, como acto que empenha a pessoa inteira ao nível biológico, psíquico e espiritual.

Segundo João Paulo II, podem certamente existir razões válidas para controlar a fertilidade, como podem existir razões válidas para que se tenham famílias mais numerosas. Contudo, o planeamento familiar aparece como grave responsabilidade moral para os que vivem a vocação do matrimónio. Controlar a fertilidade e viver uma paternidade responsável significa construir uma família segundo a virtude da prudência, mas à luz daquela generosidade que tem a sua raiz numa vida toda ela entendida como dom.

Assim, se abre a «Teologia do corpo» a uma ética das virtudes onde a pureza e a castidade assumem um lugar relevante. Viver a castidade significa pensar o casamento

[21] A palavra natureza indica aqui a estrutura íntima originária de um objecto ou sujeito humano, que inclui em si a missão de realizar adequadamente as potencialidades que lhe pertencem. A natureza de que aqui se fala não é simplesmente a natureza biológica do homem, mas a sua integral natureza como pessoa que é fonte de obrigações morais.

como vocação e adquirir o domínio do próprio corpo e das próprias paixões de modo a exprimir todo o valor da pessoa. Isto exige dos esposos uma auto-possessão e um auto-domínio, exige uma formação nas virtudes. É uma tarefa certamente árdua e laboriosa, com a exigência de um empenho diário e perseverante, mas que se manifesta como o caminho seguro para uma verdadeira descoberta do valor da sexualidade e do seu significado para o crescimento do homem integral.

9. Uma «bomba relógio teológica»

A «Teologia do Corpo», aparentemente esquecida, talvez pela sua densidade, ou pelo incómodo que provoca na proposta dos temas abordados é, segundo as palavras de George Weigel, uma verdadeira «bomba relógio teológica» pronta a ser despoletada como reconfiguração audaciosa da teologia católica, portadora de profundas consequências teológicas e pastorais[22].

Num tempo em que se proclama um pluralismo relativista em relação aos diversos modelos de matrimónio e de família, a «Teologia do corpo» anuncia a masculinidade e feminilidade como formas específicas do ser homem, como complementaridade que se deve realizar na «comunhão das pessoas», como realização do mais profundo do homem enquanto ser para a comunhão.

Num tempo de uma «cultura da morte» a «Teologia do corpo» proclama a «cultura da vida» onde o futuro da humanidade passa pelo matrimónio e pela família numa cada vez mais profunda compreensão de que o amor é gerador de vida.

Num tempo em que tudo parece ter um preço e se esquece a gratuidade das relações, a «Teologia do corpo» proclama o «significado esponsal do corpo», como dom radical e entrega recíproca como cumprimento da vocação mais plena do homem.

---

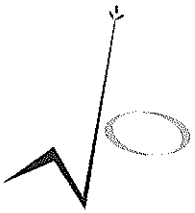
[22] Cf. G. WEIGEL, *Testemunho de Esperança...*, pp. 274-281.

Num tempo em que os meios publicitários e artísticos usam o corpo como «objecto», a «Teologia do corpo» proclama a dignidade e a beleza do corpo, à luz de uma estética renovada e chamada a dar testemunho da beleza do homem criado por Deus como homem e mulher, à imagem e semelhança da Trindade e exprimindo a esperança de um mundo transfigurado inaugurado por Cristo ressuscitado[23].

Num tempo em que ressurge o dualismo neo-gnóstico com tendência a uma espiritualidade «desencarnada», a «Teologia do corpo» proclama o Mistério da Encarnação como aquele mistério do corpo entregue e do sangue derramado que funda uma forma nova de viver o corpo como doação, à luz de um amor total e radicalmente salvador.

Que Maria, figura da Igreja, em quem se revelou a plenitude da fecundidade na virgindade como escolha pelo reino dos céus, nos ajude a descobrir, a compreender e a viver este admirável legado teológico de João Paulo II que é a «Teologia do corpo». Nele vimos consumar, na vida como na morte, o «significado esponsal do corpo» que com tanto empenho proclamou, e que de forma ainda mais admirável viveu.

[23] Cf. JOÃO PAULO II, Homilia na Celebração da Eucaristia por ocasião da inauguração do restauro dos frescos de Miguel Ângelo na Capela Sistina, 8 de Abril de 1994.



A CELEBRAÇÃO DO MATRIMÓNIO NO ACTUAL RITO ROMANO

Pe. Luís Ribeiro de Oliveira

A Constituição litúrgica do Vaticano II *(Sacrossanctum Concilium)*, ao propor a reforma do rito romano do Matrimónio, reconhece a legitimidade de outros costumes para a celebração do Matrimónio e convida mesmo as Conferências Episcopais a elaborar ritos próprios, de acordo com os costumes dos lugares e dos povos: "É desejo veemente do sagrado Concílio que as regiões, onde na celebração do Matrimónio se usam outras louváveis tradições e cerimónias, as conservem" (SC 77).

O novo *Ordo celebrandi matrimonium*, promulgado a 19 de Março de 1969, com uma segunda edição típica 21 anos depois a de 19 de Março de 1990, apresenta-se como um ritual modelo, a partir do qual as Conferências episcopais devem preparar para o seu território um ritual particular adaptado. A segunda edição típica em português, para todas as dioceses de Portugal, Angola, Moçambique, Guiné-Bissau, Cabo Verde e São Tomé e Príncipe, foi promulgada três anos mais tarde, em 19 de Março de 1993.

As orientações da Constituição litúrgica acima referidas foram transcritas nos *Preliminares* do Ritual do Matrimónio

no título *Adaptações que competem às Conferências Episcopais*, em especial nos n.os 42 e 43.

A segunda edição típica foi enriquecida nos seus preliminares, ritos e orações e actualizada com as normas decorrentes do Código de Direito Canónico de 1983. Merecem particular realce:

1. os *Preliminares* aumentados de 18 para 44 números e muito enriquecidos em orientações pastorais;
2. o rito *da Celebração do Matrimónio na presença de um Assistente leigo*, a usar segundo as exigências do can. 1112 (cf. *Prelim.* 25);
3. a celebração do Matrimónio entre uma parte católica e uma parte catecúmena ou não cristã, e ainda entre dois catecúmenos, ou entre um catecúmeno e uma parte não cristã;
4. o rito da *Celebração da Bênção dos Noivos*, para o início do noivado ou da preparação para o Matrimónio;
5. o rito da *Bênção dos Esposos dentro da Missa*, para os principais aniversários do matrimónio.

Além destes e doutros enriquecimentos, a presente edição em língua portuguesa, com o texto revisto e tendo em conta o que é comum aos vários livros litúrgicos, apresenta uma nova *fórmula sacramental*, aprovada e confirmada para todos os países lusófonos. E para proporcionar maior solenidade e beleza, os textos da bênção nupcial, além de agora incluírem uma epiclese mais explícita, são apresentados com música.

Os elementos da celebração do Matrimónio

Quanto à estrutura da celebração temos a considerar as seguintes partes:

A. *Ritos iniciais:* acolhimento dos noivos, procissão de entrada, saudação, admonição, *Kyrie* (Glória) e oração de colecta;

B. *Liturgia da Palavra:* leituras (da Sagrada Escritura!), cânticos intercalares, homilia;

C. *Rito do Matrimónio:* admonição, diálogo antes do consentimento, convite, manifestação e intercâmbio do consentimento, confirmação do consentimento, aclamação por parte da assembleia, bênção e entrega das alianças, oração universal;

D. *Liturgia eucarística:* preparação do altar e apresentação dos dons, oração eucarística, bênção nupcial, comunhão;

E. Conclusão da celebração: bênção final, despedida, assinatura da acta de casamento.

Sem pretender analisar detalhadamente cada um destes elementos, queremos oferecer algumas sugestões para a sua realização.

A. Ritos iniciais

O *rito de acolhimento* pode fazer-se de dois modos: ou recebendo os noivos à porta da igreja, ou junto do altar. Neste caso suprime-se a procissão de entrada. Pensamos que é mais pessoal e humano, além de mais eclesial, o acolhimento à porta da igreja, para criar um clima de simplicidade e familiaridade humana e cristã. Já não se trata do lugar da celebração (*"in facie ecclesiae"*), mas de um acolhimento cheio de simpatia humana. Neste caso, à frente da procissão de entrada irão os acólitos (se os houver), o sacerdote, e os noivos, que podem ser honorificamente acompanhados por seus pais e pelas testemunhas. Os restantes familiares e convidados estarão já no seu lugar, dentro da igreja, de modo a expressar o acolhimento da comunidade eclesial, com o respectivo cântico de entrada.

O rito romano é sensível aos costumes locais, mas oferece em primeiro lugar um modo em que vemos vários valores: a igualdade dos noivos (entrando juntamente), a igualdade dos pais (acompanham os noivos o pai e a mãe de cada um deles), e a integração da entrada dos noivos na tradicional procissão de entrada na Missa. Este modelo deveria ser considerado como o modelo normal. O antigo costume, em

que a noiva é acompanhada pelo pai e entra pela igreja fora, enquanto o sacerdote e o noivo a esperam no presbitério, vem indicado no ritual como segunda possibilidade. Mas assistir de pé a um desfile, com marcha nupcial, é alheio ao nosso sentido de celebração sacramental. E uma vez que a noiva e o noivo são ministros do sacramento do matrimónio, porque não hão-de entrar como se faz habitualmente?

Mas os costumes antigos levam tempo a desaparecer. E o momento tão cheio de emoção e tradição como o casamento é um tempo em que se tende a esquecer os bons princípios litúrgicos a favor de tradições que se encontram em "rituais de casamento" que não conhecem os princípios litúrgicos conciliares.

Depois da saudação, o sacerdote faz uma admonição, de que o ritual apresenta dois modelos, e que toma o lugar do acto penitenciai, que se omite. Mas não se omitirá o *Kyrie* ou as correspondentes invocações em português. Se a celebração se faz dentro da Missa, nas solenidades, festas e domingos, à excepção do tempo da Quaresma, canta-se o *Glória.* A oração de colecta (seis fórmulas à escolha) evoca um ou outro aspecto do matrimónio: unidade, fidelidade, amor mútuo, sacramento da aliança de Cristo e da Igreja, alegria, procriação.

B. Liturgia da palavra

A *liturgia da Palavra é* parte integrante e essencial da celebração do Matrimónio. Quer seja dentro ou fora da Missa, o rito do Matrimónio é precedido de uma liturgia da Palavra. Ela é de grande importância para proclamar diante duma assembleia, por vezes tão variada, o sentido do matrimónio "em Cristo". O leccionário matrimonial foi enriquecido de modo extraordinário: não só pela abundância de textos que nos oferece (40 textos bíblicos: 9 leituras do Antigo Testamento, 7 salmos; 14 leituras apostólicas; 10 textos evangélicos), mas também pela variedade de conteúdo que encerram, adaptável às várias circunstâncias.

