

A Existência Secular Cristã

NOTA A PROPÓSITO DE UM LIVRO RECENTE *

No livro *Temas actuais do cristianismo* reuniram-se os textos de várias entrevistas concedidas pelo Fundador do Opus Dei e também uma homilia por ele proferida na Universidade de Navarra. Muito embora não se trate de uma obra de teologia científica, a sua leitura e estudo atentos têm interesse para o teólogo¹. A vida teologal, onde quer que ela se encontre, foi — e será sempre — para o teólogo profissional, um *locus* importante. Da mesma maneira que nos momentos mais eminentes da História da Teologia, o teólogo profissional sente hoje a necessidade, no seu ofício, de se aproximar da vida total da Igreja, procurando assim — sintoma prometedor — superar o divórcio rígido e descarnado entre uma Teologia sistemática, tangente à existência, e uma «Teologia espiritual», excessivamente experimental e interiorista. Pois bem, *Temas actuais* constitui, sem dúvida, um testemunho reflexivo de experiência teologal. Há, nas suas páginas, consciência e formulações expressas dessa experiência. Há, em suma, material propenso a reflexões posteriores. Dada a minha circunstância

* *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer* (Madrid 1968), traduzido em português com o título: *Temas actuais do cristianismo* (Lisboa 1969). As citações, na presente nota, são feitas de acordo com a edição portuguesa indicada. (Existem outras traduções deste livro em inglês, francês, alemão, catelhano e catalão).

¹ A propósito da homilia proferida na Universidade de Navarra, incluída em «La foi aujourd'hui» número monográfico de «La Table Ronde» 239-240 (1967-68), Mons. G. PHILIPS escrevia: «Mgr. Escrivá de Balaguer ajoute un document sur le «matérialisme chrétien». Lecture recommandée aux théologiens de profession pour qu'ils daignent descendre dans la vie concrète de l'homme ordinaire»: «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 44 (1968) 675.

pessoal — estou vinculado à obra apostólica de Mons. Escrivá de Balaguer — sinto-me especialmente sensibilizado por tentar uma reflexão desse género. Nestas anotações procurarei, ainda que de modo elementar, apresentar alguns dos aspectos teológicos que descubro neste livro.

Os temas aí abordados são muito variados e todos eles ricos em sugestões e ressonâncias teológicas. Uma coesão e uma unidade indubitáveis encadeiam as múltiplas matérias tratadas, mas analisar este horizonte unificador necessitaria um estudo e uma extensão que não condizem com o género de uma *nota*. De qualquer modo, penso que existe uma certa continuidade que permite considerar Escrivá de Balaguer como *autor* do livro. Na maior parte das vezes, as pessoas indagadas são, de certo modo, elementos passivos de uma entrevista: o entrevistador é, com as suas interrogações e reacções perante a resposta, quem proporciona consistência ao diálogo e é, por conseguinte, o verdadeiro autor da *entrevista*. Mas noutros casos, como acontece aqui, a intencionalidade coerente do entrevistado apropria-se das múltiplas interrogações, ordena-as e constrói uma obra em que expressa o mais fundamental das suas convicções.

Consciente das limitações a que antes aludi, concentrarei agora a minha atenção num aspecto que me parece particularmente relevante. Ensaiei uma reflexão inevitavelmente pessoal sobre um dos temas do livro que julgo, *do ponto de vista eclesiológico*, ser o mais básico e o mais cheio de consequências, que sobressaiem reiterada e significativamente ao longo das páginas do autor.

Para fixar um ponto de partida, que permita análises posteriores, poder-se-ia fazer uma primeira aproximação ao tema, tomando como base estas palavras do autor: «Onde estiver um cristão que se esforce por viver em nome de Jesus Cristo, aí está presente a Igreja» (p. 156). Nesta frase talvez se encontre, condensado, o tema a que me referia, sobretudo se ela for explicitada em termos mais formais. Isto poderia fazer-se, interpretando-a da seguinte maneira: a Igreja de Cristo não se resolve nos (ou não se identifica com os) seus elementos hierárquicos. Ou, também, mediante outra versão equivalente, em última análise, à anterior: os crentes não qualificados hierárquicamente — os *simplices christifideles* — tornam presente a Igreja em virtude da sua própria existência (autêntica) cristã. Não há, certamente, dúvida alguma que a existência cristã inclui em si — nos seus próprios factores definidores — uma relação com o ministério hierárquico. O autor expressa-o com suma nitidez: «Sem união com o Corpo epis-

copal e com a sua cabeça, o Romano Pontífice, não pode haver, para um católico, união com Cristo» (p. 83). Mas a questão imbricada na formulação de que partimos não versa sobre a realidade desta relação que é, para o ser cristão, de ordem constitutiva.

O problema que a *quaestio* levanta é se pode dar-se uma presença da Igreja de Cristo no mundo, sem que se dê, simultaneamente, uma presença do ministério hierárquico *qua talis*, pelo menos por via de participação. Pois bem, a ideia de que a realização da existência cristã *hic et nunc* torna presente a Igreja mas não torna presente o ministério eclesiástico é, no meu entender, um dos eixos à volta do qual se propagam, como em círculos concêntricos, alguns dos temas mais importantes deste livro. O autor tem interesse em assinalar que a existência secular *cristã* (quer dizer, a existência secular vivida com autenticidade por um cristão) é portadora de vigor eclesial e, por esse facto, realizadora do Reino de Deus, na medida em que a Igreja peregrina o pode antecipar. O «específico da vocação laical» (p. 84) é, para Escrivá de Balaguer, o cristianismo vivido secularmente, o testemunho conatural à fé e às energias vitais cristãs, exercido *in saeculo e ex saeculo*, sem que incidam neste dinamismo novas modalidades de testemunhos adicionais, quer procedam duma participação no ministério hierárquico, quer da decisão de radicar na própria vida as dimensões escatológicas cristãs (testemunho da *consecratio religiosa*).

Tratemos agora de analisar os principais aspectos contidos nestas afirmações sintéticas provisórias.

I

Dando por suposto que o autor concentra a sua atenção na existência cristã radical, na «própria condição de cristãos» (p. 83), é lógico que conceda, no seu pensamento, um lugar central ao Santo Baptismo e ao conjunto dos seus compromissos e exigências (cfr. pp. 39, 83, etc.). Qualquer aprofundamento genuíno nas realidades cristãs últimas supõe um retorno às profundidades do mistério baptismal. Neste caso, a reflexão sobre o Baptismo está para o autor, afectada pelas suas derivações eclesiológicas: fá-lo descortinar uma nova perspectiva da Igreja. Contempla a Igreja, a partir do sacramento primário da iniciação, mais propriamente como uma comunidade espontaneamente vital, crescendo e desenvolvendo-se no mundo, do que como uma sociedade oficial, susceptível de contra-

distinguir-se das sociedades mundanais e de perfilar-se perante elas.

É certo que uma visão reflexivamente directa dos elementos hierárquicos da Igreja traz consigo um obscurecimento dos elementos observados *in obliquo*: a comunidade dos crentes não diferenciados por qualificações hierárquicas entra então na zona da penumbra. Nesse caso, o que se torna evidente é a índole ineludível dos Pastores instituídos por Cristo e a conexão essencial que com eles têm os crentes. Uma consequência, no plano sociológico, seria confundir a Igreja com os seus Pastores. É óbvio que se usou — e ainda se usa — «a palavra Igreja como sinónimo de algo que pertence ao clero, à Hierarquia eclesiástica» (p. 155). Mas se, pelo contrário, se contempla num primeiro plano a vinculação à Igreja, procedente do Baptismo, sugere imediatamente a igualdade básica de todos os crentes (incluídos os Pastores enquanto crentes) e a nota de *apostolicidade fundamental* que afecta — na linha das suas responsabilidades ingénitas — a todos os baptizados em nome de Cristo.

