

Pós-Graduação em TEOLOGIA E DIREITO CANÔNICO

Processo Seletivo - Mestrado e Doutorado

Data dos exames e inscrições:

Exame: 07 e 08 de novembro de 2002
Inscrições até 05 de novembro de 2002

Áreas de Concentração:

- TEOLOGIA SISTEMÁTICA:
Núcleos: Dogma, Bíblia, Missiologia e Liturgia
- TEOLOGIA PRÁTICA:
Núcleos: Moral e Pastoral
- DIREITO CANÔNICO

Documentos requeridos para inscrição:

- curriculum vitae
- diploma de bacharel em teologia (para o mestrado em teologia)
- diploma de mestre em teologia (para o doutorado em teologia)
- diploma universitário (para o mestrado em direito canônico)
- projeto de pesquisa;
- 1 foto 3x4, fotocópia do RG e do CPF

*Marque entrevista para preparação do Projeto de
Pesquisa e para informações sobre Bolsa de Estudos*



CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP - tel.: (11) 274-8600 fax: (11) 272-7630
posgraduacao@teologia-assuncao.br - www.teologia-assuncao.br

Revista de Cultura Teológica - Ano X - nº 39

UM PANORAMA DA IGREJA CATÓLICA
NO BRASIL (1707-1808)

Ney de Souza

O DEUS QUE DESAFIA SEU PRÓPRIO CULTO

Renold J. Blank

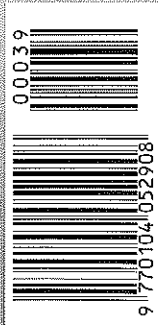
Seção de Direito Canônico

EVOLUÇÃO DO NOVO DIREITO CANÔNICO
Cardeal Dom Aloisio Lorscheider

A TORÁ E O DIREITO CANÔNICO
Dom Pedro Luiz Stringhini

O DIREITO CANÔNICO E O PATRIMÔNIO
CULTURAL DA IGREJA
Rubens Miraglia Zani

OS PROCESSOS DE REMOÇÃO
E TRANSFERÊNCIA DE PÁROCO
E SUA APLICAÇÃO PASTORAL
Rubens Miraglia Zani



Revista de Cultura
Teológica



PONTIFÍCIA
FACULDADE DE
TEOLOGIA
NOSSA SENHORA
DA ASSUNÇÃO



CENTRO DE ESTUDOS ECLESIÁSTICOS
Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção
Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro"

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA
ANO X - Nº 39
ABR/JUN - 2002

ISSN 0104-0529

Correspondências:

Centro Universitário Assunção - Faculdade de Teologia
Av. Nazaré, 993 - 04263-100 São Paulo - SP
Fone/Fax: (11) 274-8555
teologia@teologia-assuncao.br
www.teologia-assuncao.br

Ficha Catalográfica

Revista de Cultura Teológica. São Paulo: IESP/PFTNSA

Trimestral

1. Teologia I. IESP/PFTNSA
ISSN 0104-0529

Bibliotecária: Maristela Trevisan
CRB 4887-8

REVISTA DE CULTURA TEOLÓGICA

Volume 10 - número 39 -abr/jun 2002

ISSN 0104-0529

PONTIFÍCIA FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO

Av. Nazaré, 993 - Ipiranga - 04263-100 São Paulo - Brasil
www.teologia-assuncao.br / teologia@teologia-assuncao.br
Fone/Fax: (11) 274-8555

Diretor: Pe. Dr. Antonio Manzatto

Redator: Dr. Matthias Grenzer

Conselho de Redação:

Pe. Dr. Antonio Manzatto

Pe. José Bizon

Pe. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Côn. Dr. Martín Segú Girona

Profa. Rosana Manzini

Mons. Dr. Sérgio Conrado

Revisão: Anoar Jarbas Provenzi e Maristela Trevisan

Diagramação: Adilma Cortes

Impressão: Editora Paulinas

É proibida a reprodução dos artigos publicados nesta revista, mesmo que parcialmente, sem prévia autorização. Os artigos publicados são de responsabilidade dos autores e não reproduzem necessariamente a opinião da revista. Aceitamos resenhas e referências bibliográficas para publicação. Mantemos intercâmbio com revistas congêneres.

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
Um panorama da Igreja católica no Brasil (1707-1808)	
<i>Ney de Souza</i>	09
O Deus que desafia seu próprio culto	
<i>Renold J. Blank</i>	39
Evolução do Novo Direito Canônico	
<i>Aloisio Lorscheider</i>	55
A Torá e o Direito Canônico	
<i>Pedro Luis Stringhini</i>	71
O Direito Canônico e o patrimônio cultural da Igreja	
<i>Rubens Miraglia Zani</i>	91
Os processos de remoção e transferência de pároco e sua aplicação pastoral	
<i>Rubens Miraglia Zani</i>	111

APRESENTAÇÃO

Com o número 39, a *Revista de Cultura Teológica* traz uma nova subdivisão. Haverá, com constância, uma seção de estudos em Direito Canônico. Assim, a parceria entre o Instituto de Direito Canônico “Pe. Dr. Guiseppe Benito Pegoraro” e o periódico científico da Pontifícia Faculdade de Teologia torna-se mais visível, uma vez que ambos fazem parte do Centro Universitário Assunção.

A seção apresenta a safra da Semana de Direito Canônico, realizada em 24 a 28 de setembro de 2001. São publicadas aqui as conferências de Dom Aloísio Cardeal Lorscheider (“Evolução do novo Direito Canônico”), de Dom Pedro Luis Stringhini (“A Torá e o Direito Canônico”), como também as duas colaborações de Pe. Dr. Rubens Miraglia Zani (“O Direito Canônico e o patrimônio cultura da Igreja”; “Os processos de remoção e transferência de pároco e sua aplicação pastoral”).

Contudo, a *Revista de Cultura Teológica* continua em seu esforço a dar a cada disciplina teológica seu merecido espaço. Assim, este número se abre com uma pesquisa na área de História Eclesiástica. Pe. Dr. Ney de Souza nos apresenta “Um panorama da Igreja católica no Brasil (1707-1808)”. Uma outra colaboração é assinada por Prof. Dr. Dr. Renold J. Blank: “O Deus que desafia seu próprio culto”. Partindo das tradições bíblicas, o autor da matéria tenta reanimar a reflexão crítica sobre o culto, algo que faz parte da tradição judaico-cristã desde os seus inícios.

O próximo número da *Revista de Cultura Teológica* celebrará o décimo aniversário deste periódico. Mantemos a esperança que a teologia acadêmica, via publicação de suas pesquisas, continue sendo um instrumento útil, a serviço da Igreja e para a construção de uma sociedade mais justa.

Prof. Dr. Matthias Grenzer
Redator

UM PANORAMA DA IGREJA CATÓLICA NO BRASIL (1707-1808)

Pe. Dr. Ney de Souza

O objetivo deste texto é oferecer uma visão panorâmica da Igreja Católica no Brasil a partir do Sínodo da Bahia e a promulgação das Primeiras Constituições (1707), até a chegada da família real portuguesa (1808); tratando de diferentes elementos dentro da organização eclesiástica do Brasil português: as dioceses e o episcopado, os cabidos, as paróquias, o batismo, a confissão e o matrimônio; a vida religiosa, a 3ª Visitação do Santo Ofício e a organização do laicato. O período é repleto de acontecimentos importantes e decisivos para o Brasil e para a História da Igreja. O que se pretende é fazer ver como funcionava a Igreja. Nasceram, nesse momento, os grandes movimentos de fermento de independência da colônia, favorecidos pelos cristãos da terra, pelo clero¹ e pelos religiosos. Encontram-se, como características fundamentais do período, a expansão territorial da Igreja e sua resistência ao absolutismo estatal.

1. A LEGISLAÇÃO ECLESIASTICA DO SÉCULO XVIII: O SÍNODO DA BAHIA (1707)

Um documento essencial para o estudo e a análise desse período é o das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707*², “um

¹ Para informações sobre o clero no período, consultar: SOUZA, Ney de. A situação do clero brasileiro durante o século XVIII, *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 23, p. 87-109, 1998.

² Cf. BIDEGAIN, A.M. *História dos cristãos na América Latina*. Petrópolis: 1993, p. 166; RUBERT, A. *A Igreja no Brasil - Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. vol. III. Santa Maria: 1988. p. 231-234; E. HOORNAERT. A instituição eclesiástica,

verdadeiro monumento jurídico para a Igreja do Brasil nos períodos colonial e imperial³, redigido sob o impulso do arcebispo Dom Sebastião Monteiro da Vide. Este foi o primeiro e único sínodo celebrado em todo o período português na colônia. Neste ponto já se pode notar o grande contraste entre a colônia portuguesa na América e as demais colônias do continente, da América espanhola. Nestas, no século XVI, aconteceram importantes concílios peruanos⁴, mexicanos, organização dos bispados⁵, influência dos padres dominicanos.

«No Brasil muitos serviços foram organizados pelos próprios moradores como no caso famoso das diversas 'santas casas de misericórdia', organizadas pelas principais vilas e cidades do Brasil e do Maranhão sem interferência direta dos órgãos centrais: foram ao mesmo tempo hospitais, orfanatos, bancos, lugares de reunião e de assistencialismo para os mais diversos casos da vida comunitária. As confrarias assumiram importante papel social, responderam a uma série de necessidades que os organismos centrais não conseguiram resolver»⁶.

in: HOORNAERT E. et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: 1983. t. II/1, p. 275-276; JEDIN, H. (Org.). *Storia della Chiesa*. vol. VII. Milano: 1975. p. 291-292; PIRES, H. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: 1937. p. 7-15; SILVEIRA CAMARGO, P.F. da. *História eclesiástica do Brasil*. Petrópolis: 1955. p. 275-280; SCHULTE, O. *De Primis Archidioecesis Bahiae Constitutionibus anno 1707 promulgatis*. Roma: 1962.

³ Cf. LIMA, M.C. de. A evangelização dos escravos africanos no Brasil no século XVIII, in: *Historia de la evangelización de América*. Ciudad del Vaticano: 1992 p. 863.

⁴ É extensa a bibliografia sobre o Peru e esses concílios. Aqui vão selecionados alguns destes estudos: GUERRERO, B.L.; ARIAS DE UGARTE, F. *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*. Madrid-Salamanca: 1987; ROJAS, F.A. La organización de la Iglesia en el Peru, in: DUSSEL, E. et al. *Historia general de la Iglesia en America Latina*: Peru, Bolivia y Ecuador. v. 8. Salamanca, 1987; MATEOS, F. Los concílios Limenses de Jerónimo de Loayasa. *MH*, v. 12, p. 479-524, 1947; LOPETEGUI, L. Notas sobre la edición del Tecer Concilio Provincial Limense. *Gregorianum*, v. 22, p. 252-272, 1941; TINEO, P. *Los concílios Limenses en la evangelización latinoamericana*. Pamplona: 1990.

⁵ Cf. BORGES, P. (Org.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas*. v. II. Madrid, 1992. Este estudo fornece dados sobre a organização da Igreja diocesana no México, na América Central, na Colômbia, na Venezuela, no Equador, no Peru, na Bolívia, no Chile e na Região do Prata.

Deste único Sínodo no Brasil resultaram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, que constam de 5 livros, 279 títulos, 1318 números que tratam assuntos como fé e sacramentos; santo sacrifício da missa, jejum, dízimos; disposições sobre a vida do clero; apostolado sacerdotal; crimes de heresia, penas e censuras. O arcebispo havia convocado um concílio, porém, de seus sufragâneos só compareceu o bispo de Angola, ficou sendo uma Assembléia limitada a sínodo diocesano⁷. Depois, as Constituições foram amplamente aceitas em toda a Província eclesiástica de Salvador da Bahia e nas dioceses sufragâneas: Rio de Janeiro, Olinda, no Brasil; São Tomé e Angola, na África. A importância dessas Constituições pode ser conferida pela inserção nas coleções de Concílios de Maria Lack e de Mansi⁸. Um estudo importante, já citado, sobre as Constituições é do franciscano Orlando Schulte, que apresentou seu trabalho como tese na Pontifícia Universidade Gregoriana, em 1962, sob o seguinte título: *De Primis Archidioecesis Bahiae Constitutionibus Anno 1707 Promulgatis*. As Constituições apresentam a originalidade de atentar para as peculiaridades da colônia à qual se dirigiam⁹.

2. AS DIOCESES E O EPISCOPADO BRASILEIRO

No que se refere à criação de dioceses no Brasil colonial, pode-se dizer, comparando com as diversas partes do domínio espanhol, que a colônia portuguesa caminhou a passos lentos. Nesse item não se tratará das causas, mas se constatarão os fatos. A primeira diocese foi criada, na colônia, em Salvador,

⁶ Cf. HOORNAERT, E. *op.cit.*, t. II/1, p. 276.

⁷ Cf. ALMEIDA, F. de. *História da Igreja em Portugal*. v. II. Porto-Lisboa: 1961. p. 516.

⁸ Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 233-234.

⁹ Cf. GOLDSCHMIDT, E. Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, In: *DHCPB*, São Paulo-Lisboa: 1994. p. 206; PIRES, H. *A paisagem espiritual no Brasil no século XVIII*. São Paulo: 1937. p. 10-12; SILVEIRA CAMARGO, P.F. da. *História eclesiástica do Brasil*. Petrópolis: 1955. p. 276-279. Os historiadores Heliodoro Pires e Paulo Florêncio descrevem com pormenores o decorrer do Sínodo, realizado na Sé Metropolitana de Salvador.

tendo origem na bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*¹⁰, de 25 de fevereiro de 1551, ficando sufragânea de Lisboa. Somente depois de 124 anos, 1676, foram criados outros novos bispados: Rio de Janeiro, que já era prelazia¹¹, através da bula *Romani Pontificis*¹², e também ficou estabelecido o bispado de Olinda, com a bula *Ad Sacram Beati Petri Sedem*¹³, ambos sufragâneos do novo arcebispado da Bahia. Esperaram-se ainda 70 anos para a criação de novas dioceses. Em 1745, a bula *Candor Lucis Aeternae*¹⁴ erigiu as dioceses de São Paulo e Mariana (Minas Gerais), e as Prelazias de Goiás e Cuiabá

¹⁰ Cf. *Bullarium Patronatus Portugalliae*. Lisboa: 1868. t. I. 177-179; HERNÁEZ, F.J. *Coleccion de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de America y Filipinas*. Bruselas; 1879. t. II. p. 676-678.

¹¹ As prelazias e abadias que, na terminologia anterior ao Concílio Vaticano II, chamavam-se *nullius* (sobreentendiam-se *diocesis*, ou seja, «de nenhuma diocese»), e que posteriormente passaram a ser «Prelazias e Abadias com povo próprio», são denominadas agora *territoriais*, para distingui-las das «Prelazias pessoais», previstas pelo Concílio (Decr. *Presbyterorum Ordinis*, nº 10) e às quais se referem os cânones 294-297. *Prelazia* indica apenas a dignidade, o cargo ou a circunscrição de um Prelado. Por sua vez, *prelado* vem do latim *praelatus* e significa aquele que é colocado à frente de algo. Por isso, é necessário distinguir as prelazias honoríficas (que são certas dignidades da «família» e da «capela pontifícia») daquelas que são semelhantes às Igrejas particulares. As prelazias e as abadias territoriais surgiram inicialmente como favores a certos mosteiros ou eclesiásticos, que eram subtraídos à jurisdição do Bispo local (daí surgindo a denominação antigamente usada de *nullius diocesis*). Posteriormente, a figura da prelazia territorial foi usada para obviar certas dificuldades de caráter político ou para organizar eclesiasticamente territórios que não tinham os elementos mínimos (clero próprio, substrato econômico para constituir-se em diocese. Assim aconteceu no Brasil, onde a oposição do governo e da própria Igreja a que os territórios da Amazônia, sem condições iniciais para serem dioceses, fossem considerados oficialmente territórios de missão, dependentes de *Propaganda Fide*, fez com que continuassem a depender da então Congregação Consistorial (hoje Congregação para os Bispos) e fossem erigidos em Prelazias. Algo semelhante aconteceu em outros países da América Latina e nas Filipinas. Os abades territoriais nunca são ordenados bispos. Pelo contrário, os prelados territoriais comumente o são. Cf. *C.I.C.* cân. 368-370; LEITE, A. Prelazia. In: *VERBO*. v. 15. Lisboa: 1973. p. 997-998; DAMIZIA, G. Prelatura Nullius. *EC*. v. IX. Città del Vaticano: 1952. p. 1943-1944.

¹² Cf. *Bullarium Patronatus Portugalliae*, t. II, 167.

¹³ Cf. *Bullarium Patronatus Portugalliae*, t. II, 164.

¹⁴ *Bullarium Benedicti XIV*, t. 2, Const. 22.

(Mato Grosso). No mesmo período, foram criados outros dois bispados, sufragâneos de Lisboa: Maranhão (1677), pela bula *Super Universas*¹⁵ e Grão-Pará (1719), pela bula *Copiosus in Misericordia*¹⁶. Portanto, em toda a época colonial foram criadas 7 dioceses e 2 prelazias¹⁷, logo, 1 arcebispo, 6 bispos e 2 prelados. Durante o período que vai de 1700 a 1822, a imensa maioria dos bispos era oriunda de Portugal, principalmente do Patriarcado de Lisboa. Em todo o período foram 10 os bispos brasileiros. Do total de bispos, 36 eram religiosos e 21 do clero secular. Desempenharam um melhor trabalho aqueles vindos do clero secular, devido a sua experiência pastoral e administrativa. A maioria era laureada em Teologia, Direito ou Filosofia. Dom Sebastião Monteiro da Vide era formado em ambos os direitos¹⁸.

O episcopado brasileiro era inexpressivo diante da imensidão do território. A instituição episcopal era ainda limitada por outro condicionamento: o desenvolver de suas funções dependia do padroado através da *Mesa da Consciência e Ordens*. Devido a esses fatores é que se explicam as características próprias do episcopado no Brasil, como, por exemplo, as longas vacâncias. As vacâncias prejudicaram a pastoral da Igreja no Brasil, a demora dos processos de nomeação dos candidatos, pela lentidão das comunicações, pelas distâncias e dificuldades de viagens¹⁹, às vezes também pela indecisão

¹⁵ Cf. *Bullarium Romanum*. v. VIII. Roma: 1734. 32-33.

¹⁶ *Bullarium Patronatus Portugalliae*, t. III, 160.

¹⁷ Em 1819, foi apresentado pelo Conselheiro Antônio Rodrigues Veloso de Oliveira, jurista formado pela Universidade de Coimbra, um Plano de Reorganização das Dioceses Brasileiras, que previa a criação de 7 Províncias Eclesiásticas com 26 bispados sufragâneos. O título de seu trabalho já demonstra o conteúdo: «A Igreja do Brasil, ou informação para servir de base à divisão dos bispados, projetada no ano de 1819, com a estatística da população do Brasil, considerada em todas as suas diferentes classes, na conformidade dos mapas das respectivas Províncias, e número de seus habitantes». Todo esse trabalho ficou no papel. Cf. SILVEIRA, I. Plano arrojado de reorganização das dioceses brasileiras 1819. *REB*, v. 32, p. 894-904, 1972; *RIHGB*, t. 29, a. 1866, p. 159-199.

¹⁸ Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 13-15.

¹⁹ O prelado fluminense, no século XVII (1632-1638), queixava-se, sentindo-se isolado e desamparado: «a viagem à Bahia é longa, mais de trezentas léguas, e perigosa por motivo dos inimigos e chegando lá, quase sempre não acham o bispo. O Brasil com mil e duzentas léguas tem só um bispo e por vezes nenhum», citado por: HOORNAERT, E. Rio de Janeiro, uma Igreja perseguida. *REB*, v. 31, p. 597, 1971.

e pouca pressa dos titulares para entrarem na posse de seus cargos²⁰. As vacâncias da sé do Rio de Janeiro não foram as mais sentidas. Da mesma forma, Belém não teve longas vacâncias. Na Bahia, a mais longa vacância foi após a renúncia de Dom José de Matos, em 1760, até a confirmação do sucessor em 1771; Olinda, além de ter alguns bispos que ficaram pouco tempo, ficou vacante entre 1704 e 1710; de 1715 a 1725; entre 1808 e 1817. Numa situação bem mais difícil esteve o bispado do Maranhão, vacante entre 1700 e 1714 pela ausência forçada de seu titular; a seguir teve a sua longa vacância após a morte de Dom José Delgarte²¹ em 1724 até a posse de Dom Frei Manuel da Cruz em 1738; novas vacâncias aconteceram entre os anos de 1789 e 1799 e de 1813 a 1820. O bispado de São Paulo também sofreu vacâncias entre 1764-1774, 1789-1796. Igualmente o bispado de Mariana experimentou a ausência de 2 bispos confirmados e não vindos e a vacância de 1793-1798. Em piores condições se achavam as prelazias de Mato Grosso e Goiás, ficando a primeira vacante de 1783-1808 e a segunda de 1782 a 1819.

Na colônia, apesar do quadro anterior, existiram bispos corajosos e verdadeiros pastores que não se conformavam com a situação relatada anteriormente, como é o caso de Dom Sebastião Monteiro da Vide, que ficou por vinte anos (1702-1722)²² à frente do arcebispado da Bahia e foi testemunha do início da "idade de ouro" do Brasil com a chegada do vice-rei (1714). Dom Sebastião procurou iniciar a formação de um Brasil mais independente de Portugal. Sua preocupação esteve voltada para as religiosas, para os vaqueiros do sertão, para a evangelização dos índios e para os escravos. Nem sempre suas palavras e seus apelos encontraram eco. Por sua coragem apostólica de

romper com certas amarras do Padroado Régio chegou a ser admoestado por Dom João V a sossegar e não perturbar a paz do Reino²³. Dom José Botelho de Matos foi outro bispo de grande dignidade, arcebispo da Bahia (1741-1760)²⁴, recusou a ordem do governo de expulsar os jesuítas da Bahia e escreveu ao cardeal Saldanha, secretário de Estado, que nada encontrou para justificar a expulsão dos inicianos de sua arquidiocese²⁵. O bispo fez ver ao vice-rei que a Companhia de Jesus só deveria deixar as aldeias indígenas depois da chegada dos padres seculares²⁶. Com a reforma pombalina na segunda metade do século XVIII, o regalismo passará a ser a mentalidade dominante e a vinculação dos bispos ao poder civil se tornará mais patente²⁷.