Os textos da liturgia da Palavra são os textos bíblicos da Missa ritual "pro sponsis". "Todavia, se ocorrer algum dos dias, que se encontram nos n.os 1-4 da tabela dos dias litúrgicos, celebre-se a Missa do dia com suas leituras... Dado que a liturgia da palavra adequada à celebração do matrimónio muito contribui para a catequese do próprio sacramento e dos deveres dos cônjuges, quando não se diz a Missa "pro sponsis", pode tomar-se uma das leituras de entre os textos previstos para a celebração do Matrimónio" *(Prelim.* 34).

Por vezes os noivos aparecem, no dia do casamento, com o seu "ritual" já pronto, que copiaram de outros "rituais", com suas leituras ou mensagens. Devem eliminar-se absolutamente da liturgia da Palavra textos não bíblicos, por mais interessantes que sejam.

Situação semelhante pode acontecer com os cânticos. Basta ler o que diz o ritual: "Os cânticos a utilizar sejam adequados ao rito do matrimónio e exprimam a fé da Igreja, tendo em conta de modo especial a importância do Salmo responsorial na liturgia da palavra. E o que se diz da escolha dos cânticos vale também para a escolha das obras musicais" *(Prelim.* 30).

Aos noivos, eventualmente com a ajuda do sacerdote, compete reflectir sobre os textos, escolher as leituras, preparar alguma breve introdução, mas não devem ser eles a fazer as leituras. Na homilia, a partir dos textos bíblicos, o sacerdote ajuda a assembleia a compreender melhor o mistério do Matrimónio e prepara os noivos para o seu compromisso. "Embora os pastores sejam ministros do Evangelho de Cristo para todos, contudo devem ter em atenção de modo particular aqueles que nunca ou raramente participam na celebração do Matrimónio e da Eucaristia, quer sejam católicos ou não. Esta norma pastoral vale antes de mais para os próprios esposos" *(Prelim.* 37).

C. O rito do Matrimónio

O *rito do Matrimónio,* integrado na Missa ou na liturgia da Palavra, encontra-se agora consideravelmente enriquecido: o acolhimento, o diálogo que precede a manifestação do

consentimento, a *dextrarum iunctio* e o consentimento, a recepção deste por parte do sacerdote, a bênção e a entrega das alianças, a Missa, a bênção nupcial propriamente dita, e finalmente a bênção de conclusão.

O rito começa com uma admonição de introdução e catequese que ajude a compreender melhor o rito do matrimónio cristão. O ritual apresenta um modelo de admonição. Segue-se depois o "escrutínio" em forma dialogada com uma tríplice interrogação sobre a liberdade, a fidelidade e a responsabilidade na procriação e educação cristã dos filhos. "Celebrando-se ao mesmo tempo dois ou mais matrimónios, as perguntas que precedem o consentimento, o próprio consentimento e ainda a recepção deste por parte do sacerdote fazem-se singularmente para cada um deles" (*CM* 58).

Em seguida, o sacerdote convida à troca de consentimentos. Trata-se de pôr em prática o decreto tridentino, completado por Pio X, confirmado pelo Vaticano II e exigido pelo novo Ritual, onde se explica a intervenção do ministro da Igreja.

O consentimento mútuo, depois das leituras bíblicas e da homilia, é o momento central por parte dos noivos, considerados como verdadeiros "ministros" do sacramento, como diz o Catecismo da Igreja Católica:

"Na Igreja latina considera-se habitualmente que são os esposos que, como ministros da graça de Cristo, se conferem mutuamente o sacramento do Matrimónio expressando diante da Igreja o seu consentimento" *(CIC* 1623).

A *união das mãos direitas,* que precede o consentimento, pertence à mais antiga tradição do matrimónio romano (a *dextrarum iunctio)* e do matrimónio bíblico *(Tob* 7, 15). Trata-se de um gesto venerável e antigo, que significa a aliança e a entrega mútua dos esposos, o seu desejo de viver juntos, a união das suas vidas num mesmo destino. O Ritual, ao propor que se faça simultaneamente com as palavras do consentimento, permite a expressão do seu significado mais profundo.

A partir dos séculos XI-XII, todos os rituais incluem a manifestação do consentimento, embora com formulações diversas, que vão desde a forma interrogativa e declarativa até à dialogada entre os esposos. O nosso Ritual apresenta só a forma declarativa e a forma interrogativa.

Na fórmula do consentimento evitaram-se expressões menos adaptadas à sensibilidade actual e procurou-se um estilo mais directo e pessoal que põe em relevo o papel dos noivos e é expressivo do seu mútuo compromisso. Neste sentido, embora a fórmula interrogativa possa ser mais cómoda para alguns, a fórmula declarativa é a que melhor expressa o ministério dos noivos, já que se casam declarando-se um ao outro. A fórmula deve ser pronunciada com voz clara e distinta de modo a poder ser escutada e entendida por todos, suscitando a sua participação.

Seguidamente, o sacerdote pronuncia as palavras de aceitação e *confirmação do consentimento.* O *"ego coniungo vos in matrimonio"*, empregue até há pouco, foi eliminado porque parecia tomar posição em relação ao ministro e ao momento essencial do matrimónio. Alguns pastores lamentam o seu desaparecimento, especialmente pela perda do gesto que acompanhava as palavras: a junção das mãos, envolvidas pela estola do celebrante e aspergidas com água benta. O Ritual apresenta duas fórmulas para a confirmação do consentimento – a primeira mais jurídica, a segunda mais teológica – pelas quais o sacerdote pede a Deus que confirme consentimento dos esposos. Toda a assembleia ratifica o consentimento dos esposos, com uma aclamação ou um cântico. As palmas serão para outros lugares e ocasiões.

Terminado o consentimento, expressa-se ainda a união e o compromisso pela *entrega das alianças.* Durante muito tempo só a noiva recebia o anel. Ao fim de uma longa evolução, o Ritual romano admite o costume dos dois anéis que têm o nome significativo de *alianças.* No princípio, a entrega do anel tinha lugar durante os esponsais, como sinal de compromisso ou fidelidade à promessa, tendo sido depois incor-

porado no rito do matrimónio, como sinal de amor e fidelidade recíprocos. A entrega das alianças é precedida. como de costume, por uma fórmula de bênção. O Ritual apresenta três fórmulas alternativas. A terceira é mais pessoal e, por isso, mais genuína. Em seguida os esposos colocam um ao outro a aliança no dedo anelar da mão esquerda, sublinhando o gesto com uma frase que vê na aliança nupcial um símbolo de amor e fidelidade mútuos.

A *Oração universal* é um elemento integrante e conclusivo da liturgia da Palavra, que já nos tempos antigos aparece ligada à bênção da esposa. Segundo as circunstâncias, poderá pensar-se em petições espontâneas por parte dos esposos e da assembleia, ou redigidas pelos próprios noivos. O Ritual romano, na sua última edição em português, apresenta sete modelos de oração dos fiéis para o Matrimónio.

D. Liturgia eucarística

A *liturgia eucarística* inclui também alguns elementos próprios da celebração matrimonial: a possibilidade de os esposos apresentarem o pão e o vinho ao altar, ou mesmo outros dons em sintonia com o costume e o momento; os textos próprios (orações, prefácio, "hanc igitur" próprio para a primeira anáfora, e comemorações próprias dos esposos para as outras). Mas se os esposos são convidados a levar o pão e o vinho ao altar, são convidados principalmente a comungar do Corpo de Cristo e a beber do cálice da Aliança.

A liturgia eucarística é marcada pela riqueza dos seus formulários: três orações sobre as oblatas e três prefácios, cada um dos quais sublinha, em perspectivas diferentes, a significação da aliança entre os esposos: "A dignidade da aliança nupcial" (I); "grande sacramento em Cristo e na Igreja" (II); "sinal da caridade divina" (III).

Mas um dos elementos mais importantes é a *bênção nupcial*, a antiga *oratio super sponsam*, que reencontra o lugar que já lhe atribuía o sacramentário Gelasiano, entre o *Pai-Nosso* e a *Paz*, suprimindo o embolismo "Livrai-nos". Segundo a pres-

crição do Concílio, o antigo formulário romano foi corrigido de maneira a exprimir também os deveres do esposo, sem perder no entanto o carácter fundamental de bênção da esposa.

Esta oração solene teve uma extraordinária importância ao longo da história, aparecendo já no século IV, como o elemento litúrgico mais organizado. Por ela, o matrimónio situa-se na história da salvação, o amor humano é referido ao amor de Deus, e são consagradas as obrigações matrimoniais.

O novo ritual renovou esta bênção, de modo que a sua linguagem e conteúdo respondam melhor ao seu sentido real, às exigências do rito e à mentalidade do nosso tempo, insistindo-se de modo particular na igualdade de direitos e deveres dos esposos. Ao lado deste formulário, o ritual propõe outros dois à escolha. Cada um deles evoca à sua maneira a significação do matrimónio e a sua missão no desígnio de Deus. A alusão à Eucaristia será evidentemente omitida no caso de os esposos não comungarem, o que levará a preferir, neste caso, uma celebração sem Missa.

A referência ao dom do Espírito Santo encontra agora adequada expressão nos retoques que se introduziram nas fórmulas de bênção nupcial para tornar mais explícita a epiclese (invocação do Espírito Santo) sobre os esposos. A bênção nupcial vem assim recordar que, no sacramento do Matrimónio, pela invocação do Espírito Santo, os esposos recebem o dom da mútua concórdia e são espiritualmente sustentados no cumprimento da sua missão bem como nas dificuldades da sua vida futura. A graça do sacramento aperfeiçoa o amor humano dos esposos, dá firmeza à sua unidade indissolúvel e santifica-os no caminho da vida eterna.

Quando o Matrimónio é celebrado com Missa, a bênção nupcial ocupa o lugar do "Livrai-nos de todo o mal", e omitida também a oração "Senhor Jesus Cristo", diz-se logo: "A paz do Senhor". Embora o rito da paz seja tradicional só na celebração com Missa, não seria de o estender também à celebração sem Eucaristia? A oração de bênção seria assim "sigilada" pelo beijo trocado entre os esposos.

Os esposos e seus pais, as testemunhas e os parentes mais próximos podem receber a Comunhão segundo as duas espécies (*RM* 76). Beber da taça da Aliança é participar no mesmo destino em Cristo e saborear desde já o vinho novo do Reino de Deus.