A participação no único Baptismo — sacramento da única fé cristã — constitui os crentes em *ecclesia*: «A Igreja é a totalidade do Povo de Deus, o conjunto de todos os cristãos» (p. 156). A dignidade baptismal é o fundamento pelo qual todo o Povo de Deus se sente configurado como *apostólico* ou enviado para continuar na História a missão única de Cristo. Os membros do Povo de Deus «são todos corresponsáveis da missão da Igreja» (p. 18), à qual cada um contribui a partir do seu próprio ministério ou vocação. Essa tensão apostólica não dimana da apostolicidade institucional específica dos Pastores, mas da apostolicidade fontal, arraigada no carácter consagrador do Baptismo.

O autor entende, por estes motivos, que o compromisso eclesial que há-de dinamizar os leigos é o «simple propósito de viver com sentido de responsabilidade os compromissos e exigências baptismais» (p. 39), de maneira que a evolução progressiva do laicado está condicionada por um aprofundamento consciente e operativo da vocação cristã, enraizada no sacramento do Baptismo (cfr. p. 83).

A consciencialização dos postulados baptismais «traz consigo uma visão mais profunda da Igreja, como comunidade formada por todos os fiéis de modo que todos somos solidários duma mesma missão... os leigos, graças aos impulsos do Espírito Santo, são cada vez mais conscientes de *serem Igreja*, de possuírem uma missão específica... essa missão depende da sua própria condição de cristãos, não necessariamente de um mandato da Hierarquia» (p. 83). Encontramos,

através dos diversos rasgos desta descrição, uma confirmação da premissa com que começamos esta nota: *a Igreja não se identifica com os seus elementos hierárquicos.*

II

Mas continuemos explicitando outras facetas dessa mesma premissa. É certo que tanto o ministério sacerdotal como os crentes que não desempenham funções hierárquicas são portadores da única missão da Igreja. Nunca se pode esquecer que os cristãos *segregati in Evangelium*, chamados ao ministério, são, pelo seu Baptismo, radicalmente *christifideles* e que os crentes leigos, também pelo seu Baptismo, são verdadeiros membros de um Povo sacerdotal. O testemunho cristão de Pastores e leigos não é, no entanto, da mesma natureza. O testemunho dos primeiros é institucional e actualiza-se sacramentalmente, o dos segundos arraiga no dinamismo da vitalidade pessoal e leva a cabo, normalmente, a vocação cristã e eclesial de forma não sacra. Escrivá de Balaguer refere-se a esta espécie de testemunho quando diz: «Cristo está presente em qualquer actividade humana honesta» (p. 85), exercida cristãmente, como é evidente.

Sem pretender traduzir adequadamente o pensamento teológico do autor — mas apenas a modo de glosa à sua linha de pensamento — sinto-me autorizado a fazer o seguinte comentário: o âmbito operativo do santo ministério é institucional ou oficialmente sacro: é o âmbito do «templo»², a presencialização das realidades escatológicas ou definitivas que, enquanto *nova creatio*, confinam com a oriação terrestre. O «templo» dá testemunho de Cristo, fazendo irromper senhorialmente o *saeculum futurum* no *saeculum praesens*: o seu testemunho não é secular, mas de «outro mundo»; é já o Reino autêntico que se torna presente através deste mundo, não se servindo dele mas transfigurando-o. O testemunho do «templo» é o testemunho do próprio Cristo, *em cuja pessoa* opera o ministério hierárquico: este

² O *templo* deve aqui, como é lógico, entender-se num sentido novo-testamentário: o *templo* é o próprio Cristo, cujo corpo ressuscitado substitui o templo da Antiga Aliança (cfr. Jo. 2, 18-22) e edifica a Igreja (como templo do Espírito Santo) por meio da sua presença especialíssima no «templo dos ministérios hierárquicos. Cfr., sobre o tema, o nosso trabalho *El carácter histórico escatológico de la Iglesia en el Decreto «Ad gentes»*: «Scripta Theologica» 1 (1969) 92 ss.

possui uma vicariedade objectiva de Cristo e, pela sua própria natureza, garante aos homens o oferecimento da salvação que se realiza em Jesus Cristo, Senhor da Igreja.

Mas o testemunho cristão não esgota as suas virtualidades na modalidade aludida. O cristão não qualificado hierárquicamente não tem sequer capacidade para *representar* Cristo e, portanto, de actualizar, com a sua actividade, um âmbito sacro. A sua interioridade pessoal é o templo invisível em que alenta o Espírito do Senhor: o seu dinamismo teologal irradia à sua volta, vivificando tudo cristãmente. Mas esse crente não é o «templo», que se autodefine perante o mundo. O seu testemunho evangélico (também necessariamente escatológico) não separa *deste mundo*. Existindo secularmente, serve-se — na realidade — do mundo; e assim transfigura-o, não alterando as suas leis, mas ordenando transcendentemente a sua própria consistência. Essa actividade torna Cristo presente, mas — chamemos-lhe assim — anònimamente ou — melhor ainda — na existência livremente personalizada dos seus discípulos, nas suas «vidas heròicamente vulgares», na «sua vida corrente»³. Diz, neste sentido, o autor: «Cada cristão deve ser *alter Christus, ipse Christus*, presente entre os homens» (p. 83).

Em *Temas actuais* inclui-se um texto bastante significativo acerca desta temática. Trata-se da homilia proferida durante uma celebração eucarística no «campus» da Universidade de Navarra. Parece-nos que, neste documento, se estabelecem as relações entre o testemunho da existência secular cristã e o testemunho do «templo». Começa-se por acentuar o lugar central que a Eucaristia tem na Igreja. A Eucaristia é «a acção mais sagrada e transcendente» na qual um cristão pode participar: a inserção neste mistério quebra os «nossos laços de terra e de tempo, para estar já com Deus no Céu»; as leis vigentes no «mundo velho» ficam suspensas, de algum modo, nesse momento (cfr. p. 161). O autor reage, com rapidez e energia, assinalando os perigos que acarretaria uma concepção *templo-cêntrica* da vida cristã. Seria uma aberração, para o comum dos cristãos, conceber a sua vocação como um empenho por incrustar-se «numa antecâmara do Céu, enquanto o mundo comum percorre o seu próprio caminho». Esta concepção modificaria a própria «significação escatológica da Eucaristia» (pp. 161-162). A irrupção neste mundo da presença eucarística

³ Em *Caminho*, livro do mesmo autor, esta ideia repete-se frequentemente. Cfr. nn. 185, 204, 205, 743. Nas citações de *Caminho* foi utilizada a 8.ª edição portuguesa (Lisboa 1965).

do Senhor, com efeito, não interrompe definitivamente a trajectória da História humana nem converte o âmbito em que ocorre — o templo — no lugar por «excelência da vida cristã» (p. 162). Onde o crente entrar em relação com os homens, seus irmãos, compartilhando com eles aspirações e trabalhos «há algo de santo, de divino»; aí tem lugar, para um cristão consciente da sua vocação baptismal, o seu «encontro quotidiano com Cristo» (p. 162). A Eucaristia não arranca os crentes da sua «vida corrente» mas supõe-na: ela vem condensar — como numa cúspide — a transcendência de Deus que transborda das acções diárias «intranscendentes» de um cristão (cfr. p. 164). A existência cristã — impregnada de tensão escatológica — actualiza-se comumente em forma não sacra. Escrivá de Balaguer expressa-se, neste ponto, com uma fórmula categórica: «Ou sabemos encontrar o Senhor na nossa vida corrente, ou nunca o encontraremos» (p. 163). Programar a vida secular — familiar, profissional, social, cívica, etc. — tangencialmente ou à margem da busca de Deus originaria uma vida esquizofrénica — vida dupla.