3. OS CABIDOS²⁸

Os cabidos constituíam o corpo eclesiástico de uma catedral, servindo de conselho para os bispos e quando estes faltavam, o deão, primeira digni-

²³ Cf. RUBERT, A. *op.cit.*, v. III, p. 23.

²⁴ Dom José Botelho de Matos, filho legítimo de Manuel Botelho e de Maria Joseja, nasceu na freguesia de São Sebastião da Pedreira, Lisboa, no ano de 1678. Estudou na Universidade de Coimbra. Assumiu a arquidiocese da Bahia com 63 anos de idade. ASV FCons Proc. cód. 128, f. p. 318-337; RUBERT, A. D. José Botelho de Matos, 8º arcebispo da Bahia. *RIGHB*, v. 87, p. 105-123, 1978; HOORNAERT E. et al. *História da Igreja no Brasil*. v. II/1. Petrópolis: 1983. p. 281; EUBEL, K. *Hierarchia Catholica*. v. VI. Patavii: 1958. p. 364; GAMS, P.B. *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbonae: 1873. p. 133.

²⁵ ASV SCC, Relação *ad limina* 1745.

²⁶ ASV ANL cód. 202, f. 24v.

²⁷ Cf. AZZI, R. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT E. et al. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: 1983. t. II/1. p. 181.

²⁸ O termo Cabido deriva-se de «capitulum» e designava a reunião e também a sala de reunião, na qual os religiosos liam trechos (capítulos) da Sagrada Escritura, dos Santos Padres, do Martiriológico e das Regras monásticas. Nos meados do século X, começou a aparecer significando a corporação de clérigos de uma catedral ou colegiada, mas, neste sentido só se generalizou a partir do século XII. Cf. CARVALHO, A.M. de. «Cabido», in: SERRÃO, J. *DHP*, Porto: s/d, p. 409-410.

²⁰ Cf. RUBERT, A. *op.cit.*, v. III, p. 17.

²¹ Dom frei José Delgarte nasceu em São João de Almedina, na diocese de Coimbra, aos 21 de outubro de 1663, filho legítimo de José Delgarte da Costa e de Ana Moreira. Em 1681 entrou na Ordem dos Trinitários em Santarém. Foi ordenado presbítero em 1686. Foi confirmado para bispo em 5 de outubro de 1716. Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 74; HOORNAERT E. et al. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: 1983. p. 174; EUBEL, K. *Hierarchia Catholica*. v. V. Patavii: 1952. p. 249; GAMS, P.B. *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbonae: 1873. p. 135.

²² ASV FCons. Proc. Cód. 94, f. 706-725.

dade do cabido, assumia o governo da diocese. O cabido da Bahia, inicialmente, contava com 4 dignidades: deão, mestre-escola, chantre e tesoureiro, 6 cônegos prebendados e dois moços de coro. No dia 11 de abril de 1718, o rei Dom João V acrescentou as 3 prebendas: doutoral, magistral e penitenciária, mais duas meias prebendas e mais 4 capelães²⁹, além disso o rei duplicou as côngruas das dignidades³⁰. O cabido de Olinda foi instalado em 1678, são famosos os tumultos, intrigas e oposições desse cabido ao bispo local. Em 1686 é instalado o cabido do Rio de Janeiro. Tanto Olinda, como Rio, compunham-se de 5 dignidades (as citadas acima e mais a de arcediogo), 6 cônegos de prebendas inteiras, 2 de meia, 4 ou 6 capelães, 4 moços do coro e, no Rio, um mestre-capela. Faz-se necessário destacar no cabido do Rio de Janeiro o cônego José de Sousa Pizarro e Araújo, carioca, formado em cânones em Coimbra, foi conselheiro de Dom João VI, tesoureiro e arcepreste da Real Capela, deputado da *Mesa da Consciência e Ordens*. Em 1781 começou a colher documentos para escrever uma história do bispado do Rio de Janeiro, encontrou uma documentação que ia além dos seus interesses e expectativa. Assim sendo, resolveu ampliar seu trabalho incluindo informações sobre a Bahia, Pernambuco, São Paulo, Minas Gerais, Mato Grosso, Goiás, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, colônia do Sacramento, embora a parte mais desenvolvida se referisse ao Rio de Janeiro, daí o título dos volumes publicados: *Memórias históricas do Rio de Janeiro*³¹. O cabido do Maranhão foi instalado em 1745, por falta de clero e recursos, e da mesma maneira como o cabido do Pará e os de São Paulo e Mariana³², compunha-se de 4 dignidades, mas contava com um número maior de cônegos e outros benefícios.

²⁹ ANTT Chanc. O. Chr. L. 124, f. 306v.

³⁰ ANTT Chanc. O. Chr., L. 124, f. 309.

³¹ SILVA, I.F. da. *DBP*. t. V. Lisboa: 1860. p. 139-140. SILVA, M.B.N. da. José de Sousa Azevedo Pizarro e Araújo. *DHCPB*. São Paulo-Lisboa: 1994. p. 58-59.

³² Cf. CHIZOTI, G. *O Cabido de Mariana (1747-1820)*. Franca: 1984. p. 57-106. O autor trabalha minuciosamente questões como: criação, instalação e composição do cabido; a questão dos estatutos; o problema das côngruas; a estrutura interna; o cabido durante a «sede plena» e durante a «sede vacante».

4. AS PARÓQUIAS

Durante o século XVIII o sistema paroquial teve a sua maior expansão no Brasil. Muitas dessas paróquias se transformaram, posteriormente, em sede de arquidioceses ou dioceses. Bastaria citar Belo Horizonte (1714), Campinas (1774), Campina Grande (1769), Mariana (1707), Porto Alegre (1772). Foram eretas diversas paróquias assim distribuídas: Rio de Janeiro: Catedral, Candelária, São José e Santa Rita; 49 no Recôncavo; 7 na Capitania do Espírito Santo; 11 na Capitania de Porto Seguro; 11 na Capitania de Goiás; 3 na Capitania do Mato Grosso; 17 na Capitania do Rio Grande de São Pedro (Rio Grande do Sul); 13 na Comarca de Mariana; 9 na Comarca de Vila Rica; 14 na Comarca do Rio das Mortes; 1 na Comarca do Rio das Velhas; 4 na Comarca do Cerro do Frio; 51 na Comarca de São Paulo; 12 na Comarca de Santos; 9 na cidade de Salvador; 24 no Recôncavo; 18 no sul da cidade; 28 no Sertão de Baixo e 15 no Sertão de Cima; 45 na Capitania de Pernambuco; 20 na Capitania do Ceará; 9 na Capitania do Rio Grande do Norte; 13 na Capitania da Paraíba; 69 na Capitania do Pará; 35 na Capitania do Rio Negro; 48 do bispado do Maranhão³³.

Apesar desta lista de paróquias, eram enormes ainda as necessidades deste vasto continente. Os bispos, embora tivessem faculdades segundo o Concílio de Trento de erigir novas paróquias, abstinham-se o quanto possível para evitar inconvenientes com a Coroa Portuguesa e dependiam do beneplácito real. De um lado era a necessidade do povo de Deus, de outra parte estava o soberano, grão-mestre da Ordem de Cristo. A Corte raramente outorgava a ereção de novas freguesias, pois isto importava em novas despesas para a Fazenda Real. Diversas foram as dificuldades que surgiram a partir dessa burocracia da Corte, e os bispos procuraram remediar a situação. Muitos bispos, em seus relatórios à Santa Sé, tocavam no assunto, especialmente por saberem das determinações do Concílio de Trento. A Santa Sé, certamente,

³³ Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 162-163.

compreendeu a situação especial em que se encontravam diante do padroado régio, concedido pela mesma Sé Apostólica e que não funcionava devidamente³⁴.

Dentro desse contexto, surgem no âmbito paroquial alguns tipos característicos de vigários³⁵, como são exemplo disto o frei Agostinho da Trindade e o padre Manuel José Furtado de Mendonça. O primeiro, carmelita, vigário de Desterro em Santa Catarina, além de ter numerosos filhos, genros e netos, amargurava a vida dos vigários seus sucessores e ludibriava, com grande astúcia, as medidas disciplinares que tomavam contra ele o bispo e seu superior religioso³⁶; o segundo, natural de Santa Catarina, ordenado em 1792, foi pároco da Enseada do Brito, na mesma Ilha, sendo assim elogiado “pelo seu virtuoso e exemplar comportamento”, sendo “zeloso no confessionário, persuasivo no púlpito (...), explicando com suavidade a santa doutrina e as máximas do Evangelho, que ele vigora com seu religioso exemplo”³⁷. No fundo da *Mesa da Consciência e Ordens*, do Arquivo Nacional do Rio de Janeiro, encontra-se registrada a atuação, entre os anos de 1806 e 1826, do pároco colado José Maria de Sá Rebelo, que a 12 de agosto de 1813 batizou Jacinto Vera, o qual se tornou 1º bispo de Montevidéu³⁸. Assim, pode-se concluir que muitas paróquias do Brasil nasceram graças ao interesse dos fiéis. Alguns bispos criaram paróquias canônico-eclésiásticas, consideradas pela Corte como

³⁴ Cf. RUBERT, A. *op.cit.*, p. 162-163.

³⁵ Um estudo aprofundado sobre a atuação do pároco no período colonial, sendo intermediário entre a Igreja e o Povo de Deus, foi feito pelo padre Eugênio de Andrade Veiga e apresentado como tese doutoral na Pontifícia Universidade Gregoriana em 1942. Apesar de ser um tema sobre a problemática jurídica da ordem eclesiástica, traz à luz importantes fatos históricos, revelando um importante aspecto da presença da religião na cultura brasileira. Cf. VEIGA, E.A. *Os párocos no Brasil no período colonial (1500-1822)*. Salvador: 1977.

³⁶ ACRJ «Livro de Registro/relação Bispado», f. 132 v.

³⁷ ANRJ MCO cx. 248, d. 4.

³⁸ ANRJ MCO cx. 248, d. 10. Corre, atualmente, o processo de beatificação de Dom Jacinto Vera, citado por GONZALEZ FERNÁNDEZ, F. Los santos latinoamericanos, fruto eminente de la evangelización. In: *História de la evangelización de América: Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*. Ciudad del Vaticano: 1992. p. 707.

simples curatos, com a esperança de que o rei as reconhecesse e desse ajuda para a construção de suas matrizes e para as alfaias e determinasse cônica para seus párocos. Às vezes, esse intento era alcançado depois de pouco tempo, ou seja, dois anos. Outras, no entanto, tiveram de aguardar longos anos e houve casos de até 90 anos para que o rei as reconhecesse e lhes concedesse benefícios.

5. O BATISMO

Na mentalidade colonial brasileira a identificação entre batismo e escravização era aceita por todos, tanto é que a certidão de batismo funcionava como certidão de captura³⁹. Desde Dom João III já existia uma ordem régia que consistia no seguinte: os escravos de Angola tinham que ser marcados no peito, a ferro em brasa, com o selo real: coroa ou cruz, como prova de que o imposto real sobre cada “peça” tinha sido pago. Essa marca funcionava também como certificado de batismo. Somente com Dom João VI, em 1813, foi substituída a marca por uma argola pendurada no pescoço.

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia determinavam que os filhos de escravos não pertencentes à fé católica - se memores de até sete anos e nascidos no cativoiro - deveriam ser batizados, mesmo contra a vontade dos pais⁴⁰. Se os filhos tivessem mais de sete anos seriam afastados de seus pais, para evitar influências negativas à fé que poderiam receber; neste caso só seriam batizados com o consentimento dos pais. Depois dos doze anos, assim como para as crianças provenientes da Guiné, Angola, Costa do Ouro ou outras regiões, entre sete e doze anos, que conscientes do que seja o batismo, o desejem, seriam batizadas, exceto se reconhecidas tão rudes e sem inteligência que fossem incapazes de recebê-lo⁴¹.

³⁹ Cf. HOORNAERT, E. A cristandade durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT E. et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: 1983. p. 304.

⁴⁰ Cf. *Constituições* Liv. 1, Tit. XIV, 53.

⁴¹ Cf. *Constituições* Liv. 1, Tit. XIV, 57.

Em relação aos indígenas, o batismo funcionava dentro do processo de “redução” dos grupos indígenas da sua aldeia tradicional para o aldeamento cristão. Numerosos relatos jesuíticos fazem menção ao batismo, sobretudo por ocasião das epidemias que eram tão numerosas na ocasião, com o contato entre brancos e indígenas no Brasil e no Maranhão⁴². Afirmava o padre Antônio Vieira em sua visita ao Maranhão, entre os anos de 1658-1661, que não se batizariam os adultos se não fossem das línguas conhecidas ou de língua que eles, jesuítas, sabiam. Somente se batizaria em perigo de morte⁴³. Apesar de todas as boas intenções, o batismo estava ligado à escravidão dos africanos, à pacificação dos indígenas e à redução ao mundo europeu, dentro do sistema de trabalho imposto pelos colonizadores. O batismo, nestes casos, não transformava a vida desses grupos, pois não os convertia.

6. A CONFISSÃO

O sacramento da confissão foi tão importante no Brasil português quanto o sacramento do batismo. Na sua primeira carta, o padre Manuel da Nóbrega, no dia 10 de abril de 1549, relata que “confessa-se toda a gente da armada, digo a que vinha nos outros navios, porque os nossos determinamos de os confessar na nau”⁴⁴. A confissão era obrigatória. Com isso se pode conhecer o número de habitantes das cidades coloniais pelos relatórios das confissões. O historiador Vilhena anotou, no final do século XVIII, acerca da cidade de Salvador: “de seis freguesias com 21.601 almas de confissão em 1706 a cidade subira a nove freguesias com 37.543 almas de confissão em 1755”⁴⁵. No contexto da confissão não se falava de pessoas humanas mas sim

⁴² Cf. HOORNAERT, E. O padre católico visto pelos indígenas do Brasil e do Maranhão. *REB*, p. 347-364, 1976.

⁴³ Cf. LEITE, S. *História da companhia de Jesus no Brasil*. v. IV. Rio de Janeiro: 1938-1950. p. 115.

⁴⁴ Cf. *MB*, vol. I, 110.

⁴⁵ Cf. VILHENA, L.S. *Recopilação de notícias soteropolitanas e brasílicas*. Salvador: 1922. p. 481.

de “almas de confissão”. Apesar de tratar a confissão, nestes termos, de um sacramento espiritualizante, muitas vezes, na colônia, tomava dimensões sociais, ou seja, quando se tratava de cobrar o dízimo em benefício da instituição, a confissão ganhava um aspecto material e materialista, conforme narram as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia:

*E porque o direito obriga, sob pena de pecado mortal, aos pregadores que exortem e persuadam nos sermões (a obrigação de pagar os dízimos) (...). Portanto, exortamos e mandamos aos pregadores que nos sermões e práticas que fizerem assim o cumpram e guardem, maiormente pregando fora da cidade; bastando que dentro dela os confessores façam a mesma coisa*⁴⁶.

O dever do confessor era agravar a consciência do penitente, recordando a obrigação - “sob excomunhão” - de sustentar uma instituição ligada ao padroado⁴⁷.

7. A CONCEPÇÃO DE MATRIMÔNIO NA COLÔNIA

De acordo com o texto das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, o matrimônio é um sacramento cuja matéria é o “domínio dos corpos, que mutuamente fazem os casados, quando se recebem, explicando por palavras, ou sinais, que declarem o consentimento mútuo, que de presente têm”, e cuja forma “são as palavras, ou sinais de consentimento, enquanto significam a mútua aceitação”. Os ministros “são os mesmos contraentes”⁴⁸. Com esta definição, constata-se que o casamento era um ato que só dizia respeito àqueles que se casavam. Quanto à finalidade do matrimônio, a Igreja dava prioridade à “propagação humana, ordenada para o culto, e honra de Deus”, mas ao mesmo tempo ele era visto como um remédio da concupiscên-

⁴⁶ Cf. *Constituições*, Liv. 2, Tít. 417, 165.

⁴⁷ Para melhor entender a questão, é necessário ler *Constituições*, Liv. 2, Tít. XXI-XXVII, 163-171.

⁴⁸ Cf. *Constituições*, Liv. 1, Tít. LXII, 259.

cia, sendo aconselhado “aos que não podem ser continentes”⁴⁹. Na ótica dos altos funcionários coloniais, o casamento tinha como objetivo legitimar, pelas leis de Deus e pelas do Estado, o instinto natural da reprodução da espécie⁵⁰.

7.1 Aspectos do concubinato na colônia

Nas *Constituições*, o concubinato⁵¹ aparece como um dos delitos da carne (do mesmo modo que a sodomia, a bestialidade, a molície, o adultério, o incesto, o estupro e o rapto) e é aí definido como “uma ilícita conversação do homem com a mulher continuada por tempo considerável”⁵². Pelo direito português e pelas determinações do Concílio de Trento, cumpria aos prelados descobrir os casais em delito de concubinato e admoestá-los três vezes. Logo, desde a primeira admoestação podia o casal sofrer penas pecuniárias, mas só seria condenado a penas de prisão e degredo se não se tivesse corrigido depois de três vezes repreendido. Quanto às penas pecuniárias, se ambos fossem celibatários, cada um devia pagar 800 réis, e se ambos (ou um deles) fossem casados, cada um pagaria 1\$000 réis. “E sendo alguns delinqüentes tão pobres, que não tenham por onde pagar a pena pecuniária toda, ou parte considerável dela, ser-lhe-á comutada em corporal, e em alguns dias de aljube”⁵³.

⁴⁹ Cf. *Constituições*, Liv. 1, Tít. LXII, 260.

⁵⁰ Cf. A. M. MELO CASTRO E MENDONÇA, Memória econômico-política da Capitania de São Paulo. *AMP*, t. XV, cap. 2.

⁵¹ Sobre o Concubinato, que é um tipo de relacionamento conjugal, caracterizado pela adoção do modo de vida dos casados sem, entretanto, celebrar o sacramento matrimonial, existem alguns estudos importantes a partir do Brasil colônia. Cf. GOLDSCHNIDT, E. Concubinato. *DHCPB*. São Paulo-Lisboa: 1994. p. 198-201; LONDOÑO, F.T. *El concubinato y la Iglesia en el Brasil Colonial*. São Paulo: 1988; Idem. A Igreja e a família no Brasil colonial. *RCT*, p. 101-119, 1994; MOTT, L.R.B. Os pecados da família na Bahia de todos os Santos (1813). *CEB*, Salvador, n. 98, p. 5-55, 1982.

⁵² Cf. *Constituições*, Liv. 5, Tít. XXII, 979.

⁵³ Cf. *Constituições*, Liv. 5, Tít. XXIII, 992.

A Igreja aludia a vários tipos de concubinato que correspondiam à tipologia estabelecida por François Lebrun para a França. O primeiro tipo baseia-se na desigualdade social dos dois membros do casal e, no caso do Brasil colonial, este tipo incluía o concubinato entre senhor e escrava. O segundo tipo é representado pelo amor ilegítimo em meio popular. “Trata-se de uniões precárias, concubinato provisório de gente humilde que não possui bens suficientes para encarar o casamento”⁵⁴.

No Brasil colonial, os governadores das Capitanias tinham ao seu alcance um meio eficaz de evitar o concubinato, sem precisarem recorrer à prisão ou ao degredo. Bastava chamar para o serviço militar todos os jovens que vivessem pública e escandalosamente amancebados. O que de modo algum significa que não se encontrem na documentação da época casos de punição pela prisão ou degredo⁵⁵. Em relação ao africano, na hora da compra na África havia a separação da esposa africana, em nome do “privilégio paulino”, aplicado pelos canonistas às situações brasileiras e coloniais em geral e ratificado pelo papa Gregório XIII em 1585. Com isso concordavam as *Constituições da Bahia*⁵⁶.

7.2 As dispensas matrimoniais

Tanto mais que a Igreja, se por um lado punha obstáculos a certos tipos de matrimônios, por outro, concedia dispensas⁵⁷ para os impedimentos por ela criados. Desde o início da colonização os jesuítas insistiam na simplificação do processo de dispensas⁵⁸, porém, esta só foi colocada em prática no fim do século XVIII, quando pela bula *Magnam profecto Curam*⁵⁹, expedida em

⁵⁴ Cf. LEBRUN, F. *La vie conjugale sous l'Ancien Régime*. Paris: 1975. p. 99.

⁵⁵ AESP DI, vol. 56, 181 e 260.

⁵⁶ Cf. *Constituições*, Liv. 1, Tít., LXXI, 304.

⁵⁷ Cf. SILVA, M.B.N. da. Casamento. *DHCPB*, São Paulo-Lisboa: 1994. p. 146.

⁵⁸ O padre Manuel da Nóbrega escrevia sobre tal tema aos seus superiores em Roma. Cf. LEITE, S. *Novas cartas jesuíticas*. São Paulo: 1940. p. 35.

⁵⁹ Cf. *Bularii Romani continuatio*, Prati 1849, t. VI, p.III, 2919-2920.

Roma, a 26 de janeiro de 1790, o Papa Pio VI concedeu aos bispos brasileiros o poder de dispensar gratuitamente em todos os graus de parentesco (exceto o primeiro de consangüinidade, quer em linha direta, quer em linha transversal, e o primeiro de afinidade em linha direta apenas). Esta faculdade deveria ser delegada a todos os padres capazes e respeitáveis.