E. Conclusão da celebração

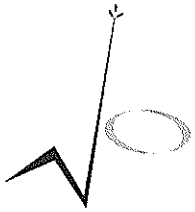
O *rito conclusivo* não tem outra novidade senão a possibilidade de uma bênção solene. São apresentados três formulários à escolha: o primeiro inspira-se na antiga bênção hispânica; o segundo é de carácter trinitário; o terceiro evoca as bodas de Caná. Em forma de votos, é o ideal do casal cristão que aqui é evocado. Mesmo assim será conveniente que a despedida inclua uma admonição adequada por parte do que preside, animando os novos esposos a realizarem de modo exemplar o que acabam de expressar e celebrar.

Concluída a celebração, segue-se a *assinatura da acta* de casamento, a que se deve dar uma significação propriamente religiosa. A assinatura da acta pode ver-se como a herdeira das antigas *tabulae nuptiales*, sobre as quais, no tempo de Santo Agostinho, o bispo apunha a sua assinatura. O Ritual Romano, na sua segunda edição típica, apresenta a este propósito a seguinte rubrica: "Terminada a celebração, as testemunhas e o sacerdote subscrevem a acta do matrimónio. As assinaturas podem fazer-se ou na sacristia ou diante do povo; não se façam, porém, sobre o altar" (CM 78).

Conclusão

A liturgia do Matrimónio sempre soube acolher os costumes locais. O Ritual romano actual admite uma escolha abundante de leituras, de orações e de cânticos, para possibilitar uma celebração o mais adaptada possível aos esposos e à assembleia que os envolve: prevê uma oração comum ou invocações da oração universal, que eles mesmos podem compor, está aberto aos usos antigos que permaneçam ainda vivos nalgumas regiões: o beijo dos esposos, a bênção e

entrega das *arras*, a coroação, os noivos com velas acesas, ou ainda o ramo da noiva levado ao altar, a entrega da Bíblia, a entrega da noiva por seu pai ao noivo no início da celebração, os votos de prosperidade manifestados com palavras ou com o lançamento de flores, arroz, ou pequenos frutos secos... Enfim sem poder prever todas as situações, o Ritual propõe uma celebração adaptada aos noivos e às circunstâncias de pessoas e lugares.



ENQUADRAMENTO JURÍDICO DA FAMÍLIA EM PORTUGAL

Doutora Rita Lobo Xavier
Docente da Faculdade de Direito
da Universidade Católica Portuguesa

1. Considerações gerais

A Família é objecto de regulamentação jurídica em diversos diplomas, sendo os mais importantes a Constituição da República Portuguesa e o Código Civil, dedicando-lhe este último todo o Livro IV intitulado "Direito da Família". Também o Código Penal contém uma secção relativa aos "crimes contra a família", onde se prevêm os crimes de bigamia, de falsificação do estado civil, de subtracção de menor e de violação da obrigação de alimentos. As relações familiares têm grande relevância no contexto do sistema de Segurança Social que prevê a atribuição de prestações em determinadas situações que envolvem encargos com a família ou perda de rendimentos, por exemplo, em caso de morte de familiar. No Direito do Trabalho existem algumas formas de protecção à maternidade e à paternidade que incluem licenças, direito a faltas para assistência a filhos e especiais condições de trabalho. No âmbito do Direito Fiscal, o Código do IRS consagrou o sistema da tributação familiar, em que a unidade fiscal é a família, com

alguns ajustamentos destinados a evitar a penalização da família, embora muitos considerem que tal penalização ainda ocorre relativamente aos casais com mais de três filhos. O aumento do número de casos conhecidos de abandono, negligência e maus tratos a crianças e jovens, bem como o reforço da consciência ético-jurídica geral relativa a tais situações, determinou o surgimento da lei de protecção de crianças e jovens em perigo, ao abrigo da qual foram criadas as respectivas comissões de protecção a que foram atribuídas algumas competências para intervenção nesta área. Tal intervenção, orientada pelo princípio do interesse superior da criança e, sempre que possível, no respeito pelo princípio da prevalência da família, deve também privilegiar medidas de apoio à própria família. A recente evolução da legislação nesta matéria pretende propiciar a articulação entre as comissões e os organismos sociais competentes para os processos de adopção, por forma a possibilitar a elaboração de "projectos de vida" para as crianças em perigo, detectando as situações de adoptabilidade.

2. Conceito de Família

a) Na Constituição da República Portuguesa

A Constituição portuguesa reconhece a família como "elemento fundamental da sociedade" (artigo 67.º), tutelando-a como instituição e impondo ao Estado e à sociedade o dever de a proteger positivamente. O conceito constitucional de família é um conceito aberto e retira-se da conjugação dos artigos 36.º, 67.º, 68.º e 69.º. O artigo 36.º, inserido no capítulo dos direitos, liberdades e garantias pessoais, acentua a dimensão de liberdade da família face ao Estado e a dos direitos dos membros da família. As restantes disposições que foram mencionadas surgem no contexto dos direitos económicos, sociais e culturais e encaram a família na sua dimensão social, como destinatária de acções positivas de protecção por parte do Estado.

A Constituição contém uma pré-compreensão da família, não se desinteressando pela forma como a família se rea-

liza na ordem jurídica e social concreta. É comummente aceite que do conjunto das disposições constitucionais resulta que a família e o casamento constituem "garantias institucionais", estando o legislador ordinário impedido de alterar as suas características essenciais. A tutela constitucional da família e do casamento não se esgota assim na tutela da liberdade e autonomia individual dos seus membros, envolvendo também a tutela da sua dimensão institucional. Assim, por exemplo, se, na nossa ordem jurídica, a celebração do casamento está vedada a quem se encontre ligado por vínculo matrimonial anterior não dissolvido, uma lei que viesse admitir a poligamia contrariaria a garantia institucional do casamento. O mesmo se deverá concluir em relação ao casamento contraído por duas pessoas do mesmo sexo, uma vez que a ordem jurídica portuguesa concebe estruturalmente o casamento como um vínculo entre um homem e uma mulher, sendo o casamento contraído por duas pessoas do mesmo sexo juridicamente inexistente, nos termos do artigo 1628.º do Código Civil. A parte final do n.º 2 do artigo 36.º admite implicitamente diferentes formas de celebração do casamento o que possibilita a celebração sob forma religiosa. Já é duvidosa a questão de saber se a mesma disposição impõe a possibilidade de dissolução de todos os casamentos por divórcio (embora a maioria da doutrina portuguesa considere que estará constitucionalmente consagrado um direito ao divórcio). Repare-se, por outro lado, que a tutela da dimensão institucional deve compatibilizar-se com a importância da família e do casamento para a "realização pessoal dos seus membros" (artigo 67.º), bem como com o princípio da igualdade entre os cônjuges (artigo 36.º, n.º 3).

A abertura constitucional a uma tutela directa das uniões de facto não significa que, por força do princípio da igualdade, as mesmas devam ter idêntico tratamento ao da família fundada no casamento. A Constituição reconhece a relevância específica da família fundada no casamento e à família constituída por pais e filhos, mesmo na ausência de

vínculo conjugal, tendo em conta o princípio da não discriminação dos filhos nascidos fora do casamento consagrado no artigo 36.°, n.°4.

A importância da Família está inequivocamente ligada à maternidade e à paternidade, a que se reconhece um valor social eminente (artigo 68.°, n.° 2). Segundo a Constituição, "os pais têm o direito e o dever de educação e manutenção dos filhos" (artigo 36.°, n.° 5), devendo o Estado "cooperar" com os pais (artigo 67.°, n.° 2, c). Tal direito pode, porém, ser limitado à luz do dever que incumbe ao Estado de protecção das crianças, "especialmente contra todas as formas de abandono, de discriminação e de opressão e contra o exercício abusivo da autoridade da família e demais instituições" (artigo 69.°, n.° 1), admitindo-se até a separação dos filhos dos pais por meio de decisão judicial (artigo 36.°, n.° 6). O Estado tem o especial dever de assegurar protecção às crianças órfãs, abandonadas ou "privadas de um ambiente familiar normal" (artigo 69.°, n.° 2).

b) No Código Civil e legislação avulsa

No artigo 1576.° do Código Civil está implicitamente contida uma noção jurídica da família, reconhecendo-se como familiares as relações conjugal, de parentesco, de afinidade e de adopção. Embora a lei reconheça relevância jurídica à união de facto, a maioria da doutrina considera que não existe entre os companheiros uma relação familiar, preferindo referir-se-lhe como "relação para-familiar". O regime jurídico das uniões de facto resulta hoje da Lei 7/2001, de 11 de Maio, e demais legislação avulsa expressamente ressalvada naquele diploma que veio estabelecer medidas de protecção para a união de facto com duração por mais de dois anos, independentemente de se tratar de uniões entre indivíduos de sexo diferente ou do mesmo sexo. A lei não impôs deveres aos companheiros, apenas lhes atribuiu direitos, nomeadamente, relativos à casa de morada comum em caso de morte ou de ruptura, a prestações sociais e direitos labo-

rais. Não estão previstos efeitos sucessórios ou quaisquer consequências patrimoniais da ruptura. A mesma lei prevê a hipótese de os companheiros em união de facto de sexo diferente poderem adoptar nas mesmas condições que as pessoas casadas.

3. Casamento

Decorre da Constituição uma ligação entre a Família e o casamento e entre ambos e a maternidade e paternidade, que viabiliza uma eventual preferência do legislador pela família fundada no casamento. O casamento está definido no artigo 1577.° do Código Civil como o "contrato celebrado entre duas pessoas de sexo diferente que pretendem constituir família mediante uma plena comunhão de vida".

A lei admite três modalidades de casamento, o casamento civil, o casamento católico e o casamento sob forma religiosa. As duas primeiras constituem institutos autónomos, a terceira é somente uma forma de celebração, sendo os respectivos requisitos e efeitos os do casamento civil.

O nosso sistema é um sistema de casamento monogâmico, o vínculo do casamento anterior não dissolvido constitui impedimento à celebração do casamento, sob pena de invalidade do mesmo. Da mesma forma, também a união de facto apenas goza de protecção se nenhum dos companheiros se encontrar ligado a um vínculo matrimonial anterior. Incompreensivelmente, porém, a Lei 7/2001, concede protecção à união de facto quando um dos seus membros se encontre casado mas separado de pessoas e bens.