É neste contexto que adquire um especial relevo teológico aquilo que o autor chama «vocação humana» (p. 156), isto é, a situação mundanal em que o cristão se encontra inserido em virtude das circunstâncias da sua vida: condicionamentos que o circunscrevem nas ordens cívicas, sociais, familiares, etc. Esse conjunto de realidades não é um *nudum factum* sem sentido, mas sim os sinais que definem o horizonte e o lugar providenciais (cfr. p. 86). A tentativa de evasão dessas situações é «coisa oposta à vontade de Deus» (p. 162). Cingir-se, pelo contrário, à realidade da vida — com intencionalidade construtiva e abtendo-se de falsos idealismos e espiritualismos interioristas — leva ao cumprimento da missão eclesial que Deus manifesta ao cristão através dos acontecimentos: «Cingi-vos... sòbriamente, à realidade mais material e imediata, que é onde está o Senhor» (p. 164)⁴. A fidelidade à «vocação humana» é um pressuposto absolutamente necessário para realizar com espírito cristão uma existência cristã e nela dar testemunho de Cristo (cfr. p. 156). Os sinais comuns da vontade de Deus que *situam* o cristão nas suas relações com a socie-

⁴ Tem interesse, pela sua linguagem gráfica e directa, o seguinte contexto: «deixai-vos, pois, de sonhos, de falsos idealismos, de fantasias, daquilo a que costumo chamar *mística do oxalá* — oxalá não me tivesse casado, oxalá não tivesse esta profissão, oxalá tivesse mais saúde, oxalá fosse jovem, oxalá fosse velho! — e cingi-vos, pelo contrário, sòbriamente à realidade mais material e imediata, que é onde está o Senhor» (p. 164).

dade dos homens são os recursos a que se deve apelar para determinar o lugar eclesial próprio.

Mas note-se bem: se a simples inserção no mundo inclui, pela sua própria natureza, um dinamismo crítico da situação *dada*, a vocação fecunda essa dinâmica, impregnando-a com a nova dimensão das exigências evangélicas. É bastante significativo, a este propósito, o texto seguinte: «Um homem sabedor de que o mundo — e não só o templo — é o lugar do seu encontro com Cristo, ama esse mundo, procura adquirir uma boa preparação intelectual e profissional, vai formando — com plena liberdade — os seus próprios critérios sobre os problemas do meio em que se desenvolve; e toma, por conseguinte, as suas próprias decisões que, por serem decisões de um cristão, procedem também de uma reflexão pessoal, que tenta humildemente captar a vontade de Deus nesses aspectos, pequenos e grandes, da vida» (pp. 164-165).

A existência cristã secular não consiste, pois, como é óbvio, numa acomodação estática dentro de um quadro de estruturas convencionais, mas numa inserção vital que, a partir dos seus próprios imperativos, tende a inquietar, a mobilizar o espaço vizinho, dando-lhe um sentido *novo*: a força expansiva do Evangelho e da graça cristã não é «pacificadora» nem deixa intacto o marco em que actua.

O cristão, sem afastar-se do mundo e sem dedicar-se a actividades «eclesiásticas» (cfr. p. 86), torna presentes Cristo e a sua Igreja, na medida em que o seu comportamento mundanal for tradução coerente da sua fé. O exercício *cristão* da «vocação humana» é o lugar onde Cristo e a sua Igreja se realizam — ou se manifestam — *não sacramentalmente*⁵.

⁵ Por isso, embora seja legítimo — e louvável — viver a condição cristã a partir do afastamento do mundo, no entanto, «querer fazer deste abandono do mundo a essência ou o ponto culminante do cristianismo é, evidentemente, uma monstruosidade» (p. 93). Nestas notas não é possível desenvolver o pensamento do autor sobre o testemunho do *status* religioso. No livro dedicam-se elogios sinceros ao testemunho escatológico dos religiosos (p. 65, 166, etc.). A intenção de Escrivá de Balaguer, não obstante, é iluminar os valores da existência cristã secular, durante tanto tempo obscurecida. Essa clarificação faz-se, em muitas ocasiões, pondo em contraste o testemunho secular com o *martyrion* dos religiosos. Assim acontece na citação textual com que começa esta nota e noutros lugares. A linha de pensamento é a seguinte: o testemunho cristão *normal ou comum* — com todas as suas consequências, mesmo as mais exigentes — realiza-se no marco da vida corrente. Se o *martyrion* de sangue é uma excepção, também o é o *martyrion* da existência religiosa. O seu carácter

Pode, de acordo com as premissas enunciadas ao princípio, dizer-se que *a Igreja não se identifica com os seus elementos hierárquicos — que se actualizam sacramentalmente —, porque a vitalidade salvífica da Igreja opera sob formas não sacras, através dos crentes comprometidos nas tarefas do mundo.*

III

Podemos agora, como consequência das ideias já expostas, afirmar que o mundo se oferece à Igreja não só como o destinatário da sua missão salvadora, mas também como matéria para o cumprimento dessa mesma missão. De uma maneira diferente, nas situações mundanas, cristãmente assumidas, trabalha o Espírito de Cristo, como num campo que lhe é próprio. Compreende-se, sob este ponto de vista, a inquietação com que Escrivá de Balaguer procura evitar um risco: que os cristãos seculares possam pensar que uma colaboração na missão da Igreja supõe meter-se em empreendimentos que, de um modo ou de outro, se efectuem à margem do dever terrestre. Adiante trataremos, com mais pormenor, este aspecto da questão ao ocupar-nos do pensamento de Escrivá de Balaguer acerca da participação do laicado no apostolado hierárquico. Mas, neste momento, já é possível esclarecer alguns pontos. O autor utiliza, com frequência, uma fórmula gráfica: «a loucura de mudar de sítio»⁶. Que conteúdo

de excepção não converte o testemunho religioso na forma unicamente paradigmática da existência cristã: se ela é paradigmática dos aspectos cristãos escatológicos, a existência cristã secular mostra, paradigmaticamente, o amor com que Deus amou o mundo, de tal modo que lhe entregou o seu Filho Unigénito (cfr. Jo. 3,16). Pode ver-se uma exposição similar do tema na Const. Past. *Gaudium et spes* do Conc. Vat. II: «Diversa autem sunt Spiritus dona: dum alios vocat ut caelestis habitationis desiderio manifestum testimonium reddant illudque inhumana familia vividum conservent, alios vocat ut terreno hominum servitio se dedificent, hoc suo ministerio materiam regni caelestis parantes» (n. 38, b). Explica-se, com este ponto de partida, a insistência com que Escrivá de Balaguer acentua que os «conselhos» do Evangelho não são de per se redutíveis à tríada esquemática da pobreza, castidade e obediência (objecto dos três votos clássicos da vida religiosa), bem como o seu esforço por destacar — em confrontação (não dialéctica) com os votos, promessas e consagrações do *status* religioso — o alcance da consagração baptismal (cfr. pp. 36, 39, 44).