Examinando os processos de dispensas matrimoniais no Arquivo da Cúria de São Paulo, constata-se que entre os casais situados mais abaixo na escala social pediam-se, em geral, dispensas por afinidade, por cópula ilegítima com um(a) parente daquele com quem pretendia casar; e que os casais que se diziam nobres solicitavam dispensas por consangüinidade em terceiro ou quarto grau. Eis alguns exemplos recolhidos na documentação do início do século XIX. Anteriormente, quando era necessário pedir as dispensas ao papa, pode-se supor duas situações: ou os casais, sabendo do impedimento, simplesmente não casavam, vivendo concubinados ou então, procuravam ocultar a relação de parentesco no ato de contrair o matrimônio. O primeiro caso é de um pardo liberto, natural da vila da Conceição, e uma liberta filha de pai incógnito e de mãe escrava, natural da vila de São Vicente, pretendiam casar e pediam dispensa do segundo grau de afinidade por cópula ilícita, pois a moça tivera relações com dois sobrinhos do futuro marido. Justificam o seu pedido dizendo que são pobres e que, se puderem casar, ela fica amparada e livre da miséria em que vive, pois nem seu pai nem sua mãe dela podia cuidar⁶⁰. Um outro caso, ambos eram sumamente pobres: ele tivera cópula ilícita com a irmã dela, depois infamou a moça e teve dela uma filha, da qual não pôde cuidar bem, sem estar casado com a mãe; além disso, essa filha nascera quando o pai da moça estava ausente e, quando ele voltara de jornada e descobriu o que se passara, começou a maltratar a moça. A justificativa para a dispensa era que o homem, apesar de pobre, era ágil e podia bem cuidar e decentemente da mãe e da filha. A dispensa foi concedida sem dificuldade, embora precedida da seguinte penitência imposta pelo Vigário da Vara:

⁶⁰ ACSP processo 7-6-2572.

"1. Serão exatamente examinados na Doutrina Cristã, e dos deveres do estado pretendido; 2. Farão confissão geral e comungarão; 3. Antes da comunhão jejuarão três vezes à pureza de Maria Santíssima; 4. Visitarão os altares de sua igreja matriz desta vila, e em cada um rezação uma estação; 5. Varrerão a sua mesma igreja duas vezes em presença de algumas pessoas; 6. Assistirão a duas missas conventuais com velas de meia libra, acesas nas mãos, que depois serão entregues à fábrica; 7. Assistirão mais cinco missas semanárias, e em cada uma rezação um terço pelas almas do Purgatório, e com certidão de que tudo cumpriram, voltem para se lhes deferir." ⁶¹.

Existem muitos outros processos. O que é preciso salientar é que em todos são indivíduos pobres, livres, libertos ou mesmo escravos, que tiveram relações com algum parente próximo daquele, ou daquela, com quem pretendiam casar. O casamento, neste caso, aparece como uma forma de dar maior amparo à mulher e aos filhos ilegítimos. Pedir dispensa matrimonial por cópula ilícita com parente do futuro cônjuge significa, portanto, baixo nível social, ao passo que pedir dispensa por consangüinidade revela no casal requerente uma posição mais elevada na hierarquia da sociedade colonial. Esses são alguns aspectos da visão que se tinha do casamento no período colonial. É de vital importância conhecer a mentalidade que havia dentro deste quadro cultural, para compreender o emaranhado das relações coloniais no que diz respeito à economia, política, sociedade e a própria cultura.

8. UMA VISÃO DA VIDA RELIGIOSA NO BRASIL DO SÉCULO XVIII

Durante essa última fase do período colonial, não entraram Ordens masculinas no Brasil, somente os capuchinhos italianos nos inícios do século XVIII⁶². As Ordens já instaladas no Brasil eram: os jesuítas, os franciscanos, os beneditinos, os carmelitas da observância, os mercedários, os agostinianos. No início do século XVII, os frades capuchinhos franceses iniciaram sua

⁶¹ ACSP processo 7-6-2566.

atividade missionária na colônia francesa do Maranhão. Dedicavam-se, principalmente, à catequese dos índios, porém em 1700 foram expulsos do Brasil pelo rompimento das relações diplomáticas entre Portugal e França. Esse período foi marcante para todas as ordens religiosas que trabalhavam no Brasil como uma fase de grande expansão e poder econômico. A grande maioria possuía sua própria província e algumas eram independentes do governo lusitano. O governo português acompanhava de perto as fundações dos missionários, a principal contribuição deste era a doação de terras. Assim, os religiosos tornavam-se senhores de grandes latifúndios e inúmeras fazendas, especialmente no Norte e Nordeste. As autoridades locais e privados faziam doações aos religiosos. Contudo, na segunda metade do século XVIII, a vida religiosa entra numa fase de crise progressiva. Entre as principais causas está a oposição do marquês de Pombal aos religiosos em geral, e aos jesuítas, em particular. Pombal iniciou uma verdadeira guerra contra a Igreja, atacando os jesuítas⁶². Pombal odiava os jesuítas pela influência que estes tiveram na política portuguesa. Além disso, todo o século XVIII respirava as novas idéias do enciclopedismo e do iluminismo, com tendências anticatólicas e antijesuíticas.

Durante a primeira metade do século XVIII, a vida religiosa feminina teve um incremento bastante notável. Há uma multiplicação dos conventos e recolhimentos. A vida religiosa feminina no Brasil não é diferente da vida religiosa da América Espanhola e deve ser analisada dentro do contexto da mulher em relação ao homem, ou seja, total dependência. Não existiu vida religiosa feminina missionária. Na colônia, os conventos e recolhimentos eram bem recebidos. O motivo era que os grandes senhores queriam conservar os seus patrimônios, procuravam assim limitar os matrimônios de suas filhas, pois isto significava divisão de terra, a solução era colocá-las no convento⁶⁴. Igual-

⁶² Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 197; AZZI, R. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT E. et al. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. v. II/1. Petrópolis: 1983. p. 221.

⁶³ Cf. BRUNEAU, T.C. *The Political Transformation of the Brazilian Catholic Church*. Cambridge: University Press: 1974. p. 20.

⁶⁴ Cf. BIDEGÁIN, A.M. *História dos cristãos na América Latina*. Petrópolis: 1993. p. 186; SOEIRO, S. The Social and Economic Role of the Convent. *HAHR*, 54, p. 202-232, 1954.

mente, as mulheres, que por algum motivo não tinham dinheiro para realizar um casamento, eram colocadas no convento e assim acontecia também com as viúvas.

8.1 As Ordens Religiosas Masculinas

Antes da sua expulsão (1759)⁶⁵, os jesuítas se distinguiam pela sua atividade no ensino com seus colégios, com cursos de filosofia, teologia, moral e dogmática para os clérigos. São fundações desse período os colégios de Desterro (1751) e Paranaguá (1752); as residências de Paranaguá (1708), Fortaleza (1723), Parnaíba (1749). A Companhia possuía grandes fazendas com currais de gado e lavouras de cana-de-açúcar⁶⁶, embora esses bens fossem empregados com finalidade social, eram causa de controvérsia, de fama de riqueza, de cobiça por parte do governo e dos particulares. Estes fatores foram algumas das causas que levaram à expulsão. O rei Dom José I, dominado pelo seu primeiro ministro Sebastião José de Carvalho e Melo, ferrenho inimigo dos jesuítas⁶⁷, por lei de 3 de setembro de 1759, decretou a

⁶⁵ Destacam-se aqui alguns estudos sobre a expulsão dos jesuítas do Brasil: ALDEN, D. Aspectos econômicos da expulsão dos jesuítas do Brasil, in: KEITH, H.M. (org.). *Conflito e continuidade da sociedade brasileira*. São Paulo: 1970; PIRES, H. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: 1937. p. 85-99; LEITE, S. *História da companhia de Jesus no Brasil*. t. VII. Rio de Janeiro: 1949. p. 335-363. Para um tratamento judicioso da questão na América Latina como um todo faz-se necessária a leitura de MORNER, M. *The Expulsion of the Jesuits from Latin America*. New York: 1965. p. 3-30.

⁶⁶ Cf. COUTO, J. Jesuítas. *DHCPB*, São Paulo-Lisboa: 1994. p. 453; MAXWELL, K. *Marquês de Pombal paradoxo do iluminismo*. São Paulo: 1996. p. 58. Somente na ilha de Marajó, no Pará, os jesuítas possuíam mais de cem mil cabeças de gado e propriedades rurais produtoras de açúcar.

⁶⁷ Se alguém pensa que essa luta entre Pombal e jesuítas acabou, basta ler os artigos da revista jesuítica *Brotéria*, publicada em Lisboa em 1982, por ocasião do bicentenário da morte do Marquês de Pombal. «Os métodos de Pombal nada devem aos de seus contemporâneos», afirmava o editorial. «Seus métodos foram, com efeito, uma antecipação e uma mistura dos métodos de Goebbels e Stalin». Cf. «No bicentenário do marquês de Pombal». *Brotéria*, n. 115, v. II, p. 127.

expulsão. A ordem tinha no Brasil 670 membros, dos quais, 218 nascidos na colônia⁶⁸. Destes jesuítas, uma figura de destaque no século XVIII, no Brasil, é o italiano Gabriel Malagrida⁶⁹. O rei não desiste e, em carta ao papa Clemente XIV, datada no dia 21 de dezembro de 1772, insiste no tema, desejoso de ver publicado o breve da abolição e extinção do Instituto Jesuítico⁷⁰.

O século XVIII é um período de expansão dos **franciscanos**⁷¹, mesmo após a expulsão dos jesuítas. No início do século são fundadas algumas casas:

⁶⁸ Cf. RUBERT, A. *História da Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 198.

⁶⁹ Cf. ALMEIDA, F. *História da Igreja em Portugal*. v. III. Lisboa-Porto: 1930. p. 375; ILARIO, G. Gabriele Malagrida martire di ieri, modello per oggi. *CivCatt.*, Roma, p. 119-130, 1990; PIRES, H. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: 1937. p. 67-73; HOEHLER, M. *Malagrida und Pombal oder ein Opfer des Jesuitenhasses*: Eine historische Erzählung aus den Jahren 1750-1761. Regensburg: 1872; MURY, P. *História de Gabriel Malagrida*. Lisboa: 1875; LEITE, S. *História da companhia de Jesus no Brasil*. v. VIII. Rio de Janeiro: 1949. p. 340; KRATZ, W. Der Prozess Malagrida nach den originalen Akten. *AHSI*, v. IV, p. 1-43, 1935. Malagrida, o maior de todos os missionários populares jesuítas do século XVIII. Nasceu em 1689 e fez sua profissão solene no Maranhão em 26 de dezembro de 1725. Foi missionário do Pará, onde fundou um seminário em 1751 sob a invocação de Santo Alexandre, à Bahia, fundando Recolhimentos para mulheres, seminários para o clero e casas de Exercícios Espirituais. Em 1750 esteve em Lisboa para tratar de assuntos relativos às missões. Foi chamado à Corte por ter escrito *Juízo da verdadeira causa do terremoto de Lisboa*, pois o futuro marquês de Pombal se viu atingido e, em consequência, o missionário foi desterrado em Setúbal (1756). Com o passar dos anos, Malagrida foi ficando esgotado e doente e começou a ter alucinações e ouvir vozes. Por isso foi condenado como herege, algemado e com um freio na boca, foi conduzido à Praça do Rossio, sendo queimado vivo em 21 de setembro de 1761 pela Inquisição, mas sobretudo pelo ódio de Pombal. Essa execução, de um ancião de 72 anos, ajudou a desmoralizar a figura do primeiro ministro diante da história.

⁷⁰ Cf. «Carta de Sua Majestade para o Santo Padre Clemente XIV, com o assumpto das últimas confidencias que o mesmo Santo Padre havia feito ao dito Senhor por cartas de Francisco de Almada de Mendonça, dirigidas ao Marquês de Pombal; animando-o, e rogando-lhe que não demorasse a promoção dos capellos vagos, e a publicação da desejada bulla da abolição e extinção do Instituto Jesuítico». In: *Coleção dos Negócios de Roma no Reinado de el-rey Dom José I, ministerio de Pombal*. v. 3. Lisboa: 1874. p. 151-153.

⁷¹ Cf. PIRES, H. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: 1937. p. 135-138.

Bom Jesus da Ilha (1705), no Rio de Janeiro, Nossa Senhora da Boa Viagem (1712), em Salvador, e o da Colônia do Sacramento (1728). Mas em 1763 tomou posse no Rio de Janeiro como vice-rei o conde da Cunha⁷², que se inspirava nas idéias regalistas de Pombal. O pensamento do conde em relação aos religiosos é que eram ignorantes, que se ordenavam para não servirem nas milícias e que o número era grande demais. Por ordem régia de 30 de janeiro de 1764, suspendia-se a recepção de qualquer corista, leigo e donato e pedia-se ao provincial informações exatas sobre o número de conventos e o estado econômico da Província⁷³. Sem dúvida que a Ordem Franciscana, no Brasil, necessitava de reforma, pois havia muitos abusos⁷⁴. Por outro lado, a ordem forneceu missionários exemplares como é o caso de frei Antônio de Santana Galvão⁷⁵ e 3 bispos.

Como as demais ordens religiosas, os **benedictinos** não cresceram tanto neste período, somente acumularam riquezas consideráveis. A Ordem de São Bento, em 1797, no Rio de Janeiro, com seus 53 monges, incluindo 21 noviços, administrava um patrimônio constituído na cidade, pelo próprio mosteiro, por 183 casas, muitos terrenos e, nos arredores e em diversas localidades do interior por diversas fazendas. Essa riqueza adquirida, quase sempre por doações devotas, não só propiciava o embelezamento dos templos, mas também indica o prestígio de que gozavam diante da população da colônia. Apesar disso, a Ordem sofreu vários abalos internos e externos. Quando os franceses

⁷² Cf. BELLOTTO, H.L. Vice-Reinado. *DHCPB*. São Paulo-Lisboa: 1994. p. 834.

⁷³ Cf. ROWER, B. Os estudos na Província Franciscana da Imaculada Conceição nos séculos XVII e XVIII. *REB*, Petrópolis, p. 96-108, 1945.

⁷⁴ Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 200-201; NEVES, G.P. das. Clero regular. *DHCPB*. São Paulo-Lisboa: 1994. p. 170. Os franciscanos residiam fora de seus conventos, possuíam escravos pessoais, encaminhavam-se para as minas em busca de fortuna, contrariando as determinações régias que desde 1702 lhes vedavam o acesso à região, e envolviam-se em contrabando, em tumultos e em concubinatos notórios.

⁷⁵ Cf. RUBERT, A. *op.cit.*, p. 354; SILVA, A. da. *Brasileiros heróis da fé*. v. I. São Paulo: 1927. p. 241; ROWER, B. *Páginas da história franciscana no Brasil*. Petrópolis: 1941. p. 28-131. Muitas vezes se tentou introduzir a causa de sua beatificação, hoje já iniciada.

invadiram o Rio de Janeiro em 1711, o mosteiro foi ocupado, sofreu as conseqüências advindas deste fato. No tempo de Pombal, além das diversas intromissões nos negócios internos da Ordem, era proibido aceitar noviços. Muitas eram as acusações contra os beneditinos em relação aos escravos negros e índios de suas propriedades. No final do período, os mosteiros estavam escassamente povoados e com religiosos em idade avançada.

No início do século XVIII, chegaram ao Brasil os **capuchinhos** italianos⁷⁶, dedicados de modo particular às missões populares. No tempo colonial não cultivaram vocações no Brasil. Vinham da Itália dependentes da *Propaganda Fide*. Iniciaram seu trabalho na Bahia em 1705. Em 1708, instalaram-se em Pernambuco e em 1721 fundaram um convento no Rio de Janeiro. Em 1725, Pernambuco passa a ser considerada uma prefeitura religiosa brasileira, e em 1737 o Rio de Janeiro⁷⁷; daí suas missões foram se estendendo para Minas Gerais, Espírito Santo e províncias do Sul. Em 1760, Portugal rompe relações com a Santa Sé⁷⁸. O governo português usou de represálias, atingindo os capuchinhos, até à sua expulsão. Retornariam no reinado de dona Maria I (1777).

Os **carmelitas**⁷⁹ desenvolveram-se, no século XVIII, no norte do Brasil. Em 1720 havia no Pará e no Amazonas 15 missões, em 1725 começaram as missões no vale do Rio Branco. O historiador Riolando Azzi escreve sobre o número de religiosos existentes no Estado do Grão-Pará e no Rio Negro em

⁷⁶ PRIMEIRO, F. de. *Os capuchinhos em terras de Santa Cruz*. São Paulo: 1942; NEMBRO, M. *Storia dell'attività missionaria dei Cappuccini nel Brasile*. Roma: 1958.

⁷⁷ Cf. NEMBRO, M. *I Cappuccini nel Brasile, missione e custodi del Maranhão (1892-1956)*. Milano: 1957. p. 4.

⁷⁸ Cf. ALMEIDA, F. de. *História da Igreja em Portugal*. v. III. Barcelos: 1961. p. 273-277; LABOURDETTE, J.F. *Histoire du Portugal*. Paris: 1995. p. 92; OLIVEIRA, M. de. *História eclesiástica de Portugal*. Lisboa: 1968. p. 297-298; MULLER, S.J. *Portugal and Rome c. 1748-1830: An Aspect of the Catholic Enlightenment*. v. 44.. Roma: 1978. p. 102 (Miscellanea Historiae Pontificiae); BRUNEAU, T.C. *The Political Transformation on the Brazilian Catholic Church*. Cambridge: University Press, 1974. p. 20. O rompimento de relações Portugal - Santa Sé durou 9 anos, de 1760 a 1769.

⁷⁹ Cf. PIRES, H. *A paisagem espiritual do Brasil no século XVIII*. São Paulo: 1937. p. 75-82; 129-132.

1784. Residentes no convento do Pará: 9 religiosos com o cargo de superiores e professores; 10 irmãos coristas; 4 irmãos de vida ativa; 4 noviços. Residentes fora do convento mas a seu serviço: dois sacerdotes capelães de fazendas; 6 irmãos administradores de fazendas. Ocupados no serviço da Igreja de Sua Majestade: 10 sacerdotes, geralmente no serviço de vigários⁸⁰. Por diversos motivos, no decorrer dos anos, a obra dos carmelitas foi definhando. Já antes de 1800 dava sinais de declínio.

Os **mercedários**⁸¹ tinham conventos em Belém, São Luiz do Maranhão e Cameté. Dedicaram-se à formação dos jovens e às missões indígenas na Amazônia. Devido ao acúmulo de bens acabaram por definhar. Foi suprimido o convento de Belém. Nem por isso a Ordem melhorou e não mais prosperou. No início do império, foi extinta do Brasil. Os **agostinianos** sempre foram poucos e nunca se dedicaram às missões indígenas. Passaram pela mesma experiência das Ordens anteriores: juntaram bens, existiam religiosos de vida tibia e tiveram seus bens seqüestrados.

8.2 As Ordens Religiosas Femininas

O grande impulsionador da vida religiosa feminina no século XVIII foi o jesuíta Gabriel Malagrida. Em 1739 fundou na Bahia o Recolhimento⁸² das **Ursulinas da Soledade**, destinado a ser convento e educandário, conseguin-

⁸⁰ Cf. AZZI, R. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. In: HOORNAERT E. et alii. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: 1983. p. 220-221.

⁸¹ Cf. PIRES, H. *op.cit.*, p. 83.

⁸² A palavra «Recolhimento» é bastante ampla e é usada sob diversos aspectos na História Religiosa do Brasil. O estabelecimento servia para mais de uma finalidade: «1º Recolhimentos para meninas: destinados, no projeto inicial jesuítico, à educação de meninas indígenas junto a matronas virtuosas; depois serviram a meninas lusas, órfãs, ou separadas por algum motivo da família, até a idade do casamento. 2º Recolhimentos para moças ou mulheres decaídas, rejeitadas pela sociedade, mas com desejo de regeneração. Eram conhecidas como madalenas. 3º Recolhimentos para mulheres dejesosas de uma vida mais piedosa na oração e na penitência. Modo de vida análogo

do no ano seguinte a aprovação do rei Dom João V e a confirmação, por breve, do papa Bento XIV, para acolher 40 religiosas⁸³. Outro convento fundado em 1747 foi o das **Ursulinas Franciscanas da Lapa**. Fundaram-se 2 recolhimentos: o dos Perdões (1723) e o de São Raimundo (1761). Outro convento fundado em 1735 foi o das **Ursulinas das Mercês**. Dona Úrsula de Monserrate, tornando-se herdeira de grande patrimônio por morte do Coronel Pedro Barbosa Leal, pediu e obteve permissão do governo português para levantar, por sua própria conta, um convento de senhoras. Em 1807, o padre Inácio Santos e Araújo funda um recolhimento para mulheres arrependidas em Santo Amaro da Purificação, com aprovação da Coroa, do vigário, do capitão-mor e de todos os moradores⁸⁴.

Na província de Pernambuco, houve diversas manifestações de vida religiosa feminina. Quando chegou, o bispo Dom José Fialho⁸⁵ encontrou um recolhimento em decadência, dedicado a Nossa Senhora da Conceição, que foi

ao das Ordens Terceiras mais observantes. Não aspiravam à vida religiosa, por isso viviam sem hábito religioso, sem observância de clausura ou de uma regra. Muitas eram viúvas ou abandonadas pelos maridos. 4º Recolhimentos de mulheres destinadas à vida monástica. Organizavam-se já nos moldes conventuais, com hábito religioso, clausura e votos particulares, esperando serem reconhecidas posteriormente pela Coroa, o que raramente aconteceu». Cf. AZZI, R. A vida religiosa feminina no Brasil na época colonial e imperial. *RGS*, p. 503-512, 1976.

⁸³ Cf. Biografia de Dom José Fialho, arcebispo da Bahia. *REB*, p. 908, 1956.

⁸⁴ Cf. AZZI, R.; REZENDE, M.V.V. A vida religiosa feminina no Brasil colonial. In: AZZI, R. (Org.). *A vida religiosa no Brasil - enfoques históricos*. São Paulo: 1983. p. 33.