O casamento produz determinados efeitos entre os cônjuges, nomeadamente, prevêem-se deveres recíprocos que visam criar uma relação de solidariedade no respeito pela autonomia de cada um e pelo princípio da igualdade, existindo algumas referências aos interesses da família como transcendendo os interesses individuais dos cônjuges. A lei protege especialmente a casa de morada da família e impõe

a obrigação de cada um dos cônjuges contribuir para os encargos da vida familiar (por meio de recursos obtidos com o seu trabalho fora de casa, ou por meio do trabalho no lar e com a manutenção e educação dos filhos), bem como a responsabilidade comum pelas dívidas contraídas para fazer face a tais encargos ou em proveito comum do casal. Está prevista a possibilidade de os cônjuges recorrerem ao Tribunal para resolução de alguns conflitos.

O casamento é dissolúvel por divórcio, nas modalidades de divórcio por mútuo consentimento (requerido nas conservatórias do registo civil e sem a indicação de qualquer causa), ou de divórcio litigioso (mediante acção proposta em Tribunal e com desfecho dependente da alegação e prova de factos reconduzíveis a uma causa prevista na lei). Existe preocupação com algumas das consequências do divórcio: a atribuição da casa de morada da família, os alimentos entre cônjuges e o exercício das responsabilidades parentais. Se optarem pelo divórcio por mútuo consentimento, os cônjuges terão de apresentar acordos quanto a estas questões e o acordo quanto à regulação do poder paternal relativamente a filhos menores será objecto de atenção especial por parte do magistrado do Ministério Público junto do Tribunal da área da conservatória, que apreciará a sua conformidade com o interesse superior dos filhos. No caso de haver património comum, os cônjuges terão de proceder ulteriormente à partilha e, na falta de acordo, terão de propor uma acção de inventário.

Admite-se ainda, como modificação da relação matrimonial, a separação de pessoas e bens, instituto que tem quase todas as consequências do divórcio, excepto a extinção do vínculo matrimonial.

Muito embora a Constituição imponha ao Estado a tarefa de "regulamentar a procriação assistida, em termos que salvaguardem a dignidade da pessoa humana" (artigo 67.°, n.° 2, e)), ainda não existe uma lei reguladora das respectivas técnicas, que, neste momento, são usadas sem

quaisquer restrições para além das impostas pelos códigos deontológicos e pela consciência ética dos profissionais envolvidos.

4. Política Familiar

O artigo 67.°, n.° 2, alínea f), da Constituição portuguesa determina que incumbe ao Estado "definir, depois de ouvidas as associações representativas das famílias, e executar uma política de família com carácter global e integrado". A revisão constitucional de 2004 aditou ao n.° 2 do artigo 67.° uma nova alínea, explicitando que incumbe também ao Estado "promover, através da concertação das várias políticas sectoriais, a conciliação da actividade profissional com a vida profissional".

Na anterior legislatura foi criado o cargo de Coordenador Nacional para os assuntos da Família, acompanhado por um Conselho Consultivo da Família e por um Observatório da Família (Dec.-Lei n.° 3/2003, de 7 de Janeiro). No entanto, podemos afirmar que, em Portugal, não tem havido uma verdadeira política familiar, em sentido estrito, mas apenas políticas sociais de tipo assistencial, visando reduzir desigualdades ao nível dos rendimentos através da distribuição de subsídios aos mais pobres a partir das contribuições dos mais ricos. É inquestionável o facto de as famílias necessitarem de um adequado ambiente social para poderem realizar as suas funções (habitação condigna, revalorização do ambiente urbano, um mínimo de rendimentos que possibilite a satisfação das necessidades primárias, acesso aos cuidados de saúde, etc). Contudo, as intervenções de tipo social não executam políticas estritamente familiares. Assim, por exemplo, o apoio a famílias carenciadas, do tipo da atribuição de um "rendimento" ("mínimo garantido" ou "social de inserção") não constitui uma medida de política familiar.

As políticas familiares visam a promoção, o apoio, o desagravamento e a compensação pelos encargos familiares. Atente-se no seguinte exemplo: um adulto pode não necessi-

tar de apoio assistencial porque tem a possibilidade de garantir a sua subsistência pelo seu trabalho, não está desempregado (não será preciso assegurar-lhe "rendimentos de subsistência"), não está doente, inválido ou reformado (não se tratará de uma questão de "rendimento de substituição"); contudo, poderia encontrar-se numa situação em que devesse beneficiar de medidas de política familiar de "compensação por encargos" por os seus rendimentos não serem suficientes tendo em conta a dimensão da sua família. Outro exemplo: se encararmos a situação de um cônjuge que não exerce uma profissão remunerada do ponto de vista da existência de uma verdadeira e concreta situação de necessidade (dimensão assistencial), a concessão de algum apoio económico poderá ser considerada como uma carga injustificada para a colectividade; todavia, se olharmos a questão do ponto de vista de uma Política de Família, poderá justificar-se tal apoio como forma de promoção da tarefa educativa dos pais ou mesmo como política de promoção da natalidade.

Uma verdadeira Política Familiar deverá ser orientada pelos seguintes princípios:

- subsidiariedade – no sentido de que o Estado não se deve substituir às famílias;
- transversalidade – no sentido de que os poderes públicos devem ter em consideração as consequências da sua actividade no âmbito das relações familiares – e por isso é que a Constituição prevê consultas institucionais às Associações de Família;
- centralidade – no sentido de uma compreensão "familista" da pessoa: pensar nas pessoas como membros de famílias e não apenas como indivíduos;
- promoção – no sentido de que os poderes públicos devem propiciar às famílias condições adequadas ao exercício das funções que lhes são próprias.

Uma das consequências mais flagrantes da ausência de políticas de família em Portugal é a penalização das famílias em sede de IRS. O artigo 67.º, n.º 2, alínea f), que deve ser

lido em conjugação com o artigo 104.º, n.º 1, consagra "a protecção da família como uma das finalidades relevantes do sistema fiscal". O sistema fiscal deveria evitar que o sistema da tributação conjunta acabe por agravar a posição de cada um dos sujeitos passivos que compõem a unidade tributária constituída pela família, por comparação com aquela em que estariam se, com a idênticos rendimentos, fossem tributados separadamente. Pensa-se até que deveria observar-se o princípio da discriminação positiva das famílias, concedendo-se à unidade familiar um tratamento mais favorável do que aos contribuintes tributados singularmente.

Contudo, pode dizer-se que o sistema, globalmente considerado, é injusto na perspectiva da consideração pelos encargos familiares. Em rigor, todas as famílias são discriminadas desfavoravelmente em relação aos solteiros sem filhos. Relativamente às famílias numerosas, esta situação agrava-se, sendo estas famílias discriminadas desfavoravelmente até relativamente aos solteiros com filhos ou divorciados com filhos a cargo. Na verdade, em sede de IRS, não se atende, como se deveria – até por imposição constitucional – à situação e composição das famílias. Concretamente, resulta da Constituição a proibição da discriminação desfavorável dos contribuintes casados ou com filhos, face aos contribuintes solteiros ou sem filhos. Essa proibição implicaria que fossem deduzidas à matéria colectável os encargos com o sustento e educação dos filhos: o mínimo de existência não pode ser tributado, e o mínimo de existência familiar terá necessariamente de ter em conta o número de membros do agregado familiar. Acontece neste momento que estes encargos são deduzidos à colecta – e não à matéria colectável – o que atinge, em rigor, o mínimo de existência por comparação com um contribuinte sem filhos (a taxa vai incidir sobre o rendimento bruto). Acresce que as próprias deduções à colecta não são de igual valor em relação a cada filho, o que agrava a injustiça da tributação das famílias com muitos filhos. Finalmente, as pensões de alimentos pagas a filhos – por

exemplo, em consequência do divórcio – já podem ser deduzidas à matéria colectável. A pensão de alimentos paga aos filhos é tida em conta na declaração de rendimentos do cônjuge a quem foi atribuída a sua "guarda", constituindo um rendimento deste agregado familiar (havendo sempre um regime fiscal mais favorável para as pensões em virtude de existirem isenções fiscais se não atingirem determinado nível). Ou seja, um dos cônjuges deduz à matéria colectável o valor da pensão que paga aos filhos e o outro inclui tal pensão como um rendimento, deduzindo à colecta os encargos com os filhos. Esta situação pode tornar mais vantajosa a situação dos ex-cônjuges por comparação com a dos que permanecem casados, uma vez que se traduz numa importante poupança fiscal, embora apenas para elevados níveis de rendimentos e para famílias com muitos filhos. Repare-se, no entanto, que o regime fiscal favorável das pensões encontrará alguma justificação no facto de supor que passam a existir dois agregados familiares – duas famílias que até se podem "recompor" – em que não há quaisquer "economias de escala". Por outro lado, pretende incentivar-se o pagamento dos alimentos, atender às situações de monoparentalidade, etc.

5. Tendências na abordagem jurídica da Família

O reconhecimento pelo Direito escrito de igualdade, independência, autonomia e poder de auto-regulamentação aos membros da Família aparece ligado a uma diluição da especificidade das relações conjugais e familiares, podendo mesmo implicar a desvirtuação das mesmas relações. E cumpre perguntar se tal reconhecimento não será de algum modo incompatível com as ideias de comunhão, de solidariedade, de unidade de interesses que são associadas ao conceito de Família, como realidade diferente da dos indivíduos que a compõem. Na verdade, a autonomia pessoal que hoje se reconhece a cada um dos cônjuges, por exemplo, pode envolver uma diversificação dos interesses de cada um e tor-

nar muitas vezes quase irreconhecíveis os interesses comuns, isto é, o "interesse da Família" ou o "bem da Família".

A Família é um assunto meramente privado ou a lei deve intervir para a regular? Há uma tendência favorável à desregulamentação, sendo em geral acolhido de forma positiva o alargamento da autonomia dos privados nas relações familiares, em nome do pluralismo e do reconhecimento da personalidade de cada um dos membros da Família. A este propósito, exalta-se a "enriquecida dimensão negocial do fenómeno familiar", a "concepção privatística da Família", a "contratualização do matrimónio", para sublinhar não apenas a autonomia da Família face ao Estado, mas também a autonomia de cada indivíduo no âmbito da Família. Neste contexto, pretende-se reduzir o Direito da Família a um Direito de protecção de crianças, deixando para os adultos um campo de auto-regulamentação, considera-se como equivalentes o casamento e outro tipo de convivências e facilita-se o divórcio por acordo.