⁶ Vid. *Caminho*, n. 837: «... sem a loucura de mudar de sítio, no lugar que na vida te corresponde, como um poderoso motor de electricidade espiritual, a quantos não darás luz e energia!» (ed. cit. p. 276). Cfr. também o

encerra esta expressão? No meu entender, a sua aplicação mais importante é denunciar a insensatez de imaginar que a eficácia cristã e eclesial somente pode alcançar-se ou *fora* da situação providencial que o crente tem no mundo, ou então *dentro de* essa situação, mas *instrumentalizando* a sua natureza e alcance originais. Esta «loucura» estaria subjacente àquelas concepções do apostolado secular que o configurassem ou como uma penetração no mundo (presume-se que *a partir da Igreja estranha ao mundo*) ou como uma adaptação ao mundo.

Em ambos os casos se verifica uma incompreensão do sentido cristão e eclesial que a existência no mundo pode ter. Uma penetração no mundo somente é possível se, pelo menos psicológicamente, se está fora dele: parece então que não se percebe como poderá verificar-se uma autêntica *epifania* da fé e vitalidade cristãs na situação mundanal. O crente secular possui a cidadania deste mundo por direito próprio. Não tem pois que *penetrar* onde *já está*. Para que a Igreja esteja num lugar, basta que ele lá esteja *integralmente*: actualizando todas as dimensões da sua condição humana e teologal. A atitude contrária dá a impressão de que só entende que o testemunho apostólico da fé no meio do mundo ocorre pela via sacral de uma participação (não importa como) do santo ministério. «Espero — escreve Escrivá de Balaguer — que chegue o momento em que a frase *os católicos penetram nos ambientes sociais* se deixe de dizer e que todos reparem que é uma expressão clerical» (p. 93). De modo análogo, pensar no apostolado secular como uma adaptação ao mundo tem também como consequência admitir, de alguma maneira, que existe um diafragma entre o «mundo» tangencial dos cristãos e o mundo consistente da sociedade humana. Tratar-se-ia, por consequência, de justapor uma espécie de «segunda intenção» à própria situação mundanal (cfr. p. 93), ou de lhe injectar alcance apostólico através de uma instrumentalização táctica que desvirtuaria a consistência da realidade. Um crente que leva a cabo a sua existência no mundo não *há-de adaptar-se* ao mundo ou à sociedade moderna para lhes dar um sentido cristão: «ninguém se adapta àquilo que tem como próprio; naquilo que se tem como próprio *está-se*» (p. 89).

Encontramos, em contraste com estes conceitos, a atitude que reconhece as situações mundanais como lugar especialmente (ainda que não exclusivamente) próprio da acção cristã e eclesial dos crentes que dão testemunho de Cristo no mundo, a partir da sua condição radical de baptizados. Sobre os cristãos directamente comprometidos

na estruturação da História humana — e sobre eles, em primeira análise, de um modo específico — gravita a missão eclesial de confrontar a configuração das ordens terrenas com as exigências da mensagem salvadora de Cristo.

A capacidade de submeter o mundo a uma crise e de conformá-lo com as luzes do Evangelho supõe, em princípio, nos cristãos leigos, a possibilidade de uma real autodeterminação para efectuar opções livres, apoiados na base imperativa da sua consciência, aberta à resposta de uma fé pessoal. Quer dizer, à responsabilidade cristã específica que os leigos têm perante o mundo corresponde um âmbito de autonomia (digamos jurisdicional) no qual eles *criam* «as decisões concretas que hão-de tomar na sua vida social, familiar, política, cultural, etc.» (p. 26). Isto é assim, sobretudo, porque a palavra de Cristo — que julga o pecado do mundo — não está dirigida imediatamente à ordenação técnica do dinamismo temporal.

A liberdade humana, nos estratos profundos da consciência dos cristãos, sente-se intimada pelos imperativos do *sensus Christi*, e desse *vis-à-vis* resulta uma voz que impugna ao mundo a sua injustiça (cfr. Jo. 6, 8-11). As virtualidades da unção baptismal capacitam todos os cristãos para atingir pessoalmente as exigências individuais e sociais do Evangelho: qualquer crente tem «luzes próprias que recebe de Deus... para levar a cabo a missão específica que, como homem e como cristão, recebeu» (p. 85). Essa captação da palavra de Cristo que conduz ao julgamento do mundo não se exprime necessariamente por meio de uma voz uniforme, inclusive perante uma situação idêntica conflituosa ou problemática. A voz de Cristo, auscultada pela consciência dos crentes, chega ao mundo no pluralismo concorde dos seus múltiplos harmónicos. Em «o princípio da responsabilidade pessoal [que, por ser pessoal, apresenta rasgos originais e diferenciados]... assenta toda a moral cristã» (p. 72). Não é lícito minimizar a realidade profunda de que «cada homem deve responder livremente a Deus», de acordo com a sua consciência cristãmente iluminada (cfr. p. 85). Quer, com isto, afirmar-se que a ilustração teológica não é um privilégio hierárquico — no seu sentido mais amplo, mas nem por isso menos real — que chegue exclusivamente, através dos seus Pastores, aos demais crentes em Cristo. A Boa Nova de Cristo, projectada para

n. 832 (p. 275). Esta ideia, no autor, relaciona-se com a meditação da exortação paulina: «Irmãos, permaneça cada um de vós diante de Deus, no estado em que foi chamado» (1.ª Cor. 7, 24).

iluminar o mundo, não abre caminho unicamente através da mediação do sacerdócio profético ministerial. Aqui radica a razão que, com maior firmeza, legitima a liberdade cristã de acção nas estruturas do mundo.

Os cristãos podem, nos juízos da sua consciência, chegar a conclusões ambíguas que comprometam a lucidez evangélica, ou decidir em sentido contrário aos critérios do Evangelho, ou mostrar falta de arrojo para adoptar as atitudes coerentes que uma circunstância histórica determinada exige. Essas situações reclamam a palavra magisterial do ministério sagrado. Esse ministério não pode, no seu exercício profético, ser limitado, pois, por meio dele, Cristo *julga com autoridade* a injustiça, o erro — as trevas — do mundo.

Escreve o autor: «O sacerdote deve — porque é parte essencial do seu *munus docendi* — pregar quais são as virtudes cristãs — todas —, e quais as exigências e manifestações concretas que essas virtudes devem ter nas diversas circunstâncias da vida dos homens a que ele dirige o seu ministério. Como deve também ensinar a respeitar e estimar a dignidade e a liberdade da pessoa humana que Deus criou, e a peculiar dignidade sobrenatural que o cristão recebe com o baptismo» (p. 21).