⁸⁵ Dom frei José Fialho nasceu aos 13 de dezembro de 1673 em Vila Nova da Cerveira, arquidiocese de Braga, filho legítimo de João de Seixas e Antônia de Andrade. Ingressou na Ordem Cisterciense em Alcobaça, graduou-se na Universidade de Coimbra. Foi nomeado bispo de Pernambuco em 1725, permanecendo na diocese até 1739, quando foi nomeado arcebispo da Bahia, exercendo o ministério até o dia 2 de janeiro de 1741, data de seu embarque para tomar posse da sua nova diocese, Guarda em Portugal, porém logo ao chegar em Lisboa no dia 18 de março de 1741, veio a falecer. Cf. RUBERT, A. *A Igreja no Brasil*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 26; 62-64; MULLER, B. Dom José Fialho. *REB*, p. 337-347, 1952; HOORNAERT É. et al. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: 1983. pp. 178, 224-225, 228, 278; EUBEL, K. *Hierarchia Catholica*. v. VI. Patavii: 1958. p. 205, 364; GAMS, P. *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*. Ratisbonae: 1873. p. 133.

completamente restaurado. No interior da Província, tendo como idealizador o padre Malagrida, foi fundado um recolhimento do Sagrado Coração de Jesus⁸⁶. O recolhimento da Glória é fundado em Olinda em 1794. O regulamento foi elaborado por Dom Azeredo Coutinho. Sua idéia era de uma fundação para moças verdadeiramente pobres⁸⁷. No Maranhão, também por impulso de padre Malagrida, funda-se o recolhimento para moças⁸⁸. O Rio de Janeiro contava com a fundação de 2 recolhimentos: Nossa Senhora da Ajuda (1705), Santa Teresa (1750); enquanto em São Paulo foi fundado o convento da Luz (1774)⁸⁹, por frei Antônio de Santana Galvão e por Maria Helena do Sacramento. Em alguns lugares, por falta de conventos, muitas jovens praticavam os conselhos evangélicos fazendo voto particular, como é o caso das beatas de Itu e Sorocaba⁹⁰. Em Minas Gerais, o século XVIII é caracterizado pelo movimento das ermidas e santuários. São dois os principais recolhimentos femininos: o primeiro é o de Nossa Senhora das Macaúbas (1714)⁹¹ e o segundo é a casa de oração do Vale das Lágrimas (1750). Por sua vez, Joana de Gusmão⁹² foi a precursora da implantação da vida religiosa em Santa Catarina (1762) e iniciou a capela do Menino Jesus.

⁸⁶ Cf. LEITE, S. *História da companhia de Jesus no Brasil*. v. V. Rio de Janeiro: 1945. p. 475-476.

⁸⁷ Cf. CARDOZO, M. Azeredo Coutinho e o fermento intelectual de sua época. In: EDWARDS, K. *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: 1970. p. 97, 106-107.

⁸⁸ Cf. LEITE, S. *op.cit.*. v. III. Rio de Janeiro: 1943. p. 124.

⁸⁹ É importante frisar que em meados do século XVIII a população de São Paulo era predominantemente feminina. Esse fato, certamente, ajudou na decisão das autoridades e do povo em fundar seus conventos. Cf. MARCÍLIO, M.L. *A cidade de São Paulo: povoamento e população 1750-1850*. São Paulo: 1975; SOUZA, J.A.S. de. A população de São Paulo em 1766 e 1772. *RIHGB*, 1954.

⁹⁰ Cf. CASTANHO, L.A. *São Paulo, filho da Igreja*. Petrópolis: 1957. p. 37; AZZI, R. *Beatas e penitentes: uma forma de vida religiosa no Brasil antigo*. *RGS*, p. 653-661, 1976.

⁹¹ Cf. CARRATO, J.F. *As Minas Gerais e os primórdios do Caraça*. São Paulo: 1963. p. 192; AZZI, R. *Eremitas e irmãos: uma forma de vida religiosa no Brasil antigo*. *RC*, 94, p. 370-383, 1976.

⁹² Sobre a vida desta paulista Joana Gomes de Gusmão, denominada a «mulher santa» pelo povo, confira: POMPEU, A. *Os paulistas e a Igreja*. São Paulo: 1929. p. 211-212; PIAZZA, W. *A Igreja em Santa Catarina*. Florianópolis: 1977. p. 86-87.

A vida religiosa feminina sofreu muitas dificuldades para o seu estabelecimento no Brasil colonial. É compreensível quando se analisa tal situação a partir do regime de cristandade e do Padroado. A autonomia das instituições religiosas em face a outros níveis da organização social era reduzida a quase nada, especialmente a situação feminina. As formas de vida religiosa feminina na colônia expressam a própria situação da mulher nessa sociedade.

9. A 3ª VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO (1763-1769)⁹³

No Brasil nunca houve tribunal do Santo Ofício ou Inquisição. Achava-se sob a competência do tribunal de Lisboa. A 1ª e única Visitação, no século XVI, foi às capitanias da Bahia e Pernambuco (1591-1595)⁹⁴. A 2ª Visitação ocorreu na Bahia (1618)⁹⁵ e a 3ª Visitação, que pertence a esse período, realizou-se em 1763 e, prolongando-se até 1769, no Grão-Pará⁹⁶. O visitador foi o padre Giraldo José de Abranches⁹⁷, nomeado para os Estados do Grão-

⁹³ Os textos principais utilizados para este item, salvo outras citações, serão: AMARAL LAPA, J.R. Nota prévia sobre a Visita do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará. *RH(SP)*, p. 59, 1964; Idem. A Inquisição no Pará. *BIBLB*. vol. X, nº 1. 1969; Idem. *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: 1978; Dom Frei João de São José Queirós. Viagem e visita do sertão em o bispado do Grão-Pará em 1762 e 1763. *RIHGB*. t. IX, 43-107. 1899. p. 179-227; 328-375.

⁹⁴ *Primeira Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Denúncias da Bahia (1591-1593)*, São Paulo: 1925; *Confissões de Pernambuco (1594-1595)*, São Paulo: 1929; Recife: 1970, com notas introdutórias, respectivamente de Capistrano de Abreu e Rodolfo Garcia.

⁹⁵ Livro das Denúncias que se fizeram na Visitação do Santo Ofício à Cidade do Salvador da Bahia de Todos os Santos e do Estado do Brasil, no ano de 1618, in: *ABN*. v. 49, p. 7-198; Segunda Visitação do Santo Ofício às partes do Brasil. Livro das Confissões e Ratificações. *AMP*, t. XVII. 1963.

⁹⁶ O texto inédito desta 3ª Visitação foi publicado em AMARAL LAPA, J.R. *op. cit.*, p. 115-277.

⁹⁷ Sobre a vida deste visitador confira RUBERT, A. *A Igreja no Brasil: Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822)*. v. III. Santa Maria: 1988. p. 151.255-256.299; AMARAL LAPA, J.R. *op. cit.*, p. 39-50.

Pará, Maranhão e Rio Negro. Na visitação de 6 anos, não foram muitos os imputados. As confissões giravam em torno de assuntos diversos: superstições, imoralidades, bigamias, judaísmo.

A 3ª Visitação se dava numa época em que já se iniciara o declínio da Inquisição em Portugal. Não há aquele rigor antigo, a mentalidade muda aos poucos; as penas de morte não mais existem. Geralmente, as penas são de penitência. Raros são os casos de açoite e degredo. O que provavelmente atemorizava a população paraense eram as sanções relativas à confiscação dos bens, embora a maioria das pessoas fosse de origem humilde. Do total geral de pessoas que aparecem citadas no Livro da Visitação, e isso importa, sobretudo, para um possível estudo da estrutura da população paraense, 353 são brancos, 55 índios, 42 negros escravos, 17 mamelucos, 6 cafuzos e 12 mulatos. Essa última Visitação, no Brasil, terminou sem complicações para as vítimas, pois a Inquisição se encaminhava para o seu declínio e extinção. O último inquisidor-mor, já citado, foi o brasileiro Dom Azeredo Coutinho. O Tribunal foi extinto em 5 de abril de 1821.

10. A ORGANIZAÇÃO E ATUAÇÃO DO LAICATO

É necessário distinguir duas formas de vida religiosa. Uma é a dos brancos do mundo colonizador e a outra é a dos negros, índios e mulatos, que constituíam o povo colonizado. Os senhores participavam, do mesmo modo que na América espanhola, da vida religiosa através das confrarias e irmandades⁹⁸. A Irmandade do Santíssimo é uma mostra dessa realidade, reservada

⁹⁸ Sobre confrarias e irmandades no Brasil existem excelentes pesquisas. Aqui citar-se-ão apenas aquelas utilizadas neste item: SALLES, F.T. de. *Associações religiosas no ciclo do ouro*. Belo Horizonte: 1963; SCARANO, J. *Devoção e escravidão: A irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito Diamantino no século XVIII*. São Paulo: 1976; MULVEY, P.A. *Prestige, Piety and Power in Colonial Brazil: The Third Orders of Salvador*. *HAHR*, 69, p. 61-89, 1989; Idem. *Black Brothers and Sisters: Membership in the Black Lay Brotherhoods of Colonial Brazil*. *LBR*, 17, p. 253-279, 1980.

aos homens, congregava as figuras mais destacadas da elite. Esta é uma das Irmandades mais difundidas no período colonial e imperial. A função da Irmandade do Santíssimo era a promoção e organização da procissão do Corpo de Deus, a maior procissão celebrada no ano⁹⁹. Outro compromisso era assistir à missa todas as quintas-feiras, havendo em seguida a benção do Santíssimo. A finalidade da confraria era estritamente religiosa, visando à promoção do culto. Esses leigos ocupavam posição de destaque em relação aos demais por estarem mais perto dos ministros sacerdotes¹⁰⁰. O esplendor dessa Irmandade acontece justamente no século XVIII. A Irmandade do Santíssimo, juntamente com a Irmandade da Misericórdia, que tinha por objetivo a assistência social aos pobres e enfermos, formavam as Irmandades dos homens brancos.

Os escravos africanos e crioulos convergiam para a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário ou para a de São Benedito; os mulatos tinham irmandades separadas, o que significava a estratificação social e racial da sociedade colonial. Os pobres precisavam mais das confrarias do que os brancos ricos. A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos homens e mulheres negros era a confraria mais antiga e mais fechada do Brasil colonial, e também a mais popular e numerosa nas cidades brasileiras. A devoção dos afro-brasileiros a Nossa Senhora do Rosário poderia ser explicada pelo fato dos escravos a adorarem como Iemanjá, a deusa africana do mar¹⁰¹.

As Ordens Terceiras, associações de leigos cujos membros, apesar de viver no século, pretendiam alcançar a perfeição cristã através da observância de regras sob a orientação de uma ordem religiosa, diferiam destas pela ausência de votos públicos e de vida em comunidade. Durante o século XVIII,

⁹⁹ Cf. ALMEIDA, L.C. *São Paulo, filho da Igreja*. Petrópolis: 1957. p. 31.

¹⁰⁰ Cf. CARRATO, J.F. *Igreja, iluminismo e escolas mineiras coloniais*. São Paulo: 1968. p. 43. A posição de destaque também se manifestava nas celebrações dominicais, pois na igreja os homens ficavam nos espaços laterais mais elevados do que os demais, exclusivamente reservados para eles, e se mantinham de pé, simbolizando sua posição na sociedade colonial.

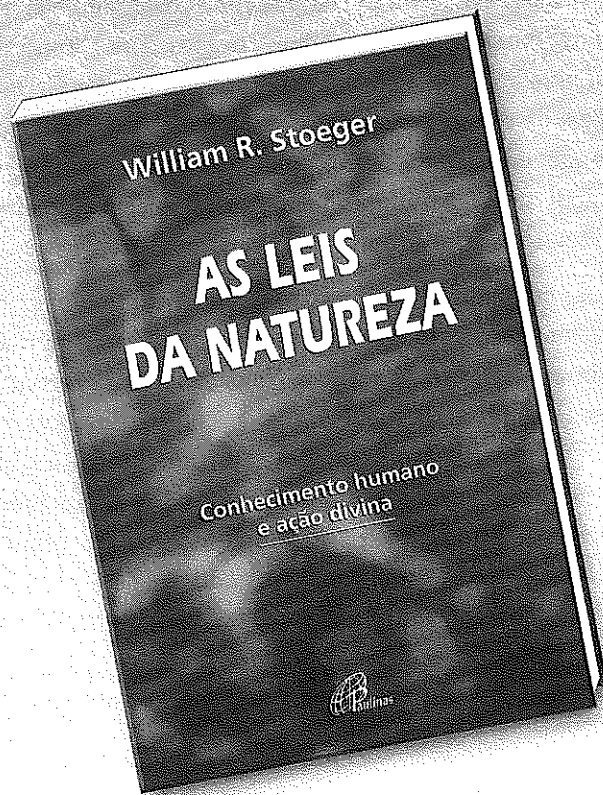
¹⁰¹ Cf. OLIVEIRA TORRES, J.C. *História das idéias religiosas no Brasil*. São Paulo: 1968. p. 74; MULVEY, P.A. *Irmandades*. DHCPB. São Paulo-Lisboa: 1994. p. 445.

algumas destas tornaram-se muito ricas e poderosas, construindo diversas igrejas barrocas, especialmente na Bahia, Rio de Janeiro e Minas Gerais. No século XVIII, já existiam no Brasil a Ordem Terceira Franciscana, a Ordem Terceira Carmelitana e foram introduzidas as Ordens Terceiras de São Domingos e a Ordem Terceira dos Mínimos. Algumas dessas Ordens Terceiras eram muito fechadas. Por exemplo, a Ordem Terceira do Carmo e a Ordem Terceira de São Francisco não permitiam o acesso de brancos nascidos no Brasil. Ricos mercadores de Minas Gerais constituíram a Ordem Terceira de São Francisco e a de Nossa Senhora do Carmo em 1745/50. Algumas exigiam pureza de sangue dos antepassados e a ausência de crimes de qualquer espécie. Quer em Portugal quer no Brasil, as ordens terceiras revelam a estratificação racial e social própria da época colonial.

Será este o contexto econômico, político, social, cultural e religioso do século XVIII e meados do século XIX que a família real portuguesa encontrará na colônia em 1808, data da sua chegada. Será também dentro desse quadro que será instalada a *Mesa da Consciência e Ordens*, no Rio de Janeiro. A *Mesa* foi o braço direito do Padroado português na direção da Igreja católica no Brasil. Através desse tribunal, decidia-se tudo o que dizia respeito ao eclesiástico no Brasil católico colonial.

Pe. Ney de Souza é doutor em História Eclesiástica pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma e professor na Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção - SP.

UMA ARTICULAÇÃO HARMONIOSA ENTRE CIÊNCIA, FILOSOFIA E ESPIRITUALIDADE



Por toda parte, tem-se presenciado o surgimento de um renovado interesse pela espiritualidade e por suas expressões religiosas. Tal fato, que já foi chamado de *Revanche do sagrado*, tem atraído sempre mais cientistas da religião e estudiosos de disciplinas afins, no Brasil e no exterior, revelando-se como um dos grandes temas das próximas décadas.

A coleção Religião e Cultura propõe-se a ser mais um canal de comunicação entre a atual pesquisa acadêmica do fenômeno religioso e o seu ensino. Assessorada pelo teólogo Afonso Soares, pretende oferecer, em uma linguagem que se quer rigorosa sem ser hermética, uma abordagem interdisciplinar do tema. Servirá, assim, de subsídios a professores, estudantes e demais interessados no estudo da religião como fenômeno cultural.



Telemarketing
0800-7010081

O DEUS QUE DESAFIA SEU PRÓPRIO CULTO

Prof. Dr. Dr. Renold J. Blank

Quando Deus se revela, causa espanto, e tal espanto, muitas vezes se torna até escândalo. Escândalo para o mundo que está sendo julgado pelos parâmetros revelados por este Deus. Com isso estamos acostumados e até sentimos uma certa satisfação em ouvir Deus reprimir com palavras duras os ímpios e os imorais, que com obstinação renovada resistem aos seus mandamentos.

Quando Deus reage contra tais atitudes, daqueles que consideramos pecadores, estamos do lado dele, e junto com ele criticamos este mundo tão afastado de Deus.

Assim, todos os piedosos ficam satisfeitos, e os defensores da reta ordem se sentem confirmados na sua convicção.

Mas, os mesmos seguidores, que em alta voz sustentam as duras críticas a um mundo que cada vez mais se secularizou, por sua vez escandalizam-se muito, quando este Deus, por acaso, se atrevesse em questionar a maneira deles de compreender a religião ou de celebrar o seu culto.

Uma tal intervenção dele nas coisas de caráter sacral não podem tolerar, e por causa disso, apressam-se em falar da importância de manter intocável a dimensão sacral e a beleza dos cânticos emocionantes em louvor ao Deus santíssimo.

Mas, é exatamente nisso que se chocam com um Deus, que, como tudo indica, não se interessa muito por aqueles cânticos; basta ler o famoso texto do profeta Amós, transmitido em Am 5,21-24:

- 21 *Odeio, desprezo vossas festas
e não gosto de vossas reuniões.*
- 22 *Porque, se me ofereceis holocaustos,
não me agradam vossas oferendas
e não olho para o sacrifício de vossos animais cevados.*

23 *Afasta de mim o ruído de teus cantos,
não quero ouvir o som de tuas harpas!*

24 *Que o direito corra como a água
e a justiça como um rio caudaloso!*

A dimensão do sacral, pelo menos quando ouvimos o que o profeta diz aqui, não parece entusiasmar muito este Deus. Tal conclusão se impõe não só a partir do texto acima, mas da mesma maneira também a partir do primeiro capítulo de Isaías (Is 1,6-17), e em base à atitude de Jesus, para o qual, a misericórdia é bem mais importante que todos os sacrifícios sacrais, realizados no santuário de Deus (cf. Mt 9,13).

Quando Deus se revela, aparece um Deus, que em muito não corresponde às imagens sacrossantas e transcendentais, que durante milênios, os seus adoradores construíram dele. Quando ele se revela, questiona e muitas vezes rejeita exatamente aquelas imagens.

Tal fato já vem à tona na primeira ocasião, onde este Deus se manifesta; o Deus que mais tarde será chamado Javé, mas que na época era conhecido simplesmente como “o Deus de Abraão”.

Num contexto religioso onde, em todas as culturas ao redor, as divindades estavam do lado do poder vigente, aquele Deus se revela como sendo um Deus que em nada se interessa pelo poder dominante e suas perspectivas do mundo.

Em vez de manifestar-se no palácio do faraó ou nos salões sumptuosos dos reis de Ur, ele dirige a palavra a um desconhecido, um seminômade, fora de todas as estruturas da sociedade estabelecida: Abraão.

Em vez de exigir uma reforma litúrgica no culto dos templos de Mênfis, por exemplo, o Deus deste Abraão convida para uma caminhada, cujo fim permanece na incerteza de uma promessa que ninguém, na época, pode garantir.

Em vez de mandar construir para si mesmo um templo e estabelecer um culto, este Deus escandaloso para todo representante das religiões estabelecidas da época se contenta em assumir as características de um Deus migrante, um Deus que acompanha o grupo dos seus seguidores. Outra novidade total, num

mundo religioso onde era evidente que os seguidores tinham de acompanhar o seu deus e deslocar-se para o lugar onde este se encontrava.

Aqui constatamos o contrário. O Deus em questão se desloca, para acompanhar os homens:

Eu estarei contigo e te abençoarei (Gen 26,3).

Estou contigo e te guardarei aonde quer que vás, e te reconduzirei a esta terra. Nunca te abandonarei até cumprir o que te prometi (Gen 28,15).

Exatamente por causa dessa sua característica, porém, este Deus se torna capaz de acompanhar todas as mudanças sociais e culturais, pelas quais, nos séculos seguintes, o grupo de seus seguidores passará.

Enquanto que as outras divindades dos clãs de Canaã se fixaram num lugar, num monte, num templo, de tal maneira que cada mudança geográfica ou social os afastava mais de seus antigos seguidores, o Deus de Abraão se revela um Deus “no caminho”, um Deus que acompanha a história e que exatamente por causa disso, torna-se capaz de manter-se fiel ao seu povo, mesmo quando este se desloca para outras terras, para outros países, para outros contextos culturais, sociais e até religiosos.

A sua preocupação não é aquela de ser venerado em algum santuário, mas a de acompanhar a caminhada histórica daqueles que nele crêem. E quando esta caminhada os conduz numa situação de escravidão, eles se tornam capazes de superar tal escravidão, movidos pela força deste Deus e incentivados pela convicção de que o seu Deus não quer uma situação de opressão e de exploração.

O Deus de Abraão se revela sendo um Deus que ama a liberdade, não só a dele mesmo, mas também aquela dos seus seguidores.

Em nome dessa liberdade, também nos séculos seguintes, ele não se deixa enclausurar nem num templo nem num culto. O seu templo é a história e o seu culto é a conquista de uma vida cada vez mais plena das pessoas humanas, isto, sobretudo, quando essas pessoas se encontram em situações subumanas de exclusão, de marginalização ou de pobreza. O culto que ele aprecia é aquele onde se supera todo tipo de opressão por parte de algum poder que se julgava melhor, seja ele político, econômico, social ou até religioso.

Tal atitude deste Deus, porém, está em oposição a todos os costumes religiosos de sua época. Ela também não corresponde aos interesses daquelas classes dominantes, que sempre justificaram o seu próprio poder pelo poder e a ostentação do culto de seu Deus. Passada uma história de quase três séculos, a influência dessa ideologia do poder alcança também os arredores do Deus da liberdade de Israel. Assim, assistimos, na época do rei Salomão, ao fato escandaloso que o Deus itinerante do deserto, o Deus da liberdade, por razões políticas e de poder, por sua vez, está sendo assentado num templo. E a construção deste templo repete exatamente aquela situação de escravidão, da qual o povo tinha escapado três séculos antes, em nome daquele Deus, para o qual agora realizam trabalhos forçados.

A reação do Deus da liberdade contra tal abuso e deturpação de suas verdadeiras intenções não demora.

É pela boca de profetas que se formula uma crítica cada vez mais acentuada contra um culto, que este Deus nunca quis e nunca pediu.

Já na época, quando a questão da construção de um templo ainda está sendo discutida, a atitude daquele para o qual querem construir tal templo, é bem clara: Ele não o quer:

Assim fala o Senhor: Para que me queres construir uma casa para minha residência? Pois eu nunca morei numa casa, desde quando tirei do Egito os israelitas até o dia de hoje, mas andei vagueando em tendas e abrigos. Durante todo o tempo em que andei vagueando entre todos os israelitas, jamais falei a uma das tribos de Israel que encarreguei de pastorear o meu povo de Israel, que me construísse uma casa de cedro! (2Sm 7,5-7).

A vontade pelo poder dos seus seguidores, porém, é mais forte que a voz de Deus, e assim constroem o templo contra a vontade daquele, ao qual é destinado¹. Estabelecem um culto para o Deus, que nunca quis culto.