O Direito da Família é praticamente reduzido nos dias de hoje a um fenómeno cómodo, destinado a facilitar a vida social e sujeito a manipulações ao sabor das estatísticas, das sondagens de opinião e das maiorias políticas. Por um lado, será necessário ultrapassar um pensamento jurídico pragmático e demasiado próximo dos factos, despojado de senso crítico, de referências normativas e de pretensões de orientação normativa à luz de valores sociais. Para tanto, deverá rejeitar-se a total privatização das relações familiares e a indiferença e relativismo perante as formas de convivência familiar dos cidadãos. Por outro lado, deverá evitar-se uma excessiva intervenção regulativa, que será certamente ineficaz nas relações privadas e, além disso, poderá contribuir para o amorfismo das famílias e para acentuar a dependência do apoio estadual. O Direito da Família não pode evoluir nem a partir do dogma autoritário nem a partir da indiferença valorativa.

A intervenção legislativa na Família, sem olvidar que vivemos numa sociedade pluralista, deverá ter por referência um determinado "modelo" de Família que esteja de acordo com os concretos pressupostos culturais e com as funções sociais da Família na actualidade, apontando soluções que possibilitem a realização de tais funções, também não deve perder de vista as características perenes da relação familiar. Assim:

- O respeito pelo pluralismo não deve fazer esquecer as características específicas da Família no contexto valorativo e cultural da sociedade portuguesa, nomeadamente as características da Família fundada no casamento monogâmico (privilegiando-se assim os projectos responsáveis transmissores de vida e construtores de futuro, que potenciam a estabilidade);
- A imprescindibilidade de aspectos de contratualização no casamento não deve fazer esquecer a necessidade da existência de um quadro institucional para as relações matrimoniais;
- O reconhecimento da liberdade individual não deve fazer esquecer que o exercício da liberdade que se traduz em assunção de compromissos implica a responsabilidade pelos mesmos. A valorização das vontades individuais e da autonomia pessoal não deve fazer esquecer a dimensão comunitária da Família e as exigências de cooperação, de solidariedade, de comunhão e dependência mútua entre os seus membros (não facilitando os divórcios em detrimento do respeito pelos compromissos).

Bibliografia fundamental

MIRANDA, Jorge, e MEDEIROS, Rui, *Constituição portuguesa anotada*, Tomo I, Coimbra Editora, Coimbra 2005.

NABAIS, José Casalta, *O dever fundamental de pagar impostos*, Almedina, Coimbra 1998.

COELHO, Francisco Pereira, e OLIVEIRA, Guilherme de, *Curso de Direito da Família Vol. I, Introdução e Direito matrimonial*, Coimbra Editora, Coimbra 2003[3].

MELO, António Barbosa de, "A Família na Constituição da República, Breve apontamento", in *Communio, Revista Internacional Católica* III (1986) 495-500.

VARELA, J. M. Antunes, *Direito da Família*, Petrony, Lisboa 1999[5].

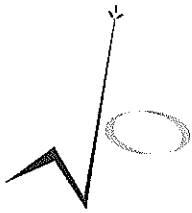
XAVIER, Rita Lobo, "O Direito da Família", in *Humanística e Teologia* 15 (1994) 391-400.

_____, "Novas sobre a união more uxorio em Portugal", in *Estudos dedicados ao Prof. Mário Júlio de Almeida Costa*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2002.

_____, "Da Crise à Desregulamentação da Família", in *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor Jorge Ribeiro de Faria*, Porto 2003.

_____, "A vinculação do Direito da Família aos direitos da Família", in *João Paulo II e o Direito*, Principia, Lisboa 2003.

_____, "Les droits de la Famille en Europe", in *Dieu a-t-il sa place en Europe? liberté politique et liberté religieuse dans le traité fondateur de l'Europe réunifiée, Liberté Politique*, n.º fora de série (2003).



FAMÍLIA E IDENTIDADE CRENTE

Doutor Alfredo Teixeira
Docente da Universidade Católica Portuguesa

Em todas as sociedades se jogam constantemente os compromissos entre a continuidade e a transformação. Mesmo nas sociedades com modos de vida pré-capitalistas (tradicionais), os processos de transmissão não deixam de ter dentro de si a inovação – ou seja a tradição inclui a própria mudança. O que se passa na nossa cultura tardo-moderna é algo de diferente. Quando se fala de crise da transmissão, já não estão em causa apenas as adaptações intergeracionais, estão em causa as fracturas profundas que afectam as identidades, as relações dos indivíduos com o mundo, e as suas capacidades de comunicação. Essas fracturas correspondem a uma profunda remodelação das referências colectivas, a rupturas da memória cultural, a uma reorganização dos valores, ou seja, a uma radical transformação dos fundamentos do laço social. Basta recordarmos que todas as instituições que se apresentavam como os lugares onde se construía a continuidade entre gerações vêem hoje diminuída a sua credibilidade perante as novas formas de sociabilidade centrada na experiência partilhada, na comunicação directa, no comprometimento pontual. Neste turbilhão de transformações,

todas as tradicionais instituições que geriam a construção da identidade social foram afectadas: o Estado, os partidos políticos, os sindicatos, a escola, as Igrejas, a família.

Crise da transmissão crente?

A família – a instituição de socialização por excelência, que sempre desempenhou um papel primordial na transmissão e socialização religiosas – parece ser o lugar em que, de forma exemplar, se concentram estas transformações. Os sociólogos da família sabem que essa instituição já não pode ser hoje analisada como organismo de reprodução. A família, como as outras instituições de socialização conheceu, a partir da década de 60, profundas alterações quanto ao seu papel. Hoje tornou-se claro que, em rigor, a religião não se herda; isto não quer dizer que na maior parte dos casos os praticantes de hoje não sejam, de facto, filhos de praticantes; quer dizer antes, que a família deixou de funcionar como depositária de uma tradição religiosa. Os valores ético-religiosos transmitidos são re-apropriados pelo indivíduo e conduzem a destinos incertos e plurais: afastamento progressivo da instituição religiosa; adesão sob condições ou limitada a determinados momentos; ou continuidade dos laços com a instituição segundo formas mais tradicionais ou mais marcadas por itinerários pessoais.

Os estudos feitos sob a chamada geração dos *baby boomers* (na América do Norte, designa-se com este termo a geração nascida entre 1946 e 1962, portanto, a geração do pós-guerra caracterizada por um extraordinário crescimento da taxa de nascimentos), permitem encontrar alguns dos indicadores desta grande mutação. No que diz respeito aos valores religiosos, o traço mais significativo diz respeito ao facto de já não ser suficiente a validação por meio da autoridade de uma instituição ou da tradição de que se reclama depositária. Os valores religiosos são julgados pelos resultados pragmáticos que trazem à vida dos indivíduos, ou seja um valor, ou uma crença, é apreciado pela sua utilidade. A

experiência pessoal tornou-se, para esta geração, a norma prevalente que legitima as escolhas quanto às orientações éticas e religiosas.

Estes pontos de vista permitem compreender também porque é que o processo de identificação religiosa é, em certos casos, um caminho exploratório das vias religiosas que melhor respondam à demanda espiritual de determinado indivíduo. E não é por acaso que se fala aqui de espiritual – é que este termo designa, precisamente as dimensões mais subjectivas e "experienciais" do religioso, em oposição ao religioso domesticado pelas instituições. Por vezes, o espiritual, ou a espiritualidade designa mesmo uma alternativa à religião dos dogmas e instituições.

A identificação destes aspectos criou frequentemente a ilusão de que esta geração, dado esse extraordinário investimento na realização pessoal, era uma geração egoísta. Mas de facto, não temos nenhuma prova de que esta geração tenha menos valores altruístas que as anteriores. Aliás, o que parece poder concluir-se, é que o despertar das consciências para a necessidade de assumir um projecto de vida pessoal pode contribuir para um incremento da disponibilidade perante o "outro" e uma valorização das dimensões de solidariedade social. A conclusão é óbvia. Esta trilogia – experiência, utilidade, investimento na identidade pessoal – modifica de forma profunda as relações do indivíduo com a religião, em particular o estatuto da autoridade e da tradição.

É claro que as dificuldades decorrem não só das atitudes da família face ao valor da transmissão religiosa, mas também dos resultados da própria recomposição da família; entre outros, a hegemonia do modelo da família nuclear, o incremento das dimensões de conjugalidade em detrimento das funções de parentalidade, a fragmentação dos modelos familiares (famílias monoparentais, recompostas, etc.), as remodelações dos papéis dos actores que constituem os diferentes tipos de núcleo doméstico. Merece particular

atenção a transformação das atitudes face aos laços conjugais e à fecundidade que, no caso português, tem concretizações muito expressivas na evolução recente dos nascimentos fora do casamento. Em 2000, as estatísticas demográficas revelavam a existência de 26 675 nascimentos fora do casamento, o que representa 22.2% dos nascimentos verificados nesse ano (note-se que, tal como o censo de 2001 mostrou, a maioria dos casos não corresponde à tradicional figura das "mães solteiras", já que os dados demográficos mostram que essa maioria de crianças está num núcleo doméstico com a presença do pai e da mãe). Sublinhe-se que não estamos no domínio das variações aleatórias recorrentes nos comportamentos demográficos. Estes resultados prolongam uma tendência de crescimento que se afirma a partir dos anos 70. O ano de 1972, com 7.1% de nascimentos fora do casamento é o ano que marca o início de um percurso de inflexão de uma tendência de longo prazo que se vinha a registar, na sociedade portuguesa, no sentido de uma diminuição desses valores.

Pais e filhos perante a religião

A geração nascida entre os anos 40 e os anos 60, quer na América do Norte, quer na Europa, pode ser caracterizada como aquela que fez, de forma mais emblemática, a experiência de uma ampla relativização das dimensões institucionais das Igrejas; e, sublinhe-se, esteve recentemente, em posição de transmitir a religião aos seus filhos. Ora, essa geração vive uma incerteza profunda quanto ao seu papel educativo, em geral, e quanto ao seu papel na transmissão religiosa, em particular. Observe-se este excerto de uma entrevista a uma rapariga de 18 anos: *"Os meus pais não estavam preparados para serem pais. Era como se não soubessem o que haviam de fazer, como se não tivessem aprendido nada para desempenharem esse papel. Eles não me queriam dar a educação que tinham recebido, mas também não sabiam o que haviam de fazer. Queriam fazer tudo por medida. Eu nunca sabia que*

música havia de dançar. Tudo o eles tinham conhecido antes não era bom... Mas eu não podia assumir tanta autonomia logo no começo da minha adolescência".