Ora bem, na medida em que o laicado toma maior consciência e se responsabiliza seriamente pela sua missão cristã e eclesial, o ministério sacerdotal, por sua vez, actuará com maior sobriedade e reserva. Este comportamento não se deve apenas ao facto de não procurar estorvar as formas múltiplas, sob as quais podem manifestar-se as consciências cristãs. Efectivamente, o factor mais decisivo dessa prudência sóbria não é o respeito por este pluralismo na ordem das opções, mas sim, no seu sentido mais ontológico e teológico, o «respeito pela legítima liberdade das consciências» (p. 85), o qual, no caso que analisamos, exige que se dê uma possibilidade à autorealização de uma missão própria. Deformar-se-ia a consciência cristã dos crentes seculares se, de modo habitual, ela fosse impedida de *criar* a sua própria resposta original para as conjunturas problemáticas e de decidir-se livremente perante as encruzilhadas que uma configuração do mundo, inspirada no Evangelho, comporta. Mas, por outro lado, a afirmação dessa autonomia pessoal nos âmbitos terrenos, exige uma responsabilidade eclesial gravíssima de despertar nos cristãos uma grande sensibilidade e critérios teológicos e éticos, de tal modo que as suas decisões livres possam estar verdadeiramente informadas pela crise a que ficam submetidas as situações mundanas pelo Evangelho.

A seguinte expressão de Escrivá de Balaguer, cujo sentido não deixa lugar a dúvidas, serve bem para resumir a consideração desta temática: «quem pensa que, para que a voz de Cristo se faça ouvir no mundo de hoje, é necessário que o clero fale ou se faça sempre presente não compreendeu bem a dignidade da vocação divina de todos e de cada um dos fiéis cristãos» (p. 85)⁷. Estas palavras traduzem o empenho por reivindicar *a autêntica missão eclesial dos leigos na Igreja, na qual todos os membros — e não só os ministros hierárquicos — têm uma função activa.*

IV

Pode agora — segundo o pensamento do autor — debater-se em que sentido o mundo é afectado pelo dinamismo eclesial que os cristãos devem procurar imprimir-lhe, ou, por outras palavras, que consequências sociais e sociológicas resultam do testemunho secular cristão. É possível, dos próprios textos de Escrivá de Balaguer, tirar uma ideia que poderia, com maior ou menor rigor, enunciar-se assim: a actividade humana temporal, fecundada pela vitalidade do carácter baptismal, tende a *exaltar* Cristo nas realidades do mundo. O autor, segundo as suas próprias manifestações, actua, desde os começos da sua acção pastoral, partindo de uma intuição, fruto da meditação de determinadas palavras do Evangelho de S. João: «Eu, quando for levantado da terra, atrairei todos (todas as coisas) a mim»⁸. Em

⁷ Este critério está expresso categoricamente na *Gaudium et spes*: «Ad ipsorum (laicorum) conscientiam iam apte formatam spectat, ut lex divina in civitatis terrenae vita inscribatur. A sacerdotibus vero laici lucem ac vim spiritualem expectent. Neque tamen ipsi censeant pastores suos semper adeo peritos esse ut, in omni quaestione exurgente, etiam gravi, solutionem concretam in promptu habere queant, aut illos ad hoc missos esse: ipsi potius, sapientia christiana illustrati et ad doctrinam Magisterii observanter attendentes, partes suas proprias assumant» (n. 43, b). Por outro lado, Escrivá de Balaguer, ao tratar da obrigação sacerdotal de denunciar a falta de sentido cristão nas estruturas humanas (injustiça, coibição das liberdades, etc.), afirma: «nenhum sacerdote que cumpra este seu dever ministerial poderá — a não ser por ignorância ou má fé — ser acusado de *meter-se em política*. Nem sequer se poderá dizer que, ao expôr estes ensinamentos, interfira na tarefa apostólica específica, que corresponde aos leigos, de ordenar cristãmente as estruturas e as actividades temporais» (p. 22).

⁸ O texto grego, como se sabe, apresenta neste versículo duas palavras diferentes: *pántas* e *pánta*. A versão da Vulgata segue a segunda variante e traduz por *omnia*.

Temas actuais, que estou a comentar, lê-se: «Há muitíssimos anos, desde a própria data da fundação do Opus Dei, que medito e tenho feito meditar umas palavras de Cristo que nos relata S. João: *Et ego, si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum* (Jo. 12,32). Cristo, morrendo na Cruz, atrai a si a criação inteira, e, em seu nome, os cristãos, trabalhando no meio do mundo, hão-de reconciliar todas as coisas com Deus, colocando Cristo no cume de todas as actividades humanas» (p. 84).

Para evitar uma possível ambiguidade, comecemos por formular uma pergunta: que conteúdo encerra essa «exaltação» de Cristo «no cume de todas as actividades humanas»? À primeira vista, essa «exaltação» poderia sugerir a algumas pessoas uma realidade similar à designada na teologia, na espiritualidade e na praxe apostólica durante quase toda a primeira metade deste século, pelo título de *reinado social*.

O *reinado social de Cristo* apresentava-se habitualmente, nas categorias e linguagem *ad usum*, como um ideal de formas triunfantes, próprio de uma *theologia gloriae* que renovaria, na base de um *institucionalismo católico*, alguns antigos e saudosos esquemas de *cristandade*.

Uma leitura em profundidade dos textos de Escrivá de Balaguer conduz rapidamente a uma perspectiva bem diferente. Já se divisa esse horizonte diferente na própria passagem bíblica que foi evocada, na qual o senhorio de Cristo sobre a humanidade inteira (ou sobre a totalidade cósmica) — isto é, a sua *exaltatio* como Kyrios que envia o seu Espírito para fecundar o mundo até à sua vinda — está intimamente conexo com a *exaltatio*, escura e sombria, da morte na Cruz.

Fácilmente se detecta que, quando o autor fala de «colocar Cristo no cume de todas as actividades humanas», o seu pensamento está bem longe de conceber que o Reino de Cristo tenha de realizar-se na sociedade temporal pelas vias de uma *cristo-cracia*.

Pelo contrário — como veremos — o que se subentende nas suas categorias teológicas é que o Senhorio de Cristo nas estruturas do mundo não se exerce pela antecipação do triunfo glorioso e público que corresponde à parusia, mas por intermédio da fecundidade espiritual que a Cruz pascal irradia: trata-se do crescimento expansivo do grão de trigo que se esconde na terra e morre, para dar lugar ao milagre da vida (Jo. 12,34). É completamente alheio, portanto, à nostalgia (ou à utopia) dos elementos caducos de um regime de

cristandade. Movemo-nos, pelo contrário, no âmbito de uma *theologia crucis*.

Uma comprovação clara do que acabei de escrever pode encontrar-se, em primeiro lugar, na crítica do autor à realidade complexa que ele designa gráficamente, com uma terminologia — tão frequente nos seus escritos —, por «catolicismo oficial». Se analisamos esta expressão, parece, em princípio, aludir a uma situação sociológica na qual a dimensão sagrada da missão da Igreja interfere no âmbito temporal, desvirtuando-se a si própria e desnaturalizando a estruturação própria do mundo. Escrivá de Balaguer denuncia severamente essas situações, quer porque descobre possíveis *ideologias* por detrás delas, quer porque as entende como oportunismos tácticos.

Com efeito, o «catolicismo oficial» é, para o autor, uma forma de ideologia religiosa — «mentalidade de partido único» (p. 73) — que pretende impor aos cristãos uma uniformidade na sua acção secular e defender determinados interesses (sacropolíticos) (cfr. p. 84). É a convicção arrogante de possuir «as soluções católicas» (as soluções únicas) para resolver os problemas (susceptíveis, por natureza, de serem resolvidos pluriformemente) (cfr. p. 165). É a atitude de quem desce de «templo ao mundo para representar a Igreja» (p. 165). O vício larvado dessa ideologia seria — de um modo ou de outro — admitir que o Reino de Deus pode encarnar-se decisivamente na História humana no marco de umas formas precisas, definidas e até, de alguma maneira, definitivas. As suas consequências não só conduziriam à coibição da liberdade do cristão na *polis*, mas também, sobretudo, comprometeriam a transcendência do Reino⁹.