¹ O que se diz aqui sobre o primeiro templo, vale da mesma maneira para o segundo, sobre o qual, Martin Volkmann, baseado nas *Antiguidades Judaicas, Livro XV, cap.*

Na época de Salomão, toda uma ideologia do poder faz de tudo para desviar a atenção das fulminantes violações da vontade original daquele Deus, que no êxodo se tinha revelado como um Deus oposto a toda e qualquer forma de escravidão e de opressão. Agora, porém, se constrói para ele um templo, usando os mesmos mecanismos de escravidão que tinham motivado o agir deste Deus contra o Faraó².

O esplendor de sua nova casa, que ele não quis, foi destinado a fazer calar este Deus incômodo e rebelde, que não quis ser assim como todas as outras divindades em torno dele.

John Bright, na sua "História de Israel", descreve essa atitude alternativa e incômoda do Deus de Israel em relação ao culto, de maneira muito clara: "Iahweh não era um mantenedor benigno do *status quo*, que devesse ser ritualmente acalmado, mas um Deus que chamou seu povo de um *status quo* de negra escravidão para um novo futuro e que dele exigiu obediência à sua justa lei"³.

O Deus, pelo qual realizaram um culto cheio de esplendor, não se deixou acalmar pelos ritos bonitos.

Em nada adiantaram os cânticos e as cerimônias sacrificiais.

O Deus, para o qual se tinha construído um Templo tão luxuoso que nem os templos dos deuses da Fenícia podiam concorrer com ele⁴, este Deus

11, de Flávio Josefo, afirma: "Diante o povo, o Templo é colocado como sendo uma obra para a glória de Deus. Na realidade, porém, é renovado e ampliado, para que se torne um monumento digno, não tanto um monumento a Deus, a quem ele está dedicado, mas antes à glória daquele rei que o edificou como sua obra" (VOLKMANN, M. *Jesus e o Templo*. São Paulo: Paulus, 1992. p. 13).

² Cf. GALLAZZI, S. *Por uma terra sem mar, sem templo, sem lágrimas*. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 51ss. Idem. *A leitura profética da história*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 95ss.

³ BRIGHT, J. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 1980. p. 207.

⁴ O recinto dos fundos media 10 metros de comprimento e outros tantos de largura e altura. Salomão o mandou revestir de ouro batido; revestiu o altar de lambris de cedro, colocando-o diante do recinto dos fundos e revestindo-o de ouro batido. Mandou revestir de ouro todo o templo, de cima a baixo; mandou recobrir de ouro também todo o altar destinado ao recinto dos fundos. (1Sm 6,20-22; cf. a descrição do templo, em 1Sm 6, na sua íntegra).

se revela sendo um ingrato total. Em vez de, pelo menos agora, calar-se sobre os trabalhadores escravizados, que tinham construído a sua sede⁵, em vez de contentar-se com um culto, cuja suntuosidade excedia todas as celebrações dos outros deuses⁶, de novo começa a reclamar. Parece que toda essa ostentação de um culto sacral em nada o impressiona.

Mais alto que todos os corais e hinos, com os quais tentaram fazer calar a voz deste Deus rebelde; com maior insistência que toda a pompa de um culto grandioso, celebrativo e repleto de louvores à glória do Altíssimo, faz-se ouvir também nos séculos seguintes sempre de novo a voz dele, indomável, não impressionado por nenhuma ostentação de um culto sacral, elaborado com acribia e muito zelo pelos seus domesticadores religiosos⁷.

O Deus que se revelou a Abraão como Deus migrante, também nos séculos seguintes a Salomão, escandaliza todos os defensores dos cultos sacrais e todos os representantes do poder. Porque contra todos os costumes da época e contra todas as regras estabelecidas sobre o relacionamento entre os homens e seu Deus, este não dá o mínimo valor a atitudes cúlticas e lugares santificados.

Em vez disso, sempre de novo, renova pela boca dos profetas a sua opção contra o poder e contra toda ostentação de rituais suntuosos e brilhantes, em cuja sombra continuavam ou se renovavam atitudes de desprezo daqueles pelos quais este Deus sempre optou: as pessoas humanas e sua dignidade.

⁵ O rei Salomão recrutou gente para os trabalhos forçados em todo Israel num total de 30.000 homens. Cada mês mandava 10.000 homens por turno ao Líbano, de modo a ficarem durante um mês no Líbano e dois meses em suas casas. Adoniram era o chefe dos trabalhos forçados. Além disso, Salomão mantinha 70.000 carregadores e 80.000 canteiros na montanha, sem contar os 3.300 capatazes, subordinados aos prefeitos de Salomão; eles dirigiam as obras e as pessoas que as executavam (1Rs 5,27-30).

⁶ Cf. 1Rs 8.

⁷ Cf. BRIGHT, J. *História de Israel*, p. 349ss: "A verdade é que tinha havido uma perversão íntima na religião de Iahweh (...). A obrigação da aliança (...) era concebida como uma questão puramente do culto, cujas exigências poderiam ser satisfeitas".

É neste sentido que Pixley, com toda razão, pôde caracterizar o agir dos profetas em termos de uma constante contestação: Eles "ficam do lado do povo contra seus opressores, incluindo os reis, sacerdotes, escribas e até os reformadores deuterônômicos"⁸.

Eles ficaram do lado do povo, assim como o próprio Deus ficava do lado dele, rejeitando um culto que tentava, de maneira consciente ou inconsciente, ofuscar a dura realidade do abandono do Deus verdadeiro. Tal ocultação até podia esconder-se atrás de um culto bonito e cheio de orações. Mas nos olhos de Deus, toda oração se torna vazia, frente a uma realidade histórica, onde se despreza a vida humana e sua dignidade⁹. É esse fato, desprezado na época da mesma maneira como muitas vezes também hoje, que vem a tona na dura crítica de Isaías:

¹¹ Que me importa a abundância de vossos sacrifícios? – diz o Senhor. Estou farto de holocaustos de carneiros e de gordura de animais cevados; no sangue de touros, de cordeiros e de bodes, não tenho prazer.

¹² Quando entrais para vos apresentar diante de mim, quem vos pediu para pisardes os meus átrios?

*¹³ Não continueis a trazer oferendas vazias!
O incenso é para mim uma abominação!*

*Não suporto neomênia, sábado, convocação de assembléia:
iniquidade com reunião solene!*

*¹⁴ Vossas neomênias e vossas solenidades, eu as detesto!
Elas são para mim um peso, estou cansado de suportá-las.*

*¹⁵ Quando estendeis as vossas mãos, escondo de vós os meus olhos.
Ainda que multipliqueis a oração, eu não ouço:
Vossas mãos estão cheias de sangue!*

⁸ PIXLEY, J. *A história de Israel a partir dos pobres*, p. 79.

⁹ Cf. o comentário ao texto seguinte de Isaías em: Bergant, D.; KARRIS, R.J. *Comentário bíblico*. Vol. II. São Paulo: Loyola, 1999. p. 16: "Deus não demonstra nenhum prazer com o sacrifício constante de animais, nem mesmo com a observância da lua nova e do Sábado (...). O que importa é a maneira como os cidadãos tratam as viúvas e os órfãos, não a freqüência com que vão ao Templo ou oferecem sacrifícios".

¹⁶ *Lavai-vos, purificai-vos.*

Tirai a maldade de vossas ações de minha frente.

Deixai de fazer o mal!

¹⁷ *Aprendei a fazer o bem!*

Procurai o direito, corrigi o opressor.

Julgai a causa do órfão, defendei a viúva (Is 1,11-17).

Em desprezo total a qualquer esforço de sacralização cültica, irrompe nestas palavras, outra vez, a exigência original de um Deus que desde o primeiro momento de sua revelação a Abraão, se tinha mostrado o Deus em favor dos homens, o Deus que zela pela vida deles e pelo seu bem-estar, o Deus, para o qual, todo culto e toda sacralização, caso primeiro não se cuide da pessoa humana e de suas necessidades, é pura hipocrisia¹⁰.

Diante de um culto religioso que se isola dentro de uma adoração religiosa, enquanto fora disso, “uns oprimem, enganam, se aproveitam da fraqueza de outros, isolam, exploram, e deixam com fome os seus irmãos”¹¹, diante de um tal culto, Deus “esconde os seus olhos” (Is 1,15).

Contra uma tendência de séculos, onde os seus seguidores sempre de novo insistiam em estabelecer cultos e cerimônias sacrais e sacralizados, o Deus de Israel se mantém indiferente a tais cerimônias e as rejeita, quando elas se sobrepõem à preocupação com a vida das pessoas humanas. Os seus profetas acusam tais cultos “de mentirosos, porque não revelam o verdadeiro rosto de Deus, mas funcionam como uma cortina de fumaça que encobre todo tipo de injustiça. Numa sociedade injusta, mesmo com um Templo, Deus não está (Jr 7,1-21)”¹².

Tal rejeição de um culto vazio culmina na atitude de Jesus, frente ao centro religioso e cültico de sua época, o Templo. O Deus que se tornou homem rejeita o lugar, onde pretendem celebrar sua honra. O Deus encarnado

¹⁰ Cf. a atitude de Jesus frente ao zelo cültico-sacral do chefe da sinagoga (Lc 12,10-14).

¹¹ BETZ, G. *Verehren wir den falschen Gott?* Freiburg: Herder, 1993. p. 127.

¹² *A Leitura profética da história.* São Paulo: Loyola, 1994. p. 54.

despreza as cerimônias, através das quais encobrem com incenso litúrgico as violações dos direitos dos pobres e o desprezo das necessidades básicas dos homens.

Não é o culto a Deus em si que está sendo rejeitado, mas toda a ideologia que usa o culto para encobrir interesses de poder, interesses ideológicos e até interesses econômicos ou religiosos.

Um culto que não conscientiza para aquilo que é o verdadeiro interesse de Deus, a vida humana, um tal culto, está sendo declarado falso. Este fato, que já aparece de maneira acentuada nas muitas críticas proféticas ao culto do primeiro templo¹³, está sendo renovado e acentuado na ação de Jesus contra “a sustentação ideológica, dada a um falso culto a Javé”¹⁴.

Jesus privilegia “o amar sobre o prestar culto, o ser puro e o saber sobre Deus”¹⁵. E em vez de vigiar com olhos severos a observância das leis e dos códigos de direito religioso, o interesse dele se dirige para aqueles que foram esmagados e condenados por esses códigos, pelas suas leis e seus guardiões sacrais. MISERICÓRDIA QUERO, NÃO SACRIFÍCIOS! (Mt 9,13; 12,7; Os 6,6).

Tal palavra, pronunciada por dentro de uma estrutura fixada em cima de um legalismo religioso acentuado, deslegitima de vez todo tipo de legalismo, mesmo estando este sustentado pelos argumentos mais sacralizados que se pode imaginar. O Deus encarnado, Jesus, não se interessa pelas leis religiosas e as suas celebrações cülticas, quando estas leis esmagam o ser humano:

Se estiveres diante do altar para apresentar tua oferta e ali te lembrares de que teu irmão tem alguma coisa contra ti, deixa tua oferta lá diante do altar, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão e então volta para apresentar tua oferta (Mt 5,23).

¹³ Cf. em termos de exemplos: Am 5,22ss; Os 8,11ss; Is 1,10ss.

¹⁴ VOLKMANN, Martin. *Jesus e o Templo*, p. 142.

¹⁵ GALLARDO, C.B. *Jesus, Homem em conflito*, p. 303.

Os fariseus e escribas perguntaram, pois, a Jesus: "Por que teus discípulos não seguem a tradição dos antigos e comem o pão com mãos impuras?" Jesus lhes respondeu: "Hipócritas, bem profetizou Isaías a vosso respeito, quando escreveu: Este povo me honra com os lábios, mas o coração está longe de mim; em vão me prestam culto, ensinado doutrinas e preceitos humanos" (Mc 7,5-7).

O culto que interessa a Deus realiza-se na transformação das relações inumanas e na conversão das condições opostas ao amor. Cada um que não se engaja nesta tarefa, e em vez disso corre em nome de seu Deus para defender a importância do sistema sacral e santificado pela tradição, Jesus o chama de hipócrita.

Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, que por fora limpais o copo e o prato, mas por dentro estais cheios de roubo e cobiça. Fariseu cego: limpa primeiro o copo por dentro, para que fique limpo também por fora (Mt 23,25-26).

Tal atitude negativa vai até o ponto de rejeitar não só o culto de uma instituição religiosa que se tinha tornado vazia, mas esta instituição como um todo. Nos olhos de Jesus, uma instituição religiosa que não põe a pessoa humana e sua dignidade no centro de toda a sua atenção, perde a sua razão de ser.

Jesus respondeu: "Destruí este Santuário e em três dias eu o levantarei" (Jo 2,19, também: Mc 14,58; 15,29).

Quando Jesus saiu do Templo, um dos discípulos lhe disse: "Mestre, olha que pedras e que construções!". E Jesus lhe disse: "Vês estas grandes construções? Não ficará aqui pedra sobre pedra; tudo será destruído" (Mc 13,1-2).

É nessa última profecia de Jesus que culmina a sua rejeição de um culto que se tornou idolatria. Ela está sendo desmascarada como estéril e hipócrita, e por causa disso, deve desaparecer. Mas, não só o falso culto deturpado vai desaparecer, mas também a instituição, na qual este culto se realiza. Todo o sistema religioso que sustenta tal culto perde a sua legitimidade (cf. Mc 11,28-12,11; 12,38-40) e os seus defensores estão sendo chamados de "hipócritas"

(Mc 12,15; Mt 23,1-29). Assim, o tipo de culto, representado pelo templo, está sendo rejeitado. Deus não se interessa por sacrifícios e holocaustos, nem por louvores festivos e celebração em sua honra, enquanto que ao lado pessoas humanas são esmagadas. "Com Jesus se inaugura uma nova forma de relacionamento entre Deus e a humanidade (Mc 13,2; 14,58)"¹⁶.

Esta nova forma, na sua essência, é a realização de tudo aquilo que os profetas já defenderam em nome de Javé. E no seu centro deve estar a celebração da convivência humana, assim como ela foi realizada naquela ceia da quinta-feira santa. Gesto grandioso e simples ao mesmo tempo, onde a concretização da fraternidade está concentrada até o seu cume mais extremo.

A partir daquele momento, o critério básico de toda celebração se torna a maneira como se realiza a convivência entre os homens e as mulheres. Onde esta convivência não se baseia na fraternidade, na justiça, no amor e na misericórdia, todo louvor cültico a Deus se torna para este Deus pura "insensatez e troça, e isso permanece válido, mesmo quando aquele que reza, não tem em nada esta intenção"¹⁷.

Carlos Bravo Gallardo, na sua interpretação do agir de Jesus no Templo, destaca tal fato de maneira muito acentuada. No agir de Jesus, diz ele, "não se trata de uma 'purificação' do Templo, que lhe permitisse continuar como centro de Israel, uma vez purificada, mas de uma 'tomada' do Templo, que suspende definitivamente a sua atividade"¹⁸. Ele está sendo suspenso, porque em vez de amar o pobre e defender os seus direitos, a sua atitude cültica se esgotou num legalismo que virou opressão para o povo. Com isso, porém, tal culto se tornou excludente, dificultando e impossibilitando o acesso a Deus, em nome de exigências de uma lei que se tornou mais importante que o amor.

Os escribas e os fariseus estão sentados na cátedra de Moisés. Portanto, fazei e observai tudo o que eles vos disserem, mas não os imiteis nas ações, porque eles dizem e não fazem. Amarram pesadas cargas e as põem nas costas dos outros, e eles mesmos nem com o dedo querem tocá-las. (Mt 23, 2-4).

¹⁶ VOLKMANN, M. op. cit., p. 149.

¹⁷ BETZ, G. *Verehren wir den falschen Gott?* Freiburg: Herder, 1993. p. 130.

¹⁸ GALLARDO, C.B. *Jesus, homem em conflito*. São Paulo: Paulinas, 1997. p. 222.

Ai de vós, escribas e fariseus hipócritas, que fechais o reino dos céus aos outros! Não entrais vós nem permitis que entrem os que o desejam (Mt 23,13).

O acesso a Deus, segundo Jesus, “não se dá através de gestos purificadores nem sacrificiais”¹⁹. O que a Deus agrada, não são os cânticos cúlticos, nos quais ele está sendo chamado de “Senhor, Senhor”, mas a realização do amor e da justiça diante dos irmãos e irmãs. Eis o verdadeiro culto que agrada a Deus:

Nem todo aquele que me diz: ‘Senhor, Senhor’, entrará no reino dos céus, mas quem fizer a vontade de meu Pai que está nos céus (Mt 7,21).

Esta mensagem já foi repetida inúmeras vezes no decorrer da história de Israel pelos profetas. Em Jesus e com a sua rejeição do Templo, ela alcança toda a sua radicalidade final.

Tal atitude, porém, não agrada a todos aqueles que querem situar Deus exclusivamente do lado das coisas sacrais e estabelecer um abismo entre essas dimensões e o assim chamado mundo profano. Ela não agrada nem na época dos profetas nem na época de Jesus e, às vezes, nem nos dias de hoje.

Do tempo dos profetas, temos um exemplo explícito da reação daqueles, que não querem ouvir um tal recado. O representante do culto sacral reage à palavra crítica do profeta Amós, proibindo que este profetize:

Amazias, sacerdote de Betel, ordenou a Amós, o profeta, dizendo: “Retira-te daqui, foge para o país de Judá; come lá o teu pão e profetiza lá. Mas em Betel já não podes profetizar, porque é um santuário do rei (...)” (Am 7,12). Assim ordenou o sacerdote.

E atrás dele havia toda a hierarquia do poder religioso e político de sua época, do poder dos estudiosos da fé, do poder daqueles que em nada quisessem ser criticados, porque se haviam acostumado a ordenar. Se haviam acos-

¹⁹ 19 GALLARDO, C.B. *Jesus, homem em conflito*, p. 314.

tumado a serem obedecidos. Se haviam acostumado a mandar em nome de Deus, cujos únicos intérpretes eles se tinham declarados²⁰.

Contra toda a vontade deles, porém, e contra toda a tentativa de fazer calar o profeta, a voz dele continuou a soar:

Amós respondeu e disse a Amasias: “Não sou profeta nem filho de profeta; eu sou vaqueiro e cultivador de sicômoros. Mas o Senhor me tirou de junto do rebanho e me disse: “Vai, profetiza a meu povo, Israel!” E agora, ouve a palavra do Senhor: Tu dizes: Não profetizes contra Israel e não fales contra a casa de Isaac. Por isso, assim diz o Senhor: “Tua mulher se prostituirá na cidade, teus filhos e filhas cairão pela espada, tua terra será dividida a cordel. Tu morrerás em uma terra impura e Israel será deportado para longe de sua terra”.

Palavra de Javé! Arrogante aos ouvidos do sacerdote Amasias. Arrogante aos ouvidos de todo poder. O poder não gosta de profetas e, por causa disso, tenta deslegitimá-los com a arrogância do poder. A vida e morte de Jesus, oito séculos mais tarde, torna-se exemplo fulminante para tal fato.

É nas próprias palavras dele que se revela, de forma exemplar, como os representantes da mentalidade sacral reagem, quando o Deus de sua veneração se revela sendo diferente da maneira como eles querem que ele seja.

Envio-vos profetas, sábios e escribas. Deles matareis e crucificareis alguns, a outros açoitareis nas sinagogas e perseguireis de cidade em cidade. Por isso cairá sobre vós o castigo pelo assassinato de todos os inocentes, desde Abel, o justo, até Zacarias filho de Baraquias, a quem matastes entre o santuário e o altar (Mt 23,33-35).

²⁰ “Com a sua interdição, Amasias proíbe a Javé de falar (...). Conhecendo a mensagem do profeta de Javé, (...) ele se fechou contra a palavra de Deus. Sua posição como sacerdote do santuário (...) dá à sua culpa (rebelião contra Deus) um peso muito especial. Por causa disso, Javé vai reagir de maneira exemplar”. (DEISSLER, A. *Zwölf Propheten*. Würzburg: Echter, 1981. p. 126-127).

Estamos confrontados nestes e em tantos outros exemplos com aquele problema tremendo, que René Girard, nas suas análises dos mecanismos religiosos de projeção, denomina de "cegueira coletiva"²¹.

As pessoas não querem ouvir a verdade. Em vez disso, entrincheiram-se detrás de seus códigos sacralizados. E em nome daqueles códigos tornam-se dispostos até a matar Deus, quando este Deus não quer concordar com a imagem que eles construíram dele. Eles matam Deus e matam os seus enviados. E nisso até pensam estar venerando Deus. Para Jesus, tal atitude só pode ser chamada de hipocrisia:

Jesus lhes respondeu: "Hipócritas, bem profetizou Isaias a vosso respeito, quando escreveu: Este povo me honra com os lábios, mas o coração está longe de mim; em vão me prestam culto, ensinado doutrinas e preceitos humanos. Deixando de lado o mandamento de Deus, vós vos apegais à tradição dos homens". E Jesus acrescentou: "Na verdade, anulais o mandamento de Deus para firmar a vossa tradição" (Mc 7,6-9).

As análises de Girard e, seguindo ele, também as reflexões de Schwager mostram como as pessoas, apegando-se à palavra de leis e de códigos cúlticos e religiosos, encobrem o verdadeiro problema, que é a necessidade de realizar de maneira urgente as reformas necessárias. E para não ser confrontado com a verdade idolátrica de seu agir, enchem-se de um zelo religioso cada vez mais acentuado e cada vez mais intolerante contra todos aqueles que se atrevem a criticar a sacrossanta ordem religiosa e cúltica estabelecida. A atitude dos representantes do Templo contra Jesus torna-se exemplo gritante para o resultado de tais mecanismos de projeção e cegueira coletiva.