Sublinhe-se que os filhos da geração do pós-guerra se encontram numa situação muito diferente da dos seus pais. Estes viveram, na sua esmagadora maioria, um processo de socialização religiosa, e foi a partir dessa socialização que construíram uma distância crítica face às tradições e instituições, e submeteram as suas crenças à crítica da experiência, nos diversos itinerários da sua vida. A situação dos seus filhos é bem diferente: eles parecem estar perante a impossibilidade de articular de forma coerente a sua própria experiência de vida e o universo imaginário dos pais. Ou seja, por falta de qualquer socialização religiosa não estão em condições de descodificar a amálgama de crenças dos seus pais ou mesmo de perceber a linguagem corrente das Igrejas. O estudo comparativo dos resultados da investigação sobre as crenças da geração do pós-guerra e dos seus filhos, na Europa e na América do Norte (EUA e Canadá) revelam um facto curioso: o número percentual de cristãos inclusivistas (ou seja, que incluem nas suas crenças elementos de outros universos religiosos) é mais significativo na geração dos pais que nas geração dos filhos.

A reprodução de uma tradição religiosa pelo canal da família parece pois ser contrária ao espírito do tempo. Os dados sociológicos do inquérito aos valores dos europeus na última década apontam para isso: a crença religiosa não aparece entre as atitudes a que os pais dão mais importância nas suas tarefas educativas, e esta tendência inclui muitos pais "praticantes". Mesmo quando se dá uma relativa importância à catequese e ao ensino religioso, isso corresponde mais à esperança de que esse ensino promova uma certa orientação ética neste tempo de politeísmo dos valores.

A figura tradicional da prática religiosa foi frequentemente explicada pela categoria de reprodução social. Em Portugal, a prática religiosa é relativamente elevada quando comparada a boa parte dos países europeus, uma vez que

três quartos da população vão, pelo menos ocasionalmente, à Igreja – são praticantes ocasionais ou irregulares. Será curioso notar que, na sociedade portuguesa, contrariamente a outros países inseridos na rede internacional de investigação neste domínio, a maioria dos praticantes regulares (55%), enquadra-se num contexto familiar em que apenas o pai ou a mãe frequentavam a Igreja ocasionalmente. Ou seja, no que diz respeito à prática regular, a linhagem crente não se traduz linearmente em formas de reprodução dos modos de identificação religiosa dos pais, até porque maioritariamente eles não têm nesse domínio atitudes coincidentes.

É necessário ter em conta que aquilo que se pode designar "religioso objectivo" tem sido alimentado por processos de constituição de uma linhagem crente, dependentes da capacidade de mobilização da memória colectiva. É nessa memória, nesse gesto de anamnese, presente nos ritos e em todas as formas tradicionais de doutrinação que a religião se constitui, através do tempo, como instituição social (a socióloga Danièle Hervieu-Léger procurou provar que a gestão da memória crente é, precisamente, o próprio processo de instituição do religioso). Ora como não poderia ficar afectada esta dimensão do religioso em sociedades que, de certa forma, são sociedades sem memória em virtude da experiência da mudança acelerada e dos itinerários de individualização que marcam a cultura contemporânea?

Assim se explica que as nossas sociedades, embora não permaneçam estranhas à crença em ritos e deuses (eu diria que em certos sectores sociais estas crenças estão em alta), se manifestem adversas a uma gestão institucional da religiosidade, distantes face à autoridade de uma tradição, e despreocupadas quanto à coerência dos universos religiosos. Os indivíduos constroem a sua identidade religiosa no quadro das suas histórias de vida dando primazia ao perfil de utilidade das crenças. Ou seja, o imaginário religioso não aparece como algo de recebido numa tradição de coerência religiosa, mas como o resultado de uma procura de resposta para

as situações concretas que se vivem sob o signo da mestiçagem. É claro que as representações religiosas assim construídas reflectem a história da tradição religiosa em que o indivíduo foi socializado, mas as instituições perderam claramente o poder de regular as consequências dessa memória recebida.

São muitos os exemplos ilustrativos. Gostaria de referir um curioso, que diz respeito às práticas de oração entre os europeus no inquérito levado a cabo na Suíça, a percentagem de mães que rezam com os filhos com idades inferiores a doze anos chega a ultrapassar a fasquia dos dois terços das mães inquiridas. O que prova que a religiosidade não está fora do campo das interacções familiares – mas ela não depende imediatamente de uma qualquer forma positiva de pertença a uma comunidade religiosa.

Sublinhe-se ainda que, de facto, a geração dos pais a que aqui me refiro mostram um grande consenso quanto à crença na existência de Deus, numa vida para além da morte, num sentido de realização para a humanidade, que são precisamente os enunciados crentes mais amplos, mais manipuláveis no contexto das histórias de vida. Neste sentido podemos dizer que os pais transmitem uma determinada herança religiosa, no sentido mais amplo de "religação" com algo que ultrapassa os limites do quotidiano. Mas, pelo seu carácter fluido, não se desenha aí uma linhagem crente; mais, este mínimo religioso vivido no clima de afectividade da família vai rapidamente sofrer a concorrência das representações reelaboradas a partir de outros espaços: a escola, os grupos de eleição, a comunicação social, etc.

É verdade que as Igrejas não devem fazer dos factos sociais o seu cânone, mas será talvez pouco fecundo pensar que algum projecto pastoral possa fazer de conta que o mundo é o que foi, ignorando estas recomposições das funções sociais da instituição familiar, com consequências sérias no domínio dos processos de transmissão crente.

Bibliografia

BOURDIEU, Pierre, e PASSERON, J.C., *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, Paris 1970.

CASIMIRO, Fernando (org.), *Revista de Estudos Demográficos* 33 (2003).

CRUZ, Manuel Braga da, e GUEDES, Natália Correia (org.), *A Igreja e a cultura contemporânea em Portugal, 1950-2000*, Universidade Católica Editora, Lisboa 2000.

GIDDENS, Anthony, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991.

GRAND'MAISON, Jacques, *Le défi des générations, enjeux et religieux du Québec d'aujourd'hui*, Fides, Montréal 1995.

HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, Paris 1993.

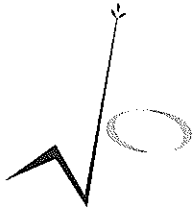
_____, "La transmission religieuse en modernité: éléments pour la construction d'un objet de recherche", in *Social Compass* 44/1 (1997) 131-143.

LEANDRO, Maria Engrácia, *Sociologia da família nas sociedades contemporâneas*, Universidade Aberta, Lisboa 2001.

PAIS, José Machado, e outros (org.), *Atitudes e práticas religiosas dos portugueses (Atitudes Sociais dos Portugueses. Base de Dados 2)*, Instituto de Ciências Sociais, Lisboa 2000.

ROOF, Wade Clark, "Spiritual seeking in the United States: Report on a panel study", in *Archives des Sciences Sociales des Religions* 109 (2000) 49-66.

TEIXEIRA, Alfredo, *"Não sabemos já donde a luz mana". Ensaio sobre as identidades religiosas*, Paulinas, Lisboa 2004.



AS EQUIPAS DE CASAIS DE NOSSA SENHORA NA VIDA DO CONSELHEIRO ESPIRITUAL

Pe. Alberto Teixeira Dias

O meu interesse pelas Equipas de Nossa Senhora nasceu de uma preocupação pastoral: pensei que poderiam ser um instrumento útil, diria mesmo eficaz, na activação da pastoral da família. Por isso tomei a iniciativa de contactar alguns casais da paróquia e de lhes fazer essa proposta, que foi aceite.

Combinámos então reunir-nos com alguma regularidade e tomar como instrumento de reflexão a Exortação Apostólica *Familiaris consortio* do Papa João Paulo II. Foi em Março de 1983. Alguns meses depois pedi ao casal Ramalheira para nos vir falar expressamente das Equipas de Nossa Senhora: sobre a sua espiritualidade específica e o seu modo de funcionar. Todos os casais ficaram interessados e decidiram avançar com a formação de uma equipa. Estávamos em Janeiro de 1984 e tinha nascido a Equipa Queluz 1, que teve a sorte de ser pilotado pelo casal Duarte e Teresa da Cunha.

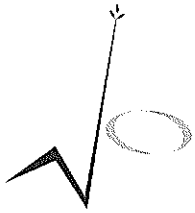
Depois desta, mais ou menos nos mesmos moldes e no âmbito da mesma paróquia nasceu outra equipa, Queluz 2.

Mais tarde e já noutro contexto fui solicitado para ser conselheiro de uma outra equipa, o que acabei por aceitar. É a equipa Caldas 12.

Já referi que o meu primeiro interesse pelas Equipas foi de ordem meramente pastoral. Mas com o andar do tempo e o caminhar da equipa fui-me dando conta que a minha presença não era apenas a de alguém que estava ao lado: a aconselhar, a propor, a ajudar. Ia-me tornando progressivamente mais um membro da equipa sem que isso afectasse minimamente, pelo contrário, a minha missão específica como conselheiro espiritual.

Fui verificando que não estava apenas a dar à equipa mas estava a receber muito dela. A começar no plano humano. Iam-se consolidando laços de amizade verdadeiramente fraterna. Aquele grupo de pessoas, os casais e os seus filhos, iam-se tornando uma família. Como era bonito ver nascer os filhos dos casais mais novos, andar com eles ao colo, acompanhar o seu crescimento, sentir os problemas que às vezes iam surgindo. Como iam começando a saber bem aqueles momentos de reunião, como se foram tornando sadios, porque momentos de descontracção e de verdadeira amizade.

Mas também, e talvez ainda mais, no plano espiritual. Verificar e acompanhar o crescimento espiritual dos membros da equipa. Dar conta das suas dificuldades mas também do esforço de fidelidade. Como isto interpela! Como ajuda a também ele, o conselheiro, não desanimar, não se deixar vencer pela rotina, não permitir que a esperança esmoreça apesar das próprias fragilidades e limitações. Não há dúvida nenhuma que numa equipa de casais de Nossa Senhora o conselheiro espiritual recebe tanto ou mais do que aquilo que dá.



TESTEMUNHOS DE FAMÍLIAS CRISTÃS

1. No vosso entender o que é hoje uma família cristã? (que traços a distinguem das outras famílias e como se podem concretizar esses traços distintivos?)

2. Como tem sido o acompanhamento do Padre na Família e o que esperam desse acompanhamento?

3. Qual a relação da família com a Paróquia ou outra modalidade de apostolado?

Rita e Gastão Cunha Ferreira

1. A família cristã vive tendo como referência o exemplo de Cristo. e procura viver, de forma generosa e confiante, a sua vocação, o que não se traduz imediatamente em traços visíveis ou distintivos. Somos confrontados até com famílias que, não se identificando como cristãs, têm uma atitude cristã, que nos chama a atenção para a importância de ser, para além de parecer. Os traços dessa atitude são talvez o dom do acolhimento, a capacidade de dar atenção aos outros, a serenidade na forma de estar.