Deixando de lado o risco *ideológico*, — que é o profundamente mais sério —, do «catolicismo oficial», o autor mostra, sem reservas, a sua repugnância pelas motivações tácticas com as quais se querem talvez justificar essas posições.

⁹ «Um dos maiores perigos que hoje ameaça a Igreja poderia ser precisamente o de não reconhecer essas exigências divinas da liberdade cristã e, deixando-se levar por falsas razões de eficácia, pretender impor uma uniformidade aos cristãos. Na raiz dessa atitude há algo não apenas legítimo, como, até, louvável: o desejo de que a Igreja dê um testemunho tal, que comova o mundo moderno. Todavia, receio bem que o caminho seja errado e leve, por um lado, a comprometer a Hierarquia em questões temporais, caindo num clericalismo diferente mas tão nefasto como o dos séculos passados; e por outro, a isolar os leigos, os cristãos correntes, do mundo em que vivem, para os converter em porta-vozes de decisões ou ideias concebidas fora desse mundo» (pp. 84-85).

Aqueles que «fazem de *chamar-se católico* uma profissão» (p. 67), pretendendo que se conceda validade mundanal ao seu título de cristãos, *usam em vão esse nome* (no sentido teológico da fórmula). A *profissionalização* — não a profissão — do cristianismo na sociedade terrena «violenta a natureza das coisas» (p. 165), quer no plano religioso quer no plano profano. Num plano prático, além disso, a realização de um «catolicismo oficial» pressupõe — sob diferentes modalidades — vinculações *de iure* ou *de facto* com os possuidores do ministério hierárquico, cuja missão sacra corre então o grave perigo de se ver comprometida na espessa rede da dinâmica do mundo. É difícil que este conjunto de interrelações complicadas não acabe por subverter os valores cristãos fundamentais. O autor defende, por esse motivo, a genuidade cristã de um «anticlericalismo bom» (p. 68); teme que o «catolicismo oficial» corrompa a secularidade dos leigos, isolando-os «do mundo em que vivem, para os converter em porta-vozes de decisões ou ideias concebidas fora desse mundo» (pp. 84-85) e afirma rotundamente: «que o católico traga Cristo, não no nome, mas na conduta, dando real testemunho de vida cristã» (p. 68). A raiz mais profunda deste receio que mostra o autor já foi indicada anteriormente: para ele, o testemunho cristão de uma existência secular não tem, por sua natureza, manifestações sacrais; não é, de per si, representativo de Cristo, Senhor da Igreja. O autor, portanto, ao referir-se a uma «exaltação de Cristo nas actividades humanas», evidentemente que não propõe a conquista, em nome de Cristo, de um território que é, por vontade de Deus, autónomo em relação ao âmbito sagrado e que, por isso mesmo, tem as suas próprias regras de jogo e os seus ordenamentos e leis específicas.

Seria preciso estabelecer uma ligação entre esta temática e as reflexões do autor sobre o texto de S. João (7, 10): «(Cristo) foi (à festa), não manifestamente, mas *quasi in occulto*»¹⁰. Partindo de uma exegese espiritual destas palavras, aproveita a ocasião para contemplar o sentido que há-de orientar a acção do cristão no mundo: não actua oficialmente em nome de Cristo, mas, enquanto cristão, anónimamente. O seu título de intervenção é o *nome próprio*, com que é conhecido, como pessoa, na sociedade humana. A qualidade cristã da sua actividade procede da autenticidade operativa da sua condição ontológica de *homem-cristão* que opera com a energia invisível da levedura, sob os impulsos do Espírito do Senhor (difíceis de experi-

¹⁰ Cfr. *Caminho*, n. 843 (ed. cit. p. 277). Vid. também nn. 840-842 (*ibidem*).

mentar sociològicamente) e difundindo à sua volta a fragrância agradável e atraente que emana da unção (*chrisma*) invisível do seu Baptismo *in Christo* (*bonus odor Christi*: 2.^a Cor. 2, 15).

A actividade secular cristã é «eclesial», mas não «eclesiástica». O uso diferenciado que o autor faz destes dois adjectivos é muito sintomático. Ele qualifica como *eclesiástico* o exercício do ministério hierárquico nas suas diversas funções¹¹. Também considera como acção *eclesiástica* o apostolado dos leigos — de cuja legitimidade, como é lógico, não duvida — entendido como uma participação no apostolado hierárquico (pela recepção de um *mandatum hierarchiae* ou de uma *missio canonica*)¹². O termo *eclesial* é usado para qualificar a actividade secular do cristão que, em todas as dimensões da sua existência, actualiza os cristãos evangélicos e as energias da vida teologal: esta é a «peculiar função eclesial — não *eclesiástica* ou *oficial* — própria do leigo» (p. 37).

Já não é difícil concluir que a *exaltatio Christi*, contemplada pelo autor, é algo que se encontra distante do ideal de sociedade cristianizada na base do chamado *institucionalismo confessional*. Escrivá de Balaguer costuma ilustrar o dinamismo cristão secular dizendo que actua «como uma injeção intravenosa na corrente circulatória da sociedade». Ele não propõe como finalidade da Igreja configurar «eclesiásticamente» as *estruturas humanas* ou, por assim dizer, construir um *mundo qualificado* dentro do mundo. As instituições confessionais têm, sem dúvida, a sua razão de ser, mas Escrivá de Balaguer considera «mais necessária e universal» a modalidade secular do testemunho cristão, radicado, em última análise, na «espontaneidade apostólica da pessoa» e na «sua iniciativa livre e responsável guiada pela acção do Espírito» (p. 34). O autor concede — nitidamente — a primazia ao homem cristão em lugar da estrutura. É a irradiação da vida carismática na actividade humana que *cristianiza* o mundo *a partir de dentro*, que plasma nele espaços espirituais. A importância primária e fundamental não é atribuída «às estruturas orgânicas, mandatos, tácticas e planos impostos de cima» (p. 34), mas «à pessoa, à

¹¹ «... para seguir a Cristo não é indispensável abandonar o mundo ou afastar-se dele, nem sequer é preciso dedicar-se a uma actividade *eclesiástica*» (p. 86).

¹² «Impõe-se repelir o preconceito de que os fiéis correntes não podem fazer mais do que ajudar o clero, em *apostolados eclesiásticos*. O apostolado dos seculares não tem de ser sempre uma simples participação no apostolado hierárquico» (p. 37). Cfr. também pp. 61 e 87.

acção do Espírito nas almas, ao respeito da dignidade e da liberdade que provém da filiação divina do cristão» (p. 39)¹³. Ainda que conceda, neste ponto, legitimidade às opiniões contrárias, confessa, sem rodeios, que não simpatiza com as expressões *escola católica*, *colégios da Igreja*, etc. (Pode-se, partindo destas exemplificações explícitas, deduzir qual é o seu pensamento relativamente aos partidos políticos *católicos* e instituições semelhantes). «Prefiro — diz — que as realidades se distingam pelos seus frutos, não pelos seus nomes» (p. 113). Pelo que já foi dito na presente nota está claro que essa preferência não é, no pensamento do autor, uma opção superficial. É, pelo contrário, algo congruente com as linhas de força das suas categorias teológicas.