Refletindo assim sobre um dos grandes paradigmas da história de Deus com o seu povo, descobrimos de novo como aquela história mantém o seu caráter de sinal, através do qual o próprio Deus adverte a todas as épocas de não extinguir o Espírito e não desprezar as profecias (1Tes 9,19). É neste

²¹ Cf. GIRARD, R. *A violência e o Sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 1990. SCHWAGER, R. *Brauchen wir einen Sündenbock?* München: Kösel, 1978.

sentido que também as palavras de Georg Betz - formuladas no seu livro sobre o perigo da veneração de um falso Deus - se tornam muito mais do que análise sócio-religiosa. Podemos encontrar nelas e em tantas e tantas outras vozes o incentivo do Espírito, que guia a sua Igreja:

"Quando neste país, no mundo, na Igreja, há tanta coisa assustadoramente falsa, não podemos explicar isto simplesmente como resultado de um afastamento deste mundo das Igrejas (...). É também o resultado do fato, que muitas milhões, (...) domingo após domingo, (...) pronunciam as grandes palavras de redenção, de salvação do mundo e de ressurreição, mas eles não percebem como esvaziaram o sentido original destas grandes palavras, porque cortaram, deturparam e falsificaram o programa de Jesus"²².

Do antigo culto do templo, a carta aos Hebreus diz que "não agradava a Deus (Hb 10,5-7), (...), tampouco purificava os homens dos pecados (Hb 10,1-4) nem conseguia transformá-los (Hb 7,19)"²³.

A reflexão sobre o Deus de Abraão e sua manifestação frente ao culto, nos deixa assim com um grande legado, válido para todos os tempos e em todas as épocas até os dias de hoje: Realizar o novo culto, do qual Paulo fala²⁴: centrado em Jesus e "agradável a Deus". Isso, porém, significa que as nossas cerimônias manterão como foco primordial e conscientizador aquele tema, que parece ser durante toda a história a primeira e grande preocupação de Deus: a vida humana, a sua dignidade e a transformação de todas as situações, onde esta dignidade está sendo violada e pisada.

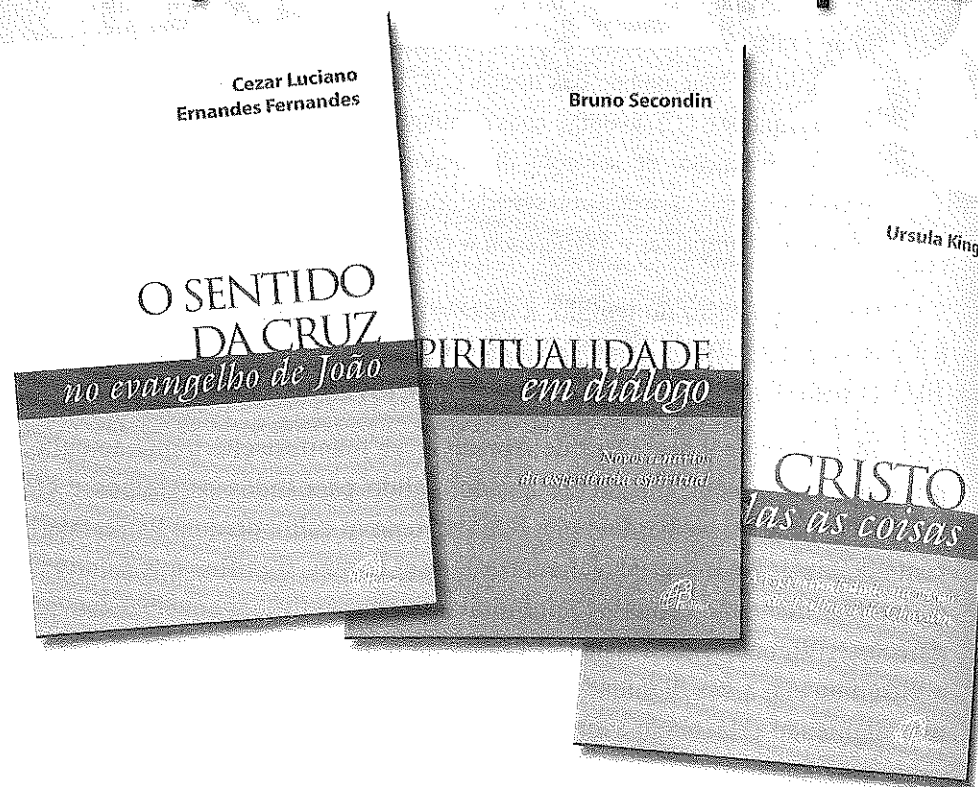
Renold J. Blank é professor da Pontifícia Faculdade de Teologia do Centro Universitário Assunção - SP

²² BETZ, G. *Verehren wir den falschen Gott?*, p. 139

²³ MATEOS, J. *A utopia de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 147.

²⁴ Cf. Hb 10,1-9.

Uma visão ampla e integradora da espiritualidade: Coleção Caminhos no Espírito



Neste tempo caracterizado pela busca do sagrado, a coleção *Caminhos no Espírito* traz uma proposta nova. Partindo de uma visão ampla e integradora de espiritualidade, apresenta os novos cenários da trajetória espiritual e aborda questões atuais como a importância da mística, o diálogo inter-religioso e as questões ambientais. Convida a experimentar Deus em Jesus Cristo e na força do seu Espírito e a transformar essa luz interior em fogo ardente, no combate à miséria e à injustiça e na construção do Reino de Deus.



A COMUNICAÇÃO A SERVIÇO DA VIDA

Telemarketing

0800-7010081

EVOLUÇÃO DO NOVO DIREITO CANÔNICO

Aloisio Cardeal Lorscheider

I - INTRODUÇÃO

1. O novo Código de Direito Canônico foi promulgado pelo Papa João Paulo II a 25 de janeiro de 1983 através da Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, e entrou em vigor no primeiro domingo do Advento deste mesmo ano (27 de novembro de 1983).

2. O Código de 1917 continha 2.414 cânones; o de 1983 contém 1.752 cânones. O Código de 1917 era dividido em cinco livros: Normas gerais (Livro I); Pessoas (Livro II); Coisas (Livro III); Os processos (Livro IV); Os delitos e as penas (Livro V).

O Código atual contém 7 livros: Normas gerais (Livro I); Povo de Deus (Livro II); Múnus de ensinar da Igreja (Livro III); Múnus de santificar da Igreja (Livro IV); Bens temporais da Igreja (Livro V); Sanções da Igreja (Livro VI); Processos (Livro VII).

3. Como o Código de 1917, também o atual levou alguns anos para ser elaborado. Iniciado por Pio X, em 19 de março de 1904, foi promulgado por Bento XV, em 27 de maio de 1917, entrando em vigor em 19 de maio de 1918. Recebeu o Código o nome de Código Pio-benedictino. O novo Código teve o seu início em 25 de janeiro de 1959 e o seu término em 25 de janeiro de 1983.

O primeiro, portanto, levou 13 anos, e seu principal promotor foi o Cardeal Pedro Gasparri. O atual levou 24 anos. Considerando-se, porém, o início efetivo de sua composição, este último levou 18 anos. O trabalho efetivo começou em 1965 e terminou em 1983. O seu presidente foi o Cardeal Pérciles Felici.

II – O ITER HISTÓRICO DO NOVO CÓDIGO

4. O Papa João XXIII, ao falar de sua intenção de convocar (em 25 de janeiro de 1959) um Concílio Ecumênico, falou, também, de sua vontade de realizar um Sínodo Romano (da Diocese de Roma) e de proceder à revisão (reordenação?) do Código de Direito Canônico de 1917.

5. Esta revisão do Código de 1917 era capital para o futuro da Igreja. Não se tratava só de introduzir materialmente no Código de 1917 as decisões tomadas pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, mas de reestruturar todo o Código segundo as finalidades, o espírito, a teologia, especialmente a eclesiologia do Vaticano II. O novo Código se tornaria a codificação do Vaticano II.

6. Em março de 1963, foi constituída uma primeira comissão sob a presidência do Cardeal Ciriaci. Em sua primeira reunião, os membros da comissão constataram que seria inútil qualquer esforço sério antes da conclusão do Vaticano II. Sem conhecer claramente os princípios conciliares não seria possível traduzi-los em normas concretas. Em 1965, Paulo VI reorganizou e ampliou essa Comissão, e, na audiência do dia 20 de novembro daquele ano, declarou suas finalidades: “O Direito Canônico deve acomodar-se ao novo espírito do Concílio Vaticano II. Nele se dá uma grande importância ao trabalho pastoral e às novas necessidades do Povo de Deus”. Naquela altura, o Cardeal Péricles Felici já era seu presidente.

7. Tanta importância se dava à reordenação ou revisão do Código de Direito Canônico, que Paulo VI determinou que se discutisse o assunto no primeiro Sínodo Ordinário dos Bispos, iniciado em 29 de setembro de 1967 e encerrado em 29 de outubro do mesmo ano.

A revisão do Código foi discutida do dia 30 de setembro até o dia 4 de outubro. O debate era importante porque o Sínodo tratava de alguns problemas do Vaticano II que deveriam ser bem regulamentados. Os assuntos eram: o Direito Canônico; a crise da fé; os seminários; os casamentos mistos; e a liturgia.

O programa da discussão sobre o Direito Canônico girava ao redor de doze páginas intituladas: “Princípios que orientam a reforma do Código de Direito Canônico”. O esquema tinha sido enviado aos participantes do Sínodo no dia 26 de maio de 1967. Os *princípios eram dez*:

7.1. *Salvaguardar o caráter jurídico do Código postulado pela natureza social da Igreja.* Por que este princípio? Havia-se difundido a idéia de que o futuro Código deveria ter como fim especial propor somente a regra de fé e dos costumes.

7.2. *Coordenar melhor “foro interno” e “foro externo”,* a fim de evitar o conflito desses dois pontos de vista. Há aí uma interferência recíproca entre a atividade estritamente pessoal (foro interno) e o comportamento social que tem uma repercussão pública na Igreja (foro externo). Um confessor pode ser levado a julgar de modo diferente que um tribunal eclesiástico. Também um superior pode encontrar-se confuso entre as duas perspectivas.

7.3. *Favorecer os encargos pastorais.* Para tanto, deve-se considerar a ordem jurídica da Igreja “uma espécie de sacramento ou sinal da vida da graça” destinada a promover a vida espiritual. Deve-se também conservar ao Direito certa flexibilidade.

7.4. *Revisar as faculdades concedidas aos bispos,* tornando ordinárias as faculdades de dispensa das leis gerais, que até então eram consideradas faculdades extraordinárias, reservando à suprema autoridade da Igreja e às outras autoridades superiores somente as causas que para o bem comum exigem uma exceção.

7.5. *Aplicar na Igreja o princípio de subsidiariedade.* Trata-se de favorecer a descentralização.

7.6. *Salvaguardar os direitos das pessoas contra a arbitrariedade.*

7.7. *Proteger esses direitos;* ou seja, estabelecer recursos jurídicos que evitem a arbitrariedade dos superiores.

7.8. *Manejar com flexibilidade a possibilidade de jurisdições não-territoriais,* tendo em vista as necessidades pastorais. No decreto conciliar *Christus Dominus*, n. 11, as dioceses não são mais definidas territorialmente, mas “como porção do Povo de Deus confiada a um bispo, que, em colaboração com o seu presbitério, apascenta (...)”.

7.9. *Rever o código penal.* Reduzir as penas *latae sententiae* e limitá-las aos delitos gravíssimos. As penas sejam, em geral, *ferendae sententiae*.

A Igreja, como sociedade externa, visível e independente, não pode renunciar ao seu direito de coação.

7.10. *Reestruturar o Código de Direito Canônico.* Isto é, como se pode bem entender, impossível de realizar antes que a revisão de cada parte esteja terminada.

8. No debate, no sínodo de 1967, os bispos pediram não apenas uma revisão mas também um novo Código, fundado sobre os documentos conciliares e na realidade atual. Pediram ainda que na comissão de revisão do Código de Direito Canônico se colocassem teólogos, sociólogos, psicólogos, como também leigos qualificados.

Além disso, dentro da eclesiologia do Vaticano II, pediram que cristãos não-católicos fossem consultados. Já havia não-católicos participando dos trabalhos da Comissão de Liturgia. Portanto, não havia motivo para vetar a cooperação análoga com referência à reordenação total do Código de Direito Canônico, sobretudo tendo-se presentes os trabalhos fundamentais e construtivos de vários especialistas protestantes no que diz respeito à questão.

Um último pedido foi que o novo Código fosse submetido às Conferências Episcopais e pudesse ser corrigido segundo as observações das Conferências, antes de ser promulgado.

9. Qual a preocupação subjacente a esses pedidos?

9.1. Desejava-se conciliar a clareza que convém à forma jurídica com a flexibilidade e o realismo pastoral. Desse modo, definia-se a verdadeira função do Direito na Igreja: estar a serviço da comunidade eclesial.

Neste sentido o terceiro princípio criava certa dificuldade. Não se poderia reconhecer ao Direito “de alguma forma valor de sacramento” (*rationem veluti sacramenti*), pois seria uma concepção exagerada. Não se poderia ressuscitar o legalismo. A verdade é que, segundo o Vaticano II, a Igreja é em Cristo como que o sacramento da união com Deus (*Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis*) (cf. *Lumen gentium*, n. 1). O que o Concílio diz da Igreja não se poderia dizer do Direito Canônico, ainda que o Direito seja determinado pela natureza social e sacramental da Igreja. O Direito Canônico é apenas um

aspecto particular da Igreja; não pode ser considerado como um “sacramento” ou “um sinal” da Igreja. A lei eclesiástica não é a Igreja nem a Sagrada Escritura. Isso, porém, não significa que o Direito não seja um elemento essencial da vida da Igreja.

9.2. Outra preocupação fundamental foi dar ao Direito, centrado na hierarquia, todas as dimensões restauradas pela eclesiologia do Vaticano II. Primeiramente, deve constar a Igreja como Povo de Deus. A Igreja é uma sociedade enquanto Povo de Deus estabelecido por Cristo em comunhão de caridade e de verdade. E porque é sociedade ela tem uma hierarquia. Não é a hierarquia que dá à Igreja o caráter de sociedade, mas é o fato de a Igreja ser sociedade que pede a ela uma hierarquia.

Em conseqüência dessa realidade da Igreja como Povo de Deus, pediu-se uma revisão profunda e positiva do papel dos leigos. É necessário que se dê aos leigos o direito da participação ativa nas diversas funções da Igreja.

9.2.1. Pediu-se ainda que a dimensão ecumênica do Vaticano II tivesse lugar orgânico no Código, não considerando os cristãos não-católicos de modo negativo, como pessoas que fazem o mal, contra as quais é preciso se proteger ou se defender, e na melhor das hipóteses converter pela abjuração e a negação do grupo religioso ao qual pertencem. Foi até proposto nesse sentido o acréscimo de um undécimo princípio: que o novo Código tomasse em consideração as relações estabelecidas pelo Vaticano II com os irmãos separados. Que ele considerasse não somente a relação da Igreja com cada pessoa não-católica, mas também a relação com as Igrejas ou comunidades eclesiais separadas.

Dentro desse quadro, foi também pedido que no novo Código se pusesse a nova relação da Igreja com o mundo. A este respeito, o princípio segundo o qual a Igreja possui as prerrogativas de uma sociedade perfeita despertou reservas, já que a nova situação da Igreja diante da “sadia autonomia das realidades temporais” não era mais a da Idade Média, na qual esta fórmula foi elaborada. É todo um novo relacionamento da Igreja com o mundo que está aí embutido. A Igreja serve e pobre, ideal evangélico do Vaticano II, não é mais a fortaleza jurídica da Idade Média. Se ela continuar a tornar públicas as pretensões que a tornam rival do Estado em seu terreno, ela não conven-

cerá mais os homens que buscam a salvação em Jesus Cristo, mas recolherá equivocadamente os que procuram um abrigo e um alibi contra a realidade do mundo.

10. *As penas.* O nono princípio a respeito das penas é: “O direito à coação, próprio de uma sociedade perfeita, não pode ser abdicado pela Igreja”. Este princípio parecia insuficiente. Não se tratava de reduzir ou diminuir as penas, mas de rever funcionalmente o seu significado. Pleiteava-se pela supressão de todas as penas vindicativas, conservando apenas as penas medicinais. Com insistência, pedia-se que fossem abolidas as penas *latae sententiae*. Penas que caem automaticamente sobre os culpados é algo estranho do ponto de vista jurídico. Uma sanção deve normalmente ser assumida por uma autoridade responsável dentro do adágio: *Nemo reus nisi probatur*. Tais penas são muitas vezes mal compreendidas e suscitam julgamentos injustos contra os que se encontram materialmente sob o golpe da lei. Normalmente, elas não atingem o seu objetivo. Elas multiplicam os conflitos que o novo Direito quer evitar entre foro interno e foro externo. Dizia alguém: “É mais a cruz dos confessores do que a dos culpados”.

11. *Descentralização.* Muitos participantes do sínodo sustentaram a descentralização legislativa e judiciária, notadamente no que diz respeito aos processos matrimoniais, que precisariam ser humanizados. Sem perder a essencial unidade da Igreja e sem desconhecer o papel coordenador de Roma, alguns chegaram a pedir códigos especiais para a África e o Extremo Oriente, bem como para o Ocidente. Foram, naturalmente, exceções.

Diversos Padres Sinodais, uns dez, protestaram contra o enunciado do quarto ponto, sobre as faculdades concedidas aos bispos. O n. 8 do decreto conciliar *Christus Dominus* havia eliminado formalmente a noção de faculdades concedidas aos bispos. Não se pode falar de faculdade concedida “lá onde o bispo cumpre as funções do seu cargo”. É necessário mudar o vocabulário e falar antes de “poder reservado” no caso em que o Papa limita o exercício do direito dos bispos. Hoje, em vez de detalhar faculdades concedidas, é preciso enumerar as causas que o Papa reserva a si. Os bispos têm todos os poderes do seu cargo, dizia um padre sinodal.

12. *Um ou dois códigos.* Esta questão não estava prevista no ternário, mas foi levantada. Já no Concílio, em 1963, havia sido suscitada a questão: um código fundamental e constitucional, comum à toda a Igreja, que diferenciasses regras particulares para o Oriente e para o Ocidente. Os orientais melquitas haviam se oposto a esta tese, pois pensavam que ela viesse favorecer sobretudo as iniciativas de latinização. Mais profundamente, a questão é saber se o Oriente e o Ocidente podem ser reduzidos a um denominador comum, ou se a sua originalidade não leva a dois modos originais e irreduzíveis de transmissão desde a origem apostólica, e se estas duas transmissões chegam a resultados sobrepostos.

Alguns achavam que se deviam fazer, a princípio, dois códigos; mais tarde, poder-se-ia unificá-los em um código único. E as opiniões se dividiram entre um ou dois códigos, sem se chegar a um resultado decisivo. Chegou-se a levantar uma nova questão: não um único código, mas uma lei fundamental, comum a toda a Igreja. Sob que forma? Seria um direito constitucional? Pensava-se em princípios normativos, reguladores da estrutura da Igreja e de seu desenvolvimento comunitário.

Na manifestação final do debate as opiniões foram as seguintes: que haja somente no código a lei fundamental ou constitucional jurídica da Igreja universal e que o resto seja deixado às Conferências Episcopais; essa foi a opinião de 28 padres sinodais. Outro grupo já pedia um código em três partes: primeiramente um direito constitucional; em seguida, com diversas nuances, um direito geral comum a toda a Igreja; e por fim direitos próprios do Oriente e do Ocidente. Outros ainda propunham dois códigos: um para a Europa e a América e um para a África e a Ásia.

13. Neste final insistiu-se ainda:

13.1. *Sobre a restauração da colegialidade:* 1) que o código reconheça o poder ordinário que pertence aos bispos em razão de sua função segundo o decreto *Christus Dominus*, n. 8; 2) que não se fale mais de faculdades concedidas, mas de causas que o Soberano Pontífice reserva a si;

3) que se reconheça efetivamente o poder que deriva da colegialidade episcopal; 4) que os bispos gozem de maior competência nos processos; 5)

que não haja nenhuma causa reservada, a não ser nos casos estritamente necessários; 6) e que seja reconhecido neste campo o poder colegial dos bispos.

13.2. *Sobre a restauração do laicato:*

1) que o princípio da subsidiariedade seja estendido a todos os graus da vida social da Igreja, até mesmo aos leigos; 2) que sejam determinados os direitos e as funções que comporta o sacerdócio comum dos fiéis; 3) que a posição dos leigos e dos catecúmenos seja mais bem definida segundo o Vaticano II; 4) que não se faça nenhuma discriminação entre homens e mulheres; 5) que o código parta da consideração do Povo de Deus; 6) que se dê um espaço grande aos direitos e obrigações dos leigos; 7) que se acrescente mais um princípio ao programa: "Dos direitos e dos deveres dos leigos no novo Código"; 8) e que os leigos sejam consultados a este respeito.

13.3. *Sobre a revisão das penas:*

1) que o direito penal seja mais conforme à psicologia moderna; 2) que as penas sejam reduzidas, mas não abolidas; 3) que as penas sejam reduzidas ao mínimo; 4) que as penas *latae sententiae* sejam de fato abolidas; 5) que elas sejam conservadas somente para os delitos mais graves, e isto no foro interno; 6) e que se reduza aos seguintes casos: violação do segredo confessional, sacrilégios eucarísticos e absolvição do cúmplice.

13.4. *Sobre proteção dos direitos e das liberdades:*

1) que toda forma de acusação secreta seja supressa; 2) que se estabeleça uma vigilância para prevenir os abusos de poder, pois o recurso judiciário não é uma proteção suficiente; 3) que não haja processo que não seja público; 4) que os recursos contra os atos de via administrativa sejam possíveis; 5) e que, caso se conceder a faculdade de atacar os decretos dos bispos, o procedimento seja ordenado de tal maneira que a autoridade do ordinário reste salva. (Além desses, apareceram muitos *modi*, os quais não enumeraremos aqui para não tornar muito longa a lista.)

13.5. Sobre a abrogação de pecados reservados foi igualmente pedida.

13.6. Alguns pedidos ainda significativos:

1) que o Código preveja medidas extraordinárias para as situações extraordinárias: perseguições, guerras, falta de comunicação com a Santa Sé; 2) que se pense em instituir verdadeiros patriarcados na Igreja Ocidental; 3) que o novo Código seja de uma extrema brevidade e compreensível para todos.

O que, finalmente, ficou de tudo isso? Vê-lo-emos quando dissermos algo sobre as características do novo Código.

14. Lei fundamental

Já vimos como no sínodo de 1967 foi levantada a possibilidade de uma lei fundamental, uma espécie e lei constitucional da Igreja.