2. Temos tido a Graça de ser acompanhados, ao longo da nossa vida, por Padres a quem nos liga uma grande amizade, e que têm sido para nós um apoio e um estímulo. Confrontar a vocação sacerdotal e a vocação matrimonial, têm-nos permitido perceber o que há de comum e de diferente nestas duas formas de participar no projecto de Deus, e o enriquecimento que representam mutuamente, cumprindo o papel que cabe a cada uma. O que esperamos enquanto família, de um Padre, é a sua amizade, o seu saber, a sua capacidade de acolhimento e compreensão e, sobretudo, que seja para nós e connosco, caminho para Cristo.

3. A família cristã, quando consciente da sua vocação missionária, não consegue conter-se dentro do seu espaço e procura os meios para dispor da sua vocação. A relação com a paróquia e a participação, quer nas celebrações quer em realizações e acontecimentos, são certamente um ponto de referência familiar. No entanto, a oportunidade e a vocação específica de cada um conduzem tanto à paróquia como aos movimentos de igreja, em que cada um pode, pela sua entrega ao Cristo visível no próximo, descobrir uma forma pessoal de exprimir a sua relação com Cristo Jesus.

Maria Leonor e Fernando Ribeiro e Castro

1. Uma família cristã caracteriza-se por ser fundada no matrimónio, aliança entre homem, mulher e o Espírito Santo, formando, assim, a imagem de Deus, Ele também uma comunidade de amor de "três num só". Isto não quer dizer que basta "casar-se pela Igreja". A família cristã, como qualquer cristão, deverá fundar a sua vida no tripé Estudo-Piedade-Acção, isto é:

a. Através da Piedade, manter-se ligada ao Senhor. Numa família cristã, a oração individual e em família resulta directamente da aliança que ambos selaram

com Ele. Através dela, devem, não só pedir a Sua ajuda nos momentos de dificuldade, mas, sobretudo, manter o "canal" aberto, escutando-O, dando-Lhe lugar na sua vida. Piedade, obviamente, não é apenas ir à missa aos domingos, mas manter um clima de oração com todos os seus membros.

b. Através do Estudo, a família cristã melhor conhecerá os desígnios de Deus sobre a família, aperfeiçoando-se e, desta forma, pôr-se ao Seu serviço. Existem imensos documentos da Igreja sobre a Família, leitura e meditação dos quais (pelo menos em casal) só a enriquecerão.

c. Mas, igualmente importante, é a Acção. Uma Fé sem obras é estéril. A Acção, em família, tem uma componente interna – relação conjugal, abertura à Vida, relação com os filhos e entre estes – e externa – no trabalho (não apenas para "ganhar o pão" mas, sobretudo, para participar na Criação), com outras famílias que necessitam de uma mão, intervenção pública para condicionar as leis, etc.

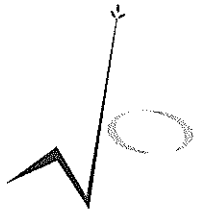
O que distingue uma família cristã de uma "não cristã" é apenas a Fé que as anima. A família cristã procura manter a ligação a Deus em tudo quanto faz, e fá-lo em Seu nome. Obviamente, que quem não é, não o fará deste modo. No entanto, e em termos de Acção, muitas famílias "não-cristãs" desenvolvem um trabalho notável, interno e externo, exemplos que deverão ser seguidos por todas as famílias cristãs, sobretudo as mais acomodadas e preocupadas com o seu umbigo. Este é um motivo mais que evidente para não ser criado um muro entre "famílias cristãs" e "as outras". Todos somos poucos para tanto que há a fazer!

2. A ligação "Padre-Família" é muito importante. Em primeiro lugar, é uma forma de as famílias minorarem a frequente solidão do sacerdote, "pagando" com o seu cari-

nho a dedicação que dele recebem. As famílias acabam por ser a Igreja mais próxima do sacerdote, fazendo com que ele mais facilmente sinta a Igreja como sua esposa. Para as famílias, o sacerdote funcionará como assistente espiritual, apoiando-as no Estudo, na Piedade, ajudando-as a discernir, para terem uma Acção mais esclarecida e motivada. Em caso de "crises", muitos sacerdotes desempenham um papel notável na necessária mediação e convite ao perdão. Finalmente, a presença frequente do sacerdote no seio familiar fará, naturalmente, despertar vocações entre os filhos, de que a Igreja está tão carente, sobretudo por os casais cristãos estarem tão fechados ao dom da Vida.

3. Grande parte da acção externa das famílias é desenvolvida nas paróquias e em movimentos de apostolado. A paróquia é a "Igreja mais próxima", onde famílias vizinhas se encontram e, em conjunto, procuram satisfazer as necessidades locais, de acordo com as características específicas locais e sua vocação. O pároco (e coadjutores, se houver), por outro lado, são o "sacerdote próximo", a quem as famílias são chamadas a apoiar, acarinhar, e a recebê-lo como dom de Deus à sua comunidade e à sua família. Nos movimentos de apostolado, poderão desenvolver tarefas mais especializadas, embora nunca devam perder a sua ligação à paróquia.

Mas, mais importante que tudo, a família cristã deve "Abrir as portas a Cristo" e "Não ter medo". Abrindo as portas a Cristo, deixando que Ele entre na sua casa e, sobretudo, nos seus corações, Ele encarregar-se-á de fazer descobrir a vocação de cada família e de cada um dos seus membros, para que "Famílias: Sede Famílias!"



CRÓNICA

Carlos Silva
5.º Ano

Após o retiro, a Quaresma deste ano foi um tempo em que fomos particularmente convidados pelas catequeses quaresmais do Senhor Patriarca a reflectir e a celebrar a presença do Senhor entre nós.

Os programas comunitários das quartas-feiras deste tempo penitencial foram preenchidos com a revisão do primeiro semestre e com a assistência e trocas de impressões dos filmes *A Vila* e *Ponette*.

No dia nove de Março recebemos a visita pastoral do Senhor Patriarca, que, depois de falar com a maioria dos seminaristas leigos de Lisboa, presidiu à celebração eucarística, onde nos relembrou que celebrar a Páscoa é abrir-se à insondável iniciativa de Deus, ao mistério de luz que é a Comunhão Trinitária. Oito dias depois, o nosso Bispo tornou a presidir à celebração da Eucaristia entre nós, instituindo o Duarte Guerra Pinto, o Emanuel Oliveira, o Filipe Sousa, o João Sobreiro, o Marco Bernardino, o Rui de Jesus, o Valter Malaquias e eu próprio no ministério de leitor, e o Alexandre Palma, o José Ramos e o Tiago Neto no ministério de acólito. Testemunharam este passo dos nossos caminhos de discer-

nimento e escuta de Jesus Cristo muitos cristãos, padres, familiares, colegas e outros amigos nossos.

Também na última semana de aulas da Quaresma, nós, os estudantes, participámos em duas celebrações que procuraram ajudar os universitários a centrarem-se na celebração do mistério pascal que se aproximava: a *Páscoa na Universidade*, no Colégio Pio XII, e a Missa de Preparação da Páscoa, na Universidade Católica.

No entanto, não é possível esquecer que toda a caminhada quaresmal serve para conduzir a Igreja à celebração anual do mistério da nossa redenção. Na certeza da centralidade que a Páscoa assumirá cada vez mais nas nossas vidas, celebrámos o Tríduo Pascal nas nossas Igrejas locais. Nelas, com os nossos Bispos, pudemos preparar-nos e escutar o anúncio da ressurreição, que já sabemos e experimentamos, mas que mais uma vez nos foi feito para nos desafiar a vivê-lo e a interiorizá-lo na celebração da Eucaristia, conforme nos disse o Senhor Patriarca em Lisboa.

Na tarde do dia dois de Abril, celebrando já o Domingo da Oitava da Páscoa, o Senhor Patriarca presidiu à ordenação episcopal do Senhor D. Carlos Azevedo, na Igreja da Santíssima Trindade no Porto. O novo bispo auxiliar do Patriarcado escolheu como programa para o seu ministério episcopal o desafio do Senhor: "Quem Me serve, siga-Me", propondo-se assim viver o seguimento de Cristo Pastor como tonalidade fulcral da vivência do Evangelho.

Poucas horas após essa celebração, faleceu em Roma o Santo Padre João Paulo II. A notícia, que já se previa pelo agravamento do estado de saúde de Sua Santidade nos dias anteriores, abalou o mundo, tendo suscitado manifestações de pesar um pouco de toda a parte, mesmo de muitas pessoas e instituições que aparentemente nenhuma relação têm com a Igreja. No dia seguinte, antes de partir para Roma, o Senhor Patriarca presidiu a uma multidão de cristãos que encheu completamente a Sé para celebrar a fé na ressurreição, nesta hora de consternação. Esta celebração do

Domingo da Oitava foi vivida em ambiente verdadeiramente pascal: ecoando ainda o pregão da ressurreição escutado oito dias antes, actualizou-se o mesmo na vida e na morte do homem que vinte e seis anos conduzira a Igreja em nome do seu Senhor. Esta Missa foi verdadeiramente Eucaristia – acção de graças a Deus pelas maravilhas que faz na vida dos homens, e que pudemos testemunhar na vida deste pastor santo.

Como aconteceu em toda a Igreja, também a nossa comunidade celebrou a Eucaristia sufragando-o e agradecendo ao Senhor o dom deste sucessor de São Pedro à Igreja, mais solenemente no dia sete, sob a presidência do Senhor Reitor. Na manhã do dia seguinte, em Roma, reuniram-se milhões de pessoas para participar nas exéquias pontifícias, que foram seguidas pelos meios de comunicação social em todo o mundo. Uma das notas mais impressionantes desta celebração foi a verdadeira catolicidade que teve por reunir, naquela praça de São Pedro, em outras praças de Roma e um pouco por todo o mundo, não todos os homens mas certamente homens de todos os países, religiões, culturas, tradições e condições, num reconhecimento de que aquele homem trazia na sua vida algo de diferente, um sinal da transcendência que nós, os cristãos, identificamos como a fé no Senhor que veio até nós para nos levar a Si, fé que foi vivida com todas as suas implicações até ao último momento da sua vida biológica.

Enquanto decorriam os preparativos das exéquias papais e, depois destas, durante os nove dias de sufrágio, foram chegando à 'cidade eterna' os membros do Colégio Cardinalício, que, até à eleição do sucessor de João Paulo II, asseguraram o cuidado pelo leme da barca de Pedro.