Se a Igreja não se identifica com os ministérios hierárquicos, estes não hão-de estar necessariamente presentes e actuantes onde — actualizando as energias carismáticas do Espírito — a Igreja se realiza. Os crentes, integrados no mundo pela sua «vocação humana», realizam a missão da Igreja ao realizar cristãmente as suas tarefas mundanais. Mais ainda: é na realidade dessa existência cristã secular onde tem lugar, principalmente, a interrelação dialogal da Igreja com a História humana. A chave mestra desse diálogo encontra-se na auto-determinação com que os cristãos, comprometidos na sociedade humana, sem condicionamentos heterónomos, procuram as fórmulas — muitas vezes inéditas — que dão uma resposta quer às exigências do Evangelho, quer aos imperativos do mundo. Eis aqui um ponto em que a posição do autor é bastante clara: em vez da «concepção monolítica e institucionalista do apostolado dos leigos» defende a «legítima capacidade de iniciativa» (p. 39) que eles possuem para actualizar a sua missão eclesial¹⁴. Conceber unicamente o «apostolado dos leigos

¹³ Ao tratar dos possíveis modos práticos de canalizar a opinião pública no seio da Igreja, expõe um critério que traduz bem estas ideias: «Quanto às formas de expressão dessa opinião pública, não considero que seja um problema de órgãos ou de instituições... As possibilidades e as modalidades legítimas pelas quais essa opinião dos fiéis se pode manifestar são muito variadas, e não parece que se possam nem devam *espartilhar*, criando uma nova entidade ou instituição. E menos ainda se se tratasse duma instituição que corresse o perigo — tão fácil — de chegar a ser monopolizada ou instrumentalizada por um grupo ou grupito de católicos *oficiais*, qualquer que fosse a tendência ou orientação em que essa minoria se inspirasse. Isto poria em perigo o próprio prestígio da Hierarquia e soaria a falso para os restantes membros do Povo de Deus» (p. 19).

¹⁴ Essa capacidade de iniciativa pode ser levada a cabo por meio de for-

como um trabalho pastoral *organizado de cima para baixo*» (p. 38), constituiria uma manietação do Espírito e uma depauperação para a Igreja.

Mas ficaria incompleta a apresentação do pensamento do autor se não se chamasse a atenção para o lugar fundamental e ineludível que concede ao sacerdócio ministerial. Segundo a vontade do Senhor, sem o ministério eclesiástico, seria impensável qualquer dinamismo apostólico no laicado. Citavam-se, ao começo desta nota, as palavras categóricas e profundas de Escrivá de Balaguer: «Sem união com o Corpo episcopal e com a sua cabeça, o Romano Pontífice, não pode haver, para um católico, união com Cristo» (p. 83). A reivindicação da «autonomia apostólica» dos leigos não é apresentada em *Temas actuais* como elemento em tensão dialéctica com o ministério hierárquico mas em termos de *comunhão* (p. 38). Não podia ser de outro modo: não só porque a actividade apostólica secular deve corresponsavelmente complementar e harmonizar-se com a acção dos que são Pastores da Igreja, mas também por uma razão de vida ou de morte: porque é inconcebível uma vitalidade cristã que não seja sempre radicalmente gerada e sustentada pela função maternal do ministério sacerdotal. A rotura (ou as fissuras) com as fontes vitais extinguiria (ou extenuaria) a possibilidade de realizar a actividade específica laical na missão da Igreja.

Escrivá de Balaguer, ao tratar dessa função imprescindível do sacerdócio ministerial, acentua fortemente o seu carácter de serviço à comunidade dos crentes. Defende também simultaneamente a essência do ministério que, ao não respeitar as «exigências divinas da liberdade cristã» (p. 84), ficaria desvirtuado por interferências *clericales*. As suas ideias giram à volta da meditação destes lugares evangélicos: *illum oportet crescere, me autem minui* (Jo. 3, 30) e *non veni*

mas de acção individual ou de formas associadas: trata-se, em ambos os casos, de livres iniciativas dos leigos enquanto tais. As formas associadas são a expressão do dinamismo carismático dos leigos que os faz integrar as suas possibilidades apostólicas numa acção comum, partindo de uma sintonização de afinidades espirituais e na base de *uma comunhão com a* (não de uma participação no ministério da) *Hierarquia*. Pode ver-se uma formulação jurídica desta realidade no Decreto *Apostolicam actuositatem*, do Vat. II: «debita cum auctoritate ecclesiastica relatione servata, ius est laicis consociationes condere et moderari conditisque nomen dare» (n. 19, d). Cfr. *Temas actuais*, p. 23. Sobre o *ius associationis in Ecclesia*, vid. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia* (Pamplona 1969), principalmente pp. 129-150.

ministrari sed ministrare (Mat. 20, 28). E dessa meditação deduz-se o critério normativo básico que é o seguinte: o ministro de Cristo, no seu serviço, «deve ocultar-se e desaparecer».

Vejamos um exemplo de aplicação deste critério. Considere-se a interpretação do autor sobre o *ius invigilandi*¹⁵ que, em categorias jurídicas, é, por parte da Hierarquia, o direito correlativo ao direito de «autonomia apostólica» dos leigos. Esse direito é, na sua versão teológica, o serviço pastoral que o ministério presta aos crentes, a fim de que o seu dinamismo apostólico não se extinga por desconexão com a *communio fidei et caritatis*. Mas supõe, para o autor, algo mais: é a activação da sensibilidade pastoral para «descobrir no meio do Povo de Deus o carisma da santidade e do apostolado, nas infinitas e diversíssimas formas nas quais Deus o concede... (é) o amor à legítima liberdade dos filhos de Deus, que encontram a Cristo e são feitos portadores de Cristo, percorrendo caminhos muito diversos entre si, mas todos igualmente divinos» (p. 84). A sua ideia sobre o modo de exercer praticamente o ministério (o serviço sacerdotal) fica bem clarificada ao expressar esta opinião: «Parece-me que a nós sacerdotes se nos pede a *humildade de aprender a não estar na moda*, de sermos realmente servos dos servos de Deus... para que os cristãos correntes, os leigos, tornem Cristo presente, em todos os ambientes da sociedade» (p. 85).

V

Para concluir, desejaria delinear algumas anotações sobre o significado que pode ter, para o autor, uma *nova visão* da Igreja, numa perspectiva que contemple o desenvolvimento histórico do Povo de Deus. Ao longo das páginas anteriores, ter-se-à podido apreciar que o pensamento de Escrivá de Balaguer se move num horizonte de *especificidades cristãs*, numa tentativa de recuperar a mensagem evangélica nas suas formas mais originais e, portanto, despojando-a das superestruturas ou *ideologizações* que, na sua longa trajectória de muitos séculos, a tenham podido afectar. Esta intencionalidade pode, nos textos do autor, verificar-se de modo mais explícito.