Ela foi, de fato, apresentada aos bispos. Compunha-se, além de um próêmio, de três grandes capítulos:

- 1) Capítulo I. A Igreja ou o Povo de Deus.
- 2) Capítulo II. Os officios da Igreja.
- 3) Capítulo III. A Igreja e o Mundo.

O Capítulo I tratava da natureza, do fim e da estrutura da Igreja, da unidade e multiplicidade da Igreja (art. 1 – os fiéis em geral), da diversidade dos fiéis em razão do estado (art. 2 – a hierarquia da Igreja: § 1. O Sumo Pontífice; § 2. Os bispos. Ponto 1. O colégio dos bispos. Ponto 2. Os bispos em particular. Ponto 3. Os presbíteros e diáconos).

O Capítulo II tratava do múnus de ensinar da Igreja, do múnus de santificar, do múnus de governar.

O Capítulo III tratava dos direitos da Igreja diante do mundo.

O projeto constava de 94 cânones.

As críticas ao projeto foram fortes: a lei selecionou, modificou, transpôs os textos conciliares em um sentido que deforma o Vaticano II: o mistério da Igreja foi esvaziado, o Povo de Deus perdeu seu papel fundamental em benefício da hierarquia, o colégio dos bispos foi reduzido a nada, a monarquia absolutizada etc.

A tentativa de uma lei constitucional ou fundamental para a Igreja foi finalmente afastada. Ela foi vista como impossível e inaceitável. Escreveu-se que ela deveria ser rejeitada com lúcida rigidez. Basta ler o esquema proposto para sentir a impossibilidade qualitativa, a natureza meramente quimérica ou perigosamente mistificadora da pretensão de redigir uma carta constitucional da Igreja, pretensão nascida significativamente dentro da Cúria Romana com uma transparente finalidade de restaurar a eclesiologia precedente e contrária ao Vaticano II. Além do mais, uma lei constitucional nunca foi pensada nem tentada em 2.000 anos de cristianismo, certamente não por falta de fantasia ou de perspicácia cultural, mas por uma prudente consciência de que o núcleo constitutivo e fundamental da Igreja (*status Ecclesiae*, como se dizia na Idade Média) não pode ser adequadamente formulado com os instrumentos da ciência jurídica, pois esta última tem uma natureza esquemática, unidimensional, positiva, sistemática, útil, portanto, na Igreja apenas para decretos específicos e concretos (*statuta Ecclesiae*).

Ao se rejeitar a lei fundamental, não se quer negar a legitimidade eclesial do Direito Canônico. Quer-se, ao contrário, exprimir a convicção de que a essência da Igreja e os critérios últimos de sua vida e de sua estrutura transcendem qualquer tentativa de formulação jurídica na qual resultariam inevitavelmente mortificados e traídos.

Escreveu-se muito sobre a lei fundamental, que, finalmente, foi abandonada, inserindo-se parte de seu material na redação do novo Código. Também se permaneceu com dois códigos, um para a Igreja Latina e outro para a Igreja Ocidental.

III – CARACTERÍSTICAS DO NOVO CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO

15. Os critérios fundamentais que, finalmente, guiaram e animaram a elaboração do novo Código foram a fidelidade ao Vaticano II (esforço de transferir para a linguagem canonística a própria eclesiologia conciliar, João Paulo II) e a fidelidade à tradição jurídico-legislativa da Igreja.

16. Caracteriza-se o novo Código:

16.1. *Por uma maior inspiração teológica.* Não poucos cânones, especialmente em matéria sacramental ou eclesiológica, oferecem síntese de notável precisão, reproduzindo até literalmente as formulações do Vaticano II, ou até melhorando expressões do Vaticano II, como acontece, por exemplo, no cânon 205, onde se usa a palavra *comunhão* (teologicamente muito mais rica), quando o Vaticano II fala apenas de *incorporação* (cf. *Lumen gentium*, n. 14).

16.2. A própria ordenação sistemática do Código inspira-se no Vaticano II. O Livro II, espinha dorsal do Código, intitula-se *De Populo Dei*, assumindo na própria ordenação sistemática um conceito básico do Vaticano II e querendo significar que os fiéis não são considerados isoladamente, mas prevalentemente em uma dimensão *comunitária*, formando um povo hierarquicamente estruturado.

Em vez do antigo Livro III do Código de 1917, que acumulava matérias heterogêneas sob o título *De Rebus*, temos agora dois livros, eclesiologicamente mais expressivos, referindo-se respectivamente ao múnus de ensinar (Livro III) e ao múnus de santificar (Livro IV), tratando o Livro V dos bens temporais da Igreja (interessante o seu exame sobre a problemática da Igreja Pobre !).

16.3. As inovações mais importantes, como já se pode perceber, encontram-se no *âmbito eclesiológico*. Estudando o Código, é sempre necessário perguntar-se qual seu conceito e sua imagem de Igreja. O próprio Papa João Paulo II chama a nossa atenção sobre isso, quando escreve na Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*:

Se é impossível que a imagem de Igreja descrita pela doutrina conciliar se traduza perfeitamente na linguagem canonística, o Código, não obstante, deve sempre referir-se a essa imagem como modelo primordial, cujos traços, enquanto possível, ele deve em si, por sua natureza, exprimir.

Básico é o conceito de *comunhão*. Ela, pressupondo o batismo (que incorpora os batizados em Cristo e os torna Povo de Deus [cf. cân. 204, § 1]), enraiza-se profundamente na eucaristia, que é sua fonte e expressão mais

alta e que se ramifica em uma dupla dimensão — complementar e integrante, teológica e jurídica ao mesmo tempo — da comum participação na mesma fé, nos mesmos sacramentos e no mesmo regime eclesiástico (cf. cân. 205). A comunhão constitui assim o primeiro dever de todo cristão (cf. cân. 209) e expressa a realidade profunda e mística da Igreja na união dos cristãos com a hierarquia e entre eles, na eucaristia e na fé.

16.4. Em íntima relação com a comunhão e inseparável dela temos a relação harmônica entre Igreja Universal e Igreja Particular, “nas quais e das quais se constitui a una e única Igreja Católica” (cân. 368). Essa relação se traduz no Código de diversas formas: na comunhão hierárquica que une os bispos, sucessores dos Apóstolos, ao Sumo Pontífice, sucessor de Pedro, em um colégio (cf. cân. 330); na solicitude dos bispos pela Igreja Universal “como responsáveis pela Igreja Universal e por todas as Igrejas” (cân. 782, § 2), cuja unidade devem tutelar, promovendo a disciplina comum a toda a Igreja e, por isso, urgindo a observância de todas as leis eclesiásticas (cf. cân. 392, § 2); e também no amplo espaço de legítima autonomia reconhecido às Igrejas Particulares, que devem agora legislar sobre muitas matérias antes reservadas à Santa Sé. Esse direito é, aliás, teologicamente mais exato, já que se toma a sério a autonomia própria da Igreja Particular no seio de uma comunhão orgânica e hierárquica. Além disso, toma-se em conta o princípio de subsidiariedade (o que o inferior pode fazer, o superior não o reserve para si). Não se pode esquecer que o ofício dos Bispos com os poderes a ele inerentes é de direito divino. Os bispos não são os vigários ou representantes do Papa (isto é tarefa do Núncio Apostólico); os Bispos governam as suas dioceses, em nome de Cristo, com poder próprio, ordinário, imediato. No exercício de seu poder jurisdicional, o bispo depende do Papa e pode ser limitado neste exercício em vista da utilidade da Igreja, dos fiéis. Por isso também, na confecção do novo Código, foi dado como princípio diretivo que se reservassem ao Supremo Pastor da Igreja Universal somente aquelas faculdades que, em razão do bem comum (da comunhão!), exijam exceção.

Trata-se de uma sadia *descentralização*. O exercício do poder mais claramente *como um serviço*.

No âmbito da comunhão, sanciona-se a *verdadeira igualdade quanto à dignidade e ação* de cada fiel, abrindo espaço a uma vasta participação na missão comum da Igreja, diferenciada apenas segundo a condição e os *múnus próprios* de cada um (cf. cân. 208).

16.5. Novo é também o estatuto dos fiéis cristãos (*christifideles*), que enumera os seus direitos e deveres mais importantes na vida da Igreja.

O espaço operacional dos leigos foi muito ampliado tanto na participação da tríplice função de ensinar, santificar e governar, quanto no âmbito específico da liberdade de associação, reconhecida com todas suas consequências no ordenamento jurídico.

16.6. O aspecto *pastoral* do novo Código é uma preocupação constante. É muito interessante o último cânon do novo Código (cf. cân. 1752). Ele lembra que, na Igreja, a lei suprema deve ser sempre a salvação das almas (expressão típica para indicar a salvação das pessoas, *salus animarum*). É a palavra final do Código: *suprema lex in Ecclesia semper esse debet salus animarum*.

Paulo VI, já em 1965, insistia no fato de que o novo Código deveria se adequar “à nova mentalidade própria do Concílio Vaticano II, que dá grande importância à cura pastoral”.

O sínodo dos bispos de 1967 pedia, como um dos princípios diretivos da reforma do Código, que

para favorecer ao máximo a cura pastoral das almas, no novo Direito se levassem em conta, além da virtude da justiça, também a caridade, a temperança, a humanidade, a moderação. Por essas virtudes, se buscasse a equidade, não somente na aplicação das leis por parte dos pastores de almas, mas também na própria legislação. Fossem, pois, excluídas as normas demasiadamente rígidas, e onde não houvesse necessidade de observar o estrito Direito por causa do bem público e da disciplina eclesiástica geral, se recorresse também, de preferência, a exortação e à persuasão.

Em si, Direito e pastoral não deveriam se opor. O Direito Canônico é, por sua própria natureza, eminentemente pastoral. Todo o ordenamento jurídi-

co canônico, tendo o seu fundamento em Cristo, Verbo Encarnado, tem valor de sinal e instrumento de salvação, porque é obra do Espírito Santo, que lhe dá força e vigor (cf. Discurso de Paulo VI aos Auditores e Oficiais do Tribunal da S. R. Rota, 8.2.1973).

Trata-se de ordenar a comunhão eclesial. A comunhão é a modalidade segundo a qual o Direito Canônico deve se estruturar para realizá-la. Ela é o resultado da convergência das categorias Povo de Deus, Corpo Místico, Palavra e Sacramento, elementos esses que fundam a existência do próprio Direito Canônico.

Entram em questão a reta administração dos meios de graça, o justo exercício das funções confiadas por Cristo à sua Igreja, a definição dos direitos e das obrigações no âmbito da vida eclesial etc.

CONCLUSÃO

O novo Código de Direito Canônico deve colocar-se na luz da *diaconia iuris*. Ela é indispensável na vida da Igreja. A própria experiência deixa sentir este fato. A justiça, porém, não se esgota no Direito Canônico em si mesmo; ela transcende o Direito para converter-se em amor. O amor fraterno pede o justo e correto relacionamento entre os *christifideles*. Junto ao amor fraterno, o justo e correto exercício da missão salvífica por parte de toda a Igreja. Trata-se de uma justiça que tende à caridade fundada na justiça:

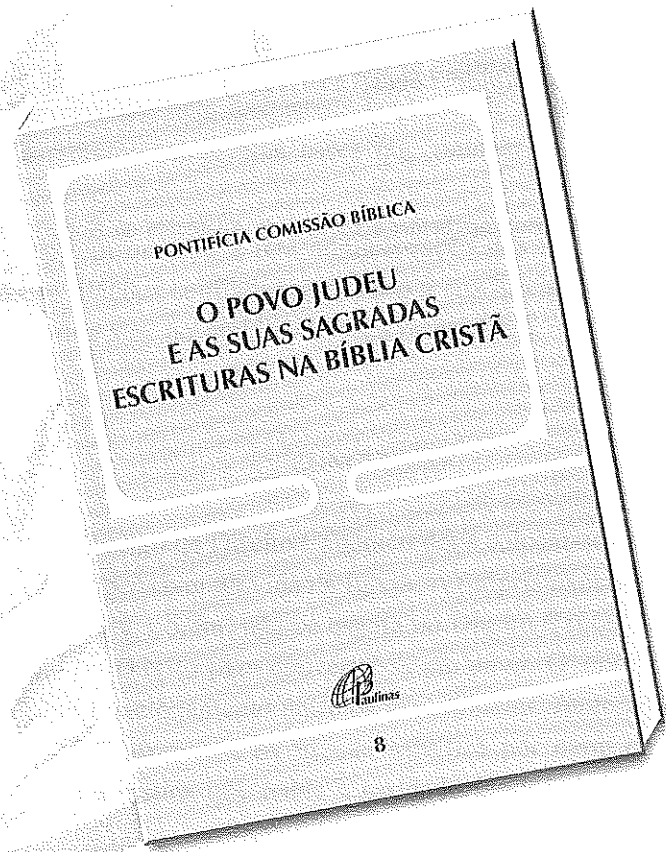
Para servir à causa da justiça, o Direito deverá inspirar-se cada vez mais e melhor no mandamento da caridade, vivificando-se e vitalizando-se nela. Animado pela caridade e ordenado à justiça, o direito viverá (João Paulo II, Discurso de apresentação do novo Código de Direito Canônico, 3.2.1983).

Na realidade prática do Direito Canônico sentiremos sempre a tensão entre a instituição e o carisma, entre o Direito e a liberdade, entre a Lei e a Graça ou a Lei e o Evangelho. João Paulo II dá-nos uma orientação.

Torna-se bem claro, pois, que o objetivo do Código não é, de forma alguma, substituir, na vida da Igreja ou dos fiéis, a fé, a graça e os carismas, nem muito menos a caridade. Pelo contrário, sua finalidade é, antes, criar na sociedade eclesial uma ordem que, dando primazia ao amor, à graça e aos carismas, facilite, ao mesmo tempo, seu desenvolvimento orgânico na vida, seja da sociedade eclesial, seja de cada um de seus membros (Constituição Apostólica *Sacras Disciplinae Leges*, 25.1.1983).

Dom Aloísio Lorscheider é Cardeal de Aparecida do Norte - São Paulo.

O povo judeu e as suas sagradas escrituras na Bíblia Cristã



“Quero manifestar aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica o meu agradecimento e o meu reconhecimento pelo seu esforço. Das suas discussões, conduzidas com paciência por muitos anos, saiu o presente documento, que a meu ver pode oferecer um importante auxílio para uma questão central da fé cristã e para a tão importante busca de uma renovada compreensão entre cristãos e judeus”.

Roma, Festa da Ascensão, 2001.
Cardeal Joseph Ratzinger



Telemarketing
0800-7010081

A TORÁ E O DIREITO CANÔNICO

Dom Pedro Luis Stringhini

INTRODUÇÃO

Na apresentação da edição brasileira do Código de Direito Canônico (1983), Dom Ivo Lorscheiter afirma: “nutro a feliz esperança de que o atento estudo e a sincera observância deste conjunto de cânones virão trazer à Igreja católica de nossa terra abundantes frutos de unidade” (p. XXXIII). O Papa João Paulo II afirma que “a reformulação do Código é fruto do Concílio”. Paulo VI foi o grande renovador do Direito.

A Bíblia como fonte. O Direito Canônico, elaborado com bases bíblicas, tira da Bíblia normas jurídicas para a vida da Igreja. A Bíblia é ao mesmo tempo fonte inspiradora e consciência crítica do Código. Segundo Paulo, a nova aliança é marcada pela primazia do Espírito e não da letra: *a letra mata, o Espírito é que dá vida* (2Cor 3,6). A Bíblia está sempre a lembrar este princípio ao Direito e, sobretudo, aos aplicadores do Direito.

Torá significa instrução, ditame, decisão; prescrição, norma, preceito, rito; lei, Lei (por antonomásia)¹. Os judeus tiraram da Torá a *halakah* (raiz *hllk*: “caminhar”), isto é, as normas práticas (jurídicas) que norteiam a vida judaica. Na Bíblia, ao lado da *halakah*, encontra-se a *haggadah* (raiz *hgd*: “contar”, “narrar”), que são as narrativas de experiências vividas. Enquanto o Direito dá mais ênfase ao aspecto normativo, a Bíblia dá mais ênfase às experiências vividas por uma pessoa, uma família, uma tribo, um povo. Tais experiências retratam a ação de Deus na história. Por isso, o Código não corresponderia à *haggadah* mas à *halakah*.

¹ Cf. ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Madrid: Trotta, 1994. (ed. bras.: *Dicionário hebraico-português*. São Paulo: Paulus, 1997).

O ponto de partida da Bíblia encontra-se nas narrativas das experiências salvíficas vividas pelo povo de Deus. Na Bíblia, geralmente são contados fatos da vida a partir dos quais se conhece a Deus e sua ação criadora, libertadora, retirando-se também dessas experiências as conseqüências para a moral (comportamento) e até mesmo para elaboração teológica. Caminha-se do particular para o geral. O Direito, por seu lado, procura, a priori, retirar normas que orientem a conduta e que, observadas, dêem o sentido de uma vida orientada segundo os critérios de Deus.

Normatividade e ética. Quando se fala em normatividade, fala-se no Direito em sentido estrito. O Direito Canônico (DC) são normas que auxiliam e garantem o cumprimento da norma suprema: o Amor. O parâmetro máximo do amor é o bem da pessoa humana, do próximo, do outro. Passar da norma à ética significa passar da letra do Direito à teologia do Direito. A matéria da norma são as regras, a da ética são os valores. Quando a ética se torna uma luz que orienta, a norma torna-se obsoleta. Assim, pode-se falar em caducidade do Direito; isto é, fazendo valer o Amor, não se tem mais necessidade de normas. Onde há relações segundo o Direito não há necessidade de normas. Bíblia e Direito são dois modos de conceber e expressar a pessoa humana, dois aspectos que se complementam, como a essência e a existência, porém a Bíblia precede o Direito.

Onde está a sociedade, aí está a normatividade. Há normas do ser, do fazer, do agir. Nem todos os direitos estão garantidos na Lei. Daí o critério que deve nortear a elaboração e manutenção da Lei: a garantia dos direitos da Pessoa. Lei é uma *ordinatio rationis* para o bem comum. A autoridade existe para fazer crescer a comunidade. O DC também coloca o bem da pessoa acima do bem das estruturas, e é a partir desse princípio que devem agir os canonistas, da mesma forma como Jesus colocou a pessoa humana acima das estruturas religiosas de sua época como, por exemplo, o sábado. De forma análoga, o DC não deve ser cumprido como um fim em si, mas para que a Igreja em seu todo seja beneficiada e cresça.

Pastoral. Na vida da Igreja, que tem a missão de evangelizar, o DC deve proporcionar o florescimento dos ministérios, a valorização do leigo e a

garantia de que cada membro do Corpo de Cristo, a Igreja, seja respeitado em seus direitos. Na Igreja, Bíblia e Direito estão, ao seu modo, a serviço da evangelização.

Origem divina. Na etimologia da palavra *jus* (raiz do sânscrito *ivs*) se encontra *ios*, "aquilo que é divino", atributo de Deus. O termo "Direito" traz em si a raiz *reg* ("reger", "dirigir"). De fato, o Direito é divino, pois quem rege, quem dá a norma e os critérios é Deus. Quem é o ser humano para mandar em outro ser humano? E que sentido tem obedecer ao ser humano? Deve-se somente obedecer a Deus. Por isso Paulo afirma que *toda autoridade vem de Deus* (Rm 13,1s). Trata-se da verdadeira autoridade. Na história das religiões, verifica-se como o código de Hamurabi (escrito em pedra) foi dado por Deus ao rei da Babilônia e como o decálogo foi dado por Deus a Moisés. As normas tem de traduzir e defender o Direito (em sentido absoluto e não de normas) que leva à justiça.

I. FILOSOFIA DO DIREITO (PE. GERVÁSIO)

Pensar o Direito significa pensar uma ordem de justiça entre as pessoas. No livro do Gênesis, o relato da criação mostra como a ação de Deus põe ordem no caos. Criar, ordenar e amar estão na base da ação de Deus. O salmista proclama: *a justiça e o direito são as bases do teu trono, a bondade e a fidelidade caminham à tua frente* (Sl 89,15). Importante aqui a seqüência dos termos: *sedaqah, mishpath, hessed, 'emet*.

Atos jurídicos. A vida humana é organizada a partir de contratos: os atos jurídicos. Sendo assim, o Direito está presente em tudo. O contrário do Direito é a selvageria. Ser contra o Direito é ser contra a pessoa e sua liberdade. A liberdade, para ser exercida, precisa ter como parâmetro a liberdade do próximo: *é para a liberdade que Cristo nos libertou* (Gl 5,1). O ato jurídico depende da liberdade da pessoa que realiza a ação, o fato jurídico é conseqüência daqueles que recebem a ação.

Instituições. Instituto jurídico é a constelação de normas em torno de um bem a ser preservado. Há bens maiores e mais universais, chamados de

macroinstituições: política, religião, lazer, matrimônio, família etc. O objetivo das instituições é ajudar na organização da vida das pessoas e é em função desse objetivo que as mesmas devem ser defendidas.

O Ser. O Direito tem base ontológica, fundamento metafísico. O Ser é ordem; e assim como o ser é ordenado, o agir também o é. O contrário é a desordem, o pecado. As leis da natureza são a determinação física do agir, da qual origina a determinação racional do agir. Nesse sentido, o apóstolo Paulo afirma que mesmo os que não têm Lei *cumprem o que a Lei prescreve, guiados pelo bom senso natural* (physei), *esses que não têm a Lei tornam-se Lei para si mesmos* (Rm 2,14). E continua: *por sua maneira de proceder, mostram que a Lei está inscrita em seus corações: disso dão testemunho igualmente sua consciência e os juízos éticos de acusação e defesa que fazem uns dos outros* (v. 15).

A Igreja e o Código de Direito Canônico. A Igreja, ao mesmo tempo que faz uso do Direito, como instrumento precioso, necessita da graça. Desde o início a Igreja foi jurídica. O Direito ajuda, a graça sustenta. Segundo padre Gervásio Quiroga, assim como o foguete coloca o satélite em órbita e depois desaparece, o DC é o instrumento que lança a Igreja no mundo, mas é a Igreja, guiada pelo Espírito, que aparece e permanece. Já em 1Cor 6 Paulo reivindica que a comunidade tenha seu código para que não precise levar suas questões a tribunais pagãos, o que representaria um escândalo. A Didaqué também traz normas canônicas. *Ubi ecclesia, ibi jus.* O Direito Canônico é mais amplo que o Código de Direito Canônico. O código de direito é referência para o Direito. O Direito Canônico, que só foi codificado no século XX, trouxe, com o texto promulgado em 1983, significativos benefícios para a Igreja por ser de grande valor teológico, pastoral, ecumênico, espiritual e colegial.