Na tarde de segunda-feira, dia dezoito de Abril, os cento e quinze Cardeais eleitores entraram solenemente na Capela Sistina e, tendo feito o juramento, deu-se início ao Conclave para eleger o novo Papa. Este foi um momento histórico, não só por ser único e irrepetível mas porque foi o primeiro

Conclave cuja entrada e juramento puderam ser acompanhados por qualquer pessoa no mundo, uma vez que foram transmitidos pelos meios de comunicação social. Na Igreja começou então um tempo de oração intensa implorando a Deus a sua assistência àqueles que tinham entre mãos a missão de eleger o novo Sumo Pontífice. No entanto, o tempo de espera não foi muito: logo na tarde do dia seguinte, da chaminé mais filmada do mundo saiu fumo branco e os sinos da Basílica de São Pedro começaram a tocar, numa explosão de alegria que se expandiu pela Terra inteira. Cerca de quarenta minutos depois, o Cardeal Proto-Diácono assomava à *loggia* da Basílica vaticana e anunciava ao mundo a alegria da eleição papal do Cardeal Joseph Ratzinger, e o nome Bento (XVI) que este escolhera. Logo nesse fim de tarde, na celebração eucarística a comunidade do Seminário, presidida pelo Senhor Reitor, agradeceu a Deus este novo Pastor dado à sua Igreja.

No Domingo seguinte, vinte e quatro de Abril, o Santo Padre presidiu à Eucaristia na Praça de São Pedro, na qual recebeu o pálio e o anel do pescador, símbolos do ministério petrino de Bispo de Roma que então iniciou, afirmando na homilia que: "O meu verdadeiro programa de Governo é o de não fazer a minha vontade, de não prosseguir as minhas ideias mas, com toda a Igreja, colocar-me à escuta da palavra e da vontade de Senhor, e de me deixar guiar por Ele, de forma que seja Ele próprio que guie a Igreja nesta hora da nossa história".

Nessa mesma tarde, no Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima, foi ordenado Bispo o Senhor D. Anacleto Oliveira, presidindo à celebração o Senhor D. Serafim Silva, Bispo de Leiria-Fátima. O novo membro do Colégio Apostólico escolheu para lema do seu ministério episcopal a expressão "escravo de todos", centrando-se no serviço a Deus no seu povo. A coincidência das datas do falecimento do Papa João Paulo II e do início do ministério petrino de Bispo de Roma do Papa Bento XVI com as ordenações dos dois novos Bispos

auxiliares de Lisboa, foi notada na mensagem que o Senhor Patriarca enviou de Roma ao mais recente destes, tomando-a como estímulo para uma efectiva comunhão da nossa Igreja particular com a toda a Igreja Católica.

Entretanto, regressáramos ao Seminário no dia três de Abril, estando a comunidade enriquecida com o ministério do acolitado concedido ao João Carlos Gouveia e ao Johnny Aguiar, pelo Senhor D. Teodoro de Faria, na Missa Crismal na Sé do Funchal. No dia seguinte iniciou a sua colaboração neste coração da Diocese a Irmã Natália Rocha, da Aliança de Santa Maria, que assumirá a coordenação dos empregados, deixando os padres formadores mais disponíveis para as tarefas que lhe são específicas.

Na manhã do dia em que seria eleito o novo Pontífice, chegaram os padres Paul Kollithanayhumalayil e Joseph Tholanickal, da Diocese de Palai na Índia, que vêm trabalhar no Patriarcado. A sua vinda era já aguardada havia alguns meses, tendo-se protelado por questões burocráticas, finalmente desbloqueadas. Os recém-chegados presbíteros ficaram a residir connosco, num primeiro período de adaptação e aprendizagem da língua e costumes lusitanos.

No Domingo dia dezassete de Abril, Dia Mundial de Oração pelas Vocações, o Seminário abriu as suas portas a algumas dezenas de jovens cristãos que cá passaram o dia, desafiados a fazerem-se ao largo, confiando no Senhor que chama ao amor das vidas vividas para os outros.

O sábado sete de Maio foi dedicado ao Senhor: uma recolecção, pregada pelo padre João Marcos, interrompeu a voracidade do dia-a-dia e permitiu que nos confrontássemos connosco próprios, com a nossa história de relação com o Senhor, com as nossas fraquezas e com os dons de Deus que vamos acolhendo. Este tempo de paragem foi, por isso mesmo, tempo de descansar no Senhor e n'Ele voltar a fundamentar a nossa vida, para podermos caminhar mais decididamente para a felicidade maior que é a de quem tem amor, e não apenas razão.

Terminada a recolecção, fomos até à Sé Patriarcal onde a Igreja de Lisboa, com o seu Bispo à frente, louvou a Deus no dia em que Bento XVI foi pela primeira vez como Bispo de Roma à sua Sé, a Basílica de São João de Latrão

No final do mês de Maio, dois acontecimentos congregaram a Igreja de Lisboa. A vinte e dois cá no Seminário, celebrou-se o Dia da Igreja Diocesana. Como foi o vigésimo quinto, teve um programa mais abrangente do que é comum: ao longo de todo o dia decorreram encontros de partilha e descoberta de aspectos práticos do ser cristão nesta Igreja lisboeta, acompanhados por espaços de recreio para as crianças e de uma feira de publicações e movimentos cristãos. O culminar da celebração foi a celebração da Eucaristia. sob a presidência do Senhor Patriarca.

Quatro dias depois, na Solenidade do Santíssimo Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, milhares de alfacinhas juntaram-se na Praça do Município para a celebração da Eucaristia, sob a presidência do nosso Bispo, seguindo-se uma procissão até ao adro da Sé, onde o Senhor Patriarca abençoou todos com o Santíssimo Sacramento. Esta celebração do *Corpo de Deus*, como é conhecida e amada pelos cristãos da cidade, que aqui se realiza há muitos séculos, teve este ano um brilho humano diferente, pois para ele fomos convocados pela declaração deste ano como dedicado especificamente ao sacramento da Eucaristia, pela carta apostólica do Santo Padre João Paulo II, de santa memória, *Mane nobiscum Domine*. Certamente, esta foi a interpelação que tantas pessoas deixaram surgir nos seus corações ao estarem, na tarde desse dia feriado e nesse local diferente, frente a frente com o grande mistério da Eucaristia.

No dia quatro de Junho fomos em passeio até ao Alentejo. O destino da viagem foi a Herdade do Esporão, nos arredores de Reguengos de Monsaraz, onde o Dr. José Roquette e a sua família nos acolheram com uma simpatia apenas explicável pelos laços da fé que nos une. De facto, vivemos na partilha da sua piscina e na oferta do almoço a

mesma alegria cristã que nos reunira em redor do altar da quinhentista Igreja de Nossa Senhora dos Remédios para a celebração da Eucaristia. Ao fim da tarde, depois de visitarmos a adega e as caves da herdade, despedimo-nos agradecidos e edificados com a alegria desta família que encara este grande empreendimento não como uma mera fonte de rendimento, mas como um projecto de realização pessoal de todos aqueles que nele participam.

Os serões comunitários deste trimestre foram preenchidos pela partilha das experiências do início do ministério presbiteral dos padres Paulo Serra, Rui Gomes, Silvano Gonçalves, Jorge Sobreiro e Ricardo Madeira, por um ciclo trissemanal dedicado ao *cerne da proposta de Bento XVI*, orientado pelo Senhor Reitor e também pelas exposições sobre 'a Maçonaria', pelo Dr. António Matos Ferreira, 'as implicações fiscais da Concordata', pelo senhor Cónego Álvaro Bizarro, e sobre 'a Assistência Médica Internacional', pelo seu presidente, o Dr. Fernando Nobre.

Na recta final do ano de seminário, destacaram-se claramente as ordenações dos finalistas: a do diácono Arlindo Jorge, pelo Senhor D. Manuel Pelino no dia dezanove de Junho na Sé de Santarém, as dos padres Alberto Oliveira, Bruno Machado, Filipe Santos, Ricardo Cristóvão e Sérgio Mendes, pelo Senhor Patriarca uma semana depois na Igreja dos Jerónimos, e as dos padres Giselo Andrade, Hélder Gonçalves e Ignácio Rodrigues e dos diáconos João Carlos Gouveia e Johnny Aguiar, pelo Senhor D. Teodoro de Faria no dia trinta de Julho na Sé do Funchal.

Por decreto do Senhor Patriarca, datado da Solenidade dos Apóstolos São Pedro e São Paulo, foram nomeados para a equipa formadora do seminário como Reitor o Padre Nuno Brás da Silva Martins, como Prefeito o Padre Carlos Miguel de Jesus Vieira Duarte Gonçalves e como Director Espiritual o Padre Luís Alberto Martins de Carvalho; mantendo-se da anterior equipa e nas mesmas funções o Cónego João Marcos e o Padre Ricardo Ferreira. Com os novos formadores, o Seminário

reabriu no dia vinte e dois de Setembro, com a celebração comunitária da Eucaristia precedida do ofício de Vésperas. Nos dias que se seguiram, a recolecção pregada pelo padre João Marcos, as reuniões de início de ano, o encontro fraterno com os colegas do Seminário de São José de Caparide e a celebração eucarística em que o Senhor Patriarca deu posse ao Cónego Francisco José Tito Espinheira, nosso Vice-Reitor até este Verão, como pároco da Paróquia de Nossa Senhora do Cabo de Linda-a-Velha, foram momentos que nos ajudaram a deixar o ritmo mais descansado que talvez tenhamos adquirido nas férias e acertar o passo com a vida do mundo que não pára e a quem a Igreja é hoje enviada a anunciar a esperança que brota da mensagem evangélica.

Cientes de que, como escreveu o Senhor Patriarca na sua carta pastoral *A Igreja na Cidade*, o "anúncio de Cristo Vivo como caminho para a vida só pode ser feito por quem já encetou esse caminho", aqui nos congregou o Senhor, vinte e nove rapazes vindos de cinco dioceses, distribuídos pelos quatro anos de formação:

Diocese	**3.º ano**	**4.º ano**	**5.º ano**	**6.º ano**
Lisboa	2	5	7	3
Santarém	1		2	
Funchal	4	3		
São Tomé				1
Santiago, Cabo Verde			1	

Tendo sido este Verão marcado pela XX Jornada Mundial da Juventude em Colónia, em que alguns de nós participámos, certamente no ano que agora começa terá eco nas nossas vidas um dos desafios que o Santo Padre lá fez aos seminaristas: "Quanto mais conheceres a Cristo, tanto mais o seu ministério te atrairá!"

NO PRÓXIMO NÚMERO:

O ICNE EM LISBOA