Os interesses que concentram a sua atenção relacionam-se aqui e

¹⁵ «Hierarchiae est laicorum apostolatum fovere... atque, ut doctrina et ordo serventur, *invigilare*»: Decr. *Apostolicam actuositatem*, n. 24, a. Cfr. A. DEL PORTILLO, o. c., pp. 143-144.

ali com o «ideal evangélico» (p. 48), com o «espírito genuíno do Evangelho» (p. 2). A *nova visão* — a renovação prática da Igreja — inclui, como pressuposto fontal, uma reconfirmação do Evangelho: «o *aggiornamento* da Igreja — agora, como em qualquer outra época é fundamentalmente isto: uma reafirmação gozosa da fidelidade do Povo de Deus à missão recebida, ao Evangelho» (p. 17). A renovação é uma repriminção da existência cristã e eclesial, um *retorno às fontes*.

Pode encontrar-se esta mesma ideia no recurso frequente, utilizado pelo autor, à situação paradigmática dos «primeiros cristãos». Estes parecem, para Escrivá de Balaguer, constituir uma categoria teológica normativa. Esta categoria, no livro que comentamos, e noutros dos seus escritos, ocupa um lugar privilegiado¹⁶. Limitando-nos ao texto de *Temas actuais*, lemos: «(os primeiros cristãos) viviam profundamente a sua vocação cristã; procuravam muito a sério a perfeição a que eram chamados, pelo facto, ao mesmo tempo simples e sublime, do Baptismo» (p. 44); e também: «é necessário actualizar essa fraternidade que os primeiros cristãos viviam tão profundamente» (p. 86).

Não se trata aqui, no nosso entender, de apresentar os primitivos tempos cristãos como uma *aetas aurea*, nimbada de virtudes sem qualquer quebra, como acontece nas evocações nostálgicas e idealistas que o romanticismo fez deles. Penso que Escrivá de Balaguer utiliza o paradigma de «os primeiros cristãos» com a decisão realista de recorrer à *norma non normata*, o módulo sempre preciso, nos transes históricos de renovação, para obter uma compreensão em profundidade do cristianismo. Regula-se «o caminho progressivo do Povo de Deus» (p. 18), redimensionando-o a partir da norma evangélica da cristandade primigénia.

Quer, com isto, assinalar-se que, segundo o pensamento do autor, parece que a renovação da Igreja há-de empreender-se pela adequação realista do momento presente à *norma non normata*, o que tem como consequência que uma mudança de situação (quer por regressão, quer por progressão histórica) não é, por si só, renovadora. O simples *factum* de uma mudança não constitui, pela sua mera facticidade, um

¹⁶ Eis alguns aspectos do tema tal como aparece em *Caminho*: os cristãos devem «conhecer e imitar a vida dos discípulos de Jesus, que conviveram com Pedro e com Paulo e com João» (n. 925, ed. cit. p. 305), beber «na fonte límpida dos Actos dos Apóstolos» (n. 570, p. 185), aprender, com os primeiros seguidores de Cristo, o modo apostólico de transmitir o Evangelho através dos valores humanos da convivência e da amizade (cfr. n. 971, p. 319).

aggiornamento: «...seria pelo menos superficial pensar que o *aggiornamento* consiste primariamente em modificar, ou que toda a modificação *aggiorna*» (p. 18). Não deve imaginar-se o retorno às fontes como a possibilidade de um retrocesso no tempo que renegasse a História intermédia: «tudo o que se desenvolve na História» deve crescer normalmente «de maneira gradual e progressiva, como cresce um organismo vivo» (p. 45). A renovação — através de um processo repristinador — provoca logicamente modificações e alterações, mas essas alterações não podem realizar-se pela re-negação idealista de uma História que, pelo facto de ter existido, não pode facilmente negar-se.

A purificação da História por repristinação supõe, pelo contrário, a realidade dessa mesma História: uma tentativa de purificação que se esquivasse a assumir o período intermédio (enquanto processo real) conduziria a uma depauperação vital, faria «retroceder em muitos séculos de História o caminho progressivo do Povo de Deus» (p. 18).

Os processos eclesiais, para o autor, desenvolvem-se na História da mesma maneira que um organismo vivo (cfr. p. 45), mas não deverá entender-se o desenvolvimento dessa vida como submetido a leis deterministas (a uma Biologia histórica): o organismo vivo da Igreja está animado pela acção livre do Espírito do Senhor e esta acção é sempre imprevisível. Somente ela pode originar uma autêntica *novidade* histórica. Ao julgar a «orientação bipolar» das posições progressistas e integristas, faz esta importante afirmação: «(essa divisão) parece-me que obedece, no fundo, ao convencimento de que o progresso doutrinal e vital do Povo de Deus terá de ser resultante duma perpétua tensão dialéctica. Eu, pelo contrário, prefiro acreditar — com toda a minha alma — na acção do Espírito Santo, que sopra onde quer e em quem quer» (p. 40).

Esta visão de *fé realista* condu-lo, nalgumas ocasiões, a uma atitude criticamente reflexiva da realidade efectiva. Afirmará, por exemplo, que o Concílio Vaticano II supôs no desenvolvimento eclesiológico «aquisições doutrinárias» muito importantes, mas talvez «passe ainda bastante tempo até chegarem a encarnar-se realmente na vida *total* do Povo de Deus» (p. 37). O autor refere-se às *encarnações* da espiritualidade laical autêntica, da tarefa eclesial própria do leigo, das relações Hierarquia-laicado, da ordenada opinião pública da Igreja, da igualdade enquanto à dignidade do homem e da mulher na comunidade dos crentes... A razão dessa demora prevista e temida está na

décalage real entre a ideia e a sua actualização vital. Aquilo que «há quarenta anos escandalizava quase todos, ou todos» pode ser hoje uma aquisição quase comum na ordem da compreensibilidade teórica, mas o simples facto da sua captação intelectual não tem, simultaneamente, como consequência que o plano da praxe se mobilize, quebre a sua inércia e cristalize numa renovação real (cfr. *ibidem*).

Escrivá de Balaguer formula, depois destas considerações, umas questões difíceis: depois do Vaticano II — pergunta — «quantos abandonaram realmente a sua concepção única do apostolado dos leigos como um trabalho pastoral *organizado de cima para baixo*?... quantos qualificam o laicado de *longa manus Ecclesiae* não estarão a confundir ao mesmo tempo o conceito de Igreja-Povo de Deus com o conceito mais limitado de Hierarquia? Ou ainda, quantos leigos entendem devidamente que, se não é em delicada comunhão com a Hierarquia, não têm direito a reivindicar o seu âmbito legítimo de autonomia apostólica» (p. 38).

O realismo teologal que Escrivá de Balaguer mostra no seu pensamento sobre a renovação da Igreja poderia sintetizar a repugnância geral pela *ideologização* que se deduz do conjunto dos seus textos. A sua atitude pastoral nega toda a conformidade com uma *theoria* prévia interpretadora da realidade. Para ele, o primordial parece ser a *realidade realista* da existência, a assunção cristã da condição humana que se realiza historicamente com gestos decisivos ou a partir da quotidianidade vulgar. «*Vede as minhas mãos e os meus pés*, disse Jesus ressuscitado: *sou Eu mesmo. Tocai-me e vede que um espírito não tem carne nem ossos como vedes que Eu tenho* (Lc. 24, 39)» (p. 164). A existência cristã, para actualizar-se, reclama urgentemente determinadas categorias de pensamento, um *minimum de logos*, mas perante a *ideologização*, a sua dinâmica típica é centrífuga¹⁷.

ALFREDO GARCIA SUAREZ

¹⁷ Traduziu do castelhano: Nuno Romão.