II. A LEI NA BÍBLIA (TORÁ E ESCRITURA)

Quando se fala em normas na Bíblia, pensa-se no Pentateuco, uma vez que “todas as coleções legislativas do Antigo Testamento se encontram no

Pentateuco”². A mentalidade dos essênios valorizou “o princípio da origem divina da legislação mosaica”³, de modo que “é sempre em nome de Deus que legislarão sacerdotes, juízes, tribunais”⁴.

As Dez Palavras — o Decálogo (cf. Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) — são o primeiro conjunto, estruturado e conciso, de normas presentes no Pentateuco. Essas normas são os imperativos essenciais da moral e da religião, que dirigem a vida religiosa e social de Israel.

O Código da Aliança (cf. Ex 20,22-23,33) é uma coleção “que reflete uma sociedade de pastores e agricultores”⁵. Começa ordenando: *Deverás fazer para mim um altar de terra, sobre o qual me oferecerás os holocaustos, os sacrifícios de comunhão, as ovelhas e os bois. Em qualquer lugar em que eu fizer recordar o meu nome, virei a ti e te abençoarei* (Ex 20,24). Pode-se pensar também numa sociedade sedentária do tempo de Josué.

O código vai se referir a temas como compra de escravos (cf. Ex 21,2) e atentado à vida: *quem ferir mortalmente um homem será punido de morte* (Ex 21,12). Também *quem seqüestrar uma pessoa será punido de morte* (v. 16). Aparece no código a primeira forma da Lei do Talião: *olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferimento por ferimento, contusão por contusão* (vv. 24-25).

Ex 22,17-30 é uma coleção de leis apodíticas, isto é, breves regras de comportamento, sem discussão (só algumas são ampliadas pela casuística). Sua severidade indica sua antiguidade e compreende-se na situação histórica do antigo Israel. O texto inicia com uma proibição: *não deixarás com vida uma feiticeira* (v. 17).

O Código Deuteronomista (cf. Dt 12-26). Deuteronomio vem de *dèuteros + nomos* (segunda lei). Pode ser uma tradução imprecisa da expressão “cópia da lei”, conforme ordem dada ao rei: *ao tomar posse do trono do*

² ROSSANO, P.; RAVASI, G.; GIRLANDA, A. *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*. Torino: Paoline, 1988. p. 788.

³ Idem, *ibidem*, p. 788.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 788.

⁵ Idem, *ibidem*, p. 789.

reino, escreverá para si num livro uma cópia desta Lei que se acha em poder dos sacerdotes levíticos (Dt 17,18). De um lado, considera-se que o Código Deuteronomista tem

uma relação de fundo com o “livro da lei” reencontrado na época do rei Josias (621-620 a.C.), de outro, há concordância em considerá-lo originário do reino do norte (derrotado pelos assírios em 721 a.C.); uma hipótese plausível sustenta que foi levado a Jerusalém e compilado sob o rei Ezequias de Judá (716-687 a.C.)⁶.

O Código Deuteronomista

“não é um corpo legal completo nem do ponto de vista civil, nem do ponto de vista cultural. O autor retira das tradições e dos costumes de Israel tudo aquilo que julga mais oportuno e adaptado para ilustrar e inculcar os princípios religiosos e morais que considera indispensáveis a todo israelita. É um código permeado de espírito profético e suas leis são expressão de um grande ideal espiritual e ético que deve persuadir e guiar toda a comunidade israelita”.

Moisés apresenta as leis de Iahweh por ocasião da conquista da terra, para que a observância da Lei seja garantia da permanência na terra (cf. Dt 11,31-12,1). Unificado todo o povo em torno de um único Deus, Iahweh, torna-se indispensável uma só estrutura com fundamento religioso, em cumprimento da Aliança. O que pertence ao culto a outros deuses deve ser destruído (cf. Dt 12,2-3). Centraliza-se o culto num único santuário, onde *o Senhor habita entre eles* (Ex 25,8; Dt 12,5.11).

O *santuário* vai se estruturar como centro gravitacional da vida de Israel (cf. Dt 12,4-14). Os israelitas, por fidelidade a quem lhes dá a terra, deixariam os costumes tribais, em que se dividiam quanto às várias tradições do nome de Deus, e passariam a adorar ao único Deus: *amarás o Senhor teu Deus com todo teu coração, com toda tua alma e com todas as tuas*

⁶ Idem, *ibidem*, p. 789.

forças e trará gravadas no teu coração todas estas palavras que hoje te ordeno (Dt 6,4-6). Seguem-se as leis cultuais. Não se pode alimentar-se de *sangue*, pois ele é vida (cf. Dt 12,16.23). O Deuteronomio apresenta outras leis: o dízimo (cf. 12,17) e o amparo ao levita (cf. 12,19).

A teologia do Deuteronomio é fundamentada na teologia do repouso, retomada na carta aos Hebreus (cf. Hb 3). Está baseada no repouso de Iahweh; daí a lei do *sábado* (cf. Gn 2,1-4). A teologia do repouso prepara e representa “em figura” a redenção de Cristo. Em síntese, a teologia deuteronomista exorta à fidelidade à Aliança: *guarda e cumpre todas essas palavras que te ordeno, para que tudo corra bem a ti e a teus filhos, depois de ti, para sempre, quando fizerdes o que é bom e reto aos olhos de Iahweh, teu Deus* (12,28). Conforme ordenou Moisés: *Tudo o que eu te ordeno observarás; nada lhe acrescentarás, nem diminuirás* (13,1).

A Lei da Santidade (cf. Lv 17-26). É extraída da expressão: *Sede santos porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo* (Lv 19,1). Já no primeiro capítulo esta lei retoma o Decálogo e o Código Deuteronomista (cf. 19,37) e discorre sobre a justiça no julgamento (cf. 19,15.35). Ela baseia-se na distinção entre o sagrado e o profano e

sublinha a necessidade da observância de algumas leis morais e cultuais a fim de que se mantenha equilibrada a relação entre o povo, o sacerdócio e a santidade de Iahweh: *Santificai-vos e sede santos (...). Eu sou o Senhor que vos santifica* (20,7-8). Seus argumentos são bem definidos e limitados: leis sobre os sacrifícios, significado do sangue, relações sexuais, deveres religiosos e morais e punições para os transgressores⁷.

O Código Sacerdotal compõe-se de leis sobre o sacrifício (cf. Lv 1-7); rituais sobre a instituição dos sacerdotes em suas funções (cf. Lv 8-10); e leis relativas ao puro e impuro, que terminam com o ritual do dia da expiação (cf. Lv 11-16).

⁷ Idem, *ibidem*, p. 789.

1. JUSTIÇA (SEDAKAH) E DIREITO (MISHPAT)

São justos todos os teus mandamentos (Sl 119,172)

Etimologicamente, justiça corresponde ao hebraico *sedakah* e ao grego *dikaioisyne* enquanto direito corresponde ao hebraico *mishpat* e ao grego *krisis*, todos com o sentido de julgamento. Juntando ambos os sentidos, pode-se falar de julgamento justo ou justiça com base no direito (não-arbitrária). Justiça é o princípio de valorização da dignidade de todo ser humano, especialmente no que se refere à vida ameaçada do pobre (órfão e viúva). Direito é um conjunto de leis (normas) que garantem, na prática, a vida e a dignidade dos pobres.

“No pensamento bíblico, a idéia de justiça e retidão geralmente expressam conformidade à vontade de Deus em todas as áreas da vida: lei, governo, fidelidade à aliança, integridade ética ou ações gratuitas”⁸. Portanto, dois aspectos se complementam: justiça com ênfase na conformidade com as normas da sociedade (direitos, deveres) e conformidade com os mandamentos de Deus e normas religiosas. Do ponto de vista hermenêutico, a justiça, entendida como libertação dos pobres da opressão, incide candentemente nos dias atuais; portanto, quando se fala em prática da justiça ou luta pela justiça, se pensa imediatamente em justiça social.

No livro do Gênesis, a respeito da escolha de Abraão, Deus diz: *De fato, eu o escolhi para que ensine seus filhos e sua casa a guardarem os caminhos do Senhor, praticando a justiça e o direito* (Gn 18,19a).

O livro dos Provérbios assim inicia: *Provérbios (...) para conhecer a sabedoria e a disciplina, para entender as sentenças da prudência, para acolher uma instrução esclarecida na justiça, no direito e na equidade* (1,1-3). Em Pr 2,9 temos: *Conhecerás a justiça e o direito, a equidade e todo bom caminho*. A essas idéias-chaves se associam a sabedoria e conhecimento: *A sabedoria entrará no teu coração e o conhecimento será o teu prazer* (v. 10). Pr 3 remete à Torá: *Não te esqueças da minha instrução*

⁸ GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. s.l., InterVarsity Press, 1992. p. 411.

(Torati') e teu coração guarde meus preceitos (mitsvôtai') (v. 1). A consequência será *muitos anos de vida e a paz* (v. 2). E o sábio completa que a misericórdia e a verdade não se desligam da Lei: *A misericórdia e a verdade (hessed we 'emet) não te abandonem: ata-as ao teu pescoço, inscreve-as nas tábuas do teu coração* (v. 3).

Os Salmos trazem abundantes passagens em que a oração é feita para pedir justiça ou para exaltar a justiça da lei divina. Especialmente os salmos sapienciais “meditam sobre a Lei e ensinam como seguir os caminhos de Deus” (Tradução da CNBB, Introdução aos Salmos). Já o primeiro salmo proclama feliz quem *na lei do Senhor* (betorah 'adonai) *encontra sua alegria e nela medita dia e noite* (v. 2), *pois o Senhor protege o caminho dos justos* (tsadikim) (v. 6). O binômio *justiça e direito* está presente nos Salmos: *(o Senhor) ama a justiça e o direito, a bondade do Senhor* (hessed 'adonai) *enche a terra* (33,5); *fará brilhar como luz tua justiça e o teu direito como o meio dia* (37,6).

Isaías, no capítulo 5, faz ameaças (Ai!) aos injustos no agir e no julgar: *(ai dos que) subornados, absolvem o criminoso, negando ao justo um direito que é seu* (v. 23). Isaías proclama que o messias, descendente de Davi, ao chegar, vai assegurar *o estabelecimento de uma paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre o seu reino, firmando-o, consolidando-o sobre o direito e a justiça* (9,6). O terceiro livro de Isaías inicia com a seguinte exortação da parte do Senhor: *Guardai o direito, praticai a justiça! A minha salvação está para chegar, minha justiça vai aparecer* (56,1). A idéia de justiça relacionada à paz aparece em 59,8; justiça e salvação em 59,11. Outra ocorrência do binômio está em 59,9: *O julgamento reto está longe de nós; a justiça não está ao nosso alcance*.

Jeremias é contundente e abrangente, mostrando que a justiça consiste em defender o pobre, e para isso é necessário julgamentos retos. *Assim diz o Senhor — diz Jeremias — ponde em prática a justiça e o direito, livrai o oprimido das mãos do opressor, nunca prejudiqueis ou exploreis o migrante, o órfão e a viúva, nem jamais derrameis sangue inocente no país* (22,3).

Ezequiel lembra que somente com uma nova mentalidade é que se pode cumprir (viver) o espírito da lei deuteronomista: *Dar-vos-ei um novo espírito e um novo coração; farei que caminheis obedecendo a meus preceitos, que observeis meus mandamentos e guardeis a minha Lei* (36,26-27). Ezequiel fala da possibilidade do ímpio se converter e viver “segundo leis que dão vida”; basta ele *se arrepende(r) do pecado e pratica(r) o direito e a justiça* (33,14). E insiste por duas vezes: *Praticou o direito e a justiça, com certeza viverá* (vv. 16,19). Às autoridades de Israel, o Senhor adverte: *Repeli a violência e a exploração! Praticai o direito e a justiça! Parai de expulsar o meu povo* (45,9).

O profeta Amós critica toda prática religiosa e todo culto que não tem incidência na vida, dizendo: *Não me agradam vossas oferendas (...); que o direito corra como água e a justiça como um rio caudaloso* (5,22-24).

Oséias é ainda mais claro quando diz: *Quero misericórdia e não sacrifício* (6,6). Isaías, advertindo o povo de Gomorra, insiste que o culto deste é mentira quando não se presta *atenção à Lei do nosso Deus* (torah ‘eloheinu) (1,10). A pergunta de Iahweh é: *De que me serve a multidão dos vossos sacrifícios?* (v. 11). Iahweh recomenda a prática da justiça para com os pobres: *Tirai da minha vista as injustiças que praticais. Parai de fazer o mal, aprendei a fazer o bem, buscai o que é correto, defendei o direito do oprimido, fazei justiça ao órfão, defendei a causa da viúva* (1,16-17).

A pregação de Jesus referente à Lei se encontra relatada sobretudo no Evangelho de Mateus, em especial no Sermão da Montanha (cf. Mt 5-7). Nesses capítulos Jesus apresenta a nova Lei, a sabedoria e a justiça do Reino através das bem-aventuranças, que enfatiza a Boa-nova anunciada aos pobres (cf. 5,3). Três aspectos se destacam na postura de Jesus no que se refere à interpretação da Lei de Moisés:

1. *Jesus cumpre a Lei e os Profetas* (cf. 5,17). Jesus não veio abolir a Lei de Moisés, mas cumpri-la integralmente, de forma radical: *Não vim revogar a Lei e os Profetas, mas dar-lhes pleno cumprimento; não será omitido nem um i, uma só vírgula da Lei* (5,17-18).

Jesus realiza as promessas feitas por Deus no Antigo Testamento, escritas na Lei e nos Profetas. O verbo grego é πληρώ (preencher, completar, plenificar). A regra de ouro é a máxima da sabedoria e da realização plena da Lei: *Tudo, portanto, quanto desejais que os outros vos façam, fazei-o, vós também, a eles. Isto é a Lei e os Profetas* (Mt 7,12).

Jesus sustenta a contínua validade de toda Escritura contida no Antigo Testamento, porém afirma que esta validade deve ser entendida à luz do seu cumprimento⁹. A Torá inteira culminou em Cristo. Como única e última autoridade da comunidade messiânica, ele assume a Lei em si mesmo e enuncia aquilo que é duradouro em seu conteúdo¹⁰. Lembra que as coisas mais importantes da Lei são: o direito, a misericórdia e a fidelidade (cf. Mt 23,23).

2. *O amor e a misericórdia como critérios desse cumprimento.* Jesus veio dar cumprimento à Lei a partir do critério do mandamento do amor. A Lei e os Profetas se resumem no amor a Deus e ao próximo (cf. Mt 22,34-40; Mc 12,28-34; Lc 10,25-28), que são os grandes mandamentos da Lei, pois desses dois mandamentos dependem toda Lei e os Profetas (cf. Mt 22,40). Marcos ainda acrescenta, pela boca do escriba, que a observância desses dois mandamentos *é mais do que todos os holocaustos e todos os sacrifícios* (Mc 12,33). Diante dessa afirmação, Jesus replica: *Tu não estás longe do Reino de Deus* (Mc 12,34)¹¹. Mateus, citando o profeta Oséias (6,6), acentua a prioridade da misericórdia sobre o sacrifício (cf. Mt 9,13; 12,7). O amor e a misericórdia são critérios que priorizam o valor da pessoa humana sobre o sábado: *Não lestes na Lei que com os seus deveres sabáticos os sacerdotes violam o sábado e ficam sem culpa?* (12,5).

O verdadeiro cumprimento da Lei que Jesus reivindica comporta exigências práticas que vão além da observância de tradições rituais exteriores ou de um mandamento amplo e genérico¹².

⁹ Cf. MOO, D.J. *Jesus and the Authority of the Mosaic Law*. p. 28.

¹⁰ Cf. idem, *ibidem*, p. 29.

¹¹ Cf. idem, *ibidem*, p. 7.

¹² Cf. idem, *ibidem*, p. 30: “Jesus’ commandments include both general principles and some detailed demands - much more than the bare requirement of love is involved” (Os mandamentos de Jesus incluem também princípios gerais e algumas exigências específicas; eles revelam muito mais do que a simples necessidade de amor).

Cumprir a Lei com base no mandamento do amor é construir o “edifício” do reino de Deus com bases sólidas firmadas na rocha da sabedoria, conforme o final do Sermão da Montanha: *Todo aquele que ouviu estas minhas palavras e as põe em prática será comparado a um homem sensato que construiu a sua casa sobre a rocha* (Mt 7,24). Amor e misericórdia são os critérios da nova interpretação da Lei. Se no judaísmo a Lei era o centro da relação (mediação) com Deus, para Mateus e seus leitores este centro é Jesus¹³.

3. *A justiça do reino* é o conteúdo essencial da nova Lei promulgada por Jesus. E o que é justiça? Mateus “dá ênfase particular na justiça como conformidade aos ensinamentos de Jesus”¹⁴. Assim, “justiça significa o agir humano que é justo porque segue a vontade de Deus revelada no ensinamento de Jesus” (K. Stock). A vontade de Deus expressa por Jesus é que todos tenham vida em abundância e que o mundo se organize na paz e na fraternidade. A justiça se baseia na misericórdia e compaixão, critérios do ser de Deus e do agir de Jesus que orientam a vida fraterna e comunitária. O termo justiça em Mateus aparece sete vezes, cinco das quais no Sermão da Montanha (cf. 5,6.10.20; 6,1.33) e duas com referência a João Batista (cf. 3,15; 21,32). O termo direito (julgamento) ocorre em 23,23.

¹³ Cf. SNODGRASS, K. *Matthew and the Law*. SBL, n. 27, p. 554, 1988: “The law, however, for Matthew was not a monolithic entity. It was diverse with various laws pointing in different directions. In Matthew’s presentation of Jesus’ teaching those diverse laws are organized by and subsumed under the love commands and the mercy code. Whereas his contemporaries had organized the law under ideas of holiness and ritual purity, Jesus reorganized it in keeping with God’s love” (para Mateus, a Lei não era algo monolítico; ela era multiforme, com várias leis apontando para direções diferentes. Na apresentação que Mateus faz dos ensinamentos de Jesus, a diversidade de leis é organizada pelo mandamento do amor e pelo princípio da misericórdia e submetida a eles. Enquanto seus contemporâneos conceberam a Lei segundo idéias de santidade e pureza ritual, Jesus concebeu-a a partir do amor de Deus).

¹⁴ GREEN, J. B.; MCKNIGHT, S. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. s.l., InterVarsity Press, 1992. p. 413.

Para José Comblin, a justiça do reino pregada por Jesus, segundo o Evangelho de Mateus, possui três elementos¹⁵:

1. *Misericórdia*. Deus é Pai misericordioso. Jesus encarna a misericórdia do Pai. A comunidade que vive o amor e a misericórdia é a comunidade da não-violência. Muitas sentenças de Jesus refletem este princípio: *Oferece a face esquerda* (5,39); *amai vossos inimigos* (5,44); *não leveis bastão* (10,9); *eu vos envio como ovelhas entre lobos* (10,16). “Mateus defende a validade eterna da Lei e acredita que tanto Jesus como sua comunidade são seguidores e cumpridores da Lei. Eles não violam a Lei, mas compreendem-na e cumprem-na completamente (Mt 5,19.48)”¹⁶. Fazer a vontade do Pai “é praticar a misericórdia acima de qualquer lei (9,13;12,7)” (Mosconi: 81).

2. *Radicalização da Lei*. Os adversários de Jesus o acusavam de violar a Lei. No entanto, Mateus mostra que Jesus veio dar pleno cumprimento à ela: *Não penseis que vim revogar a Lei* (Mt 5,17). A radicalidade da nova justiça está no fato de que a prática jesuânica deve exceder a prática convencional da Lei. As antíteses (cf. Mt 5,21-48) são a explicação do que significa a justiça que excede a Lei. A nova justiça do reino

se exprime na maneira de viver sobre a terra e na forma de proceder com os outros. É uma justiça que radicaliza a nossa vida de tal modo que nos faz participar desde agora do reino. (...) A nova justiça é, antes de tudo, uma exigência de amor entre as pessoas¹⁷.

3. *A justiça tem sua base no agir* (a práxis como critério fundamental). Mt 7,24-27: *O que ouviu minhas palavras e as põe em prática é semelhante a um homem sensato*. Em grego, a expressão “por em prática” equivale literalmente a “as realiza” (ποιεῖ αὐτοῦς). O verbo empregado é “fazer” (poiein). Esse verbo ocorre 568 vezes no Novo Testamento. Só em

¹⁵ Cf. COMBLIN, J. *Justiça e lei no evangelho de Mateus*. *Estudos Bíblicos*, n. 26, p. 19-27, 1990.

¹⁶ OVERMAN. *O judaísmo formativo*. p. 93.

¹⁷ PIKAZA, J. *A teologia de Mateus*, p. 46-47.

Mateus ele aparece 188 vezes: 11 vezes em Mt 7 (cf. vv. 12.12.17.18.18.19.21), 8 vezes em Mt 12 (2.2.3.12.16.33.33.50). O significado é “pôr em prática”, “produzir”, “agir” (*aquilo que quereis que vos façam, fazei-o vós a eles*). Mateus “ênfatiza o comportamento e as ações (práxis) esperados de sua comunidade por meio de seu Evangelho”¹⁸. “Mateus destaca que as ações de uma pessoa têm uma influência sobre a resposta do Filho do Homem quando ele julga as pessoas em sua glória”: *Retribuirá a cada um segundo sua conduta* (Mt 16,27, também em 13,49)¹⁹. “A justiça no Evangelho de Mateus é, como observou Bornkamm, um símbolo abrangente que denota as ações e atitudes exigidas dos membros da comunidade (...). Justiça designa o padrão de comportamento para a comunidade e o reino”²⁰. *Nem todo aquele que me diz: “Senhor! Senhor!” entrará no Reino dos Céus, mas só aquele que põe em prática a vontade de meu Pai que está nos céus* (7,21).

4. *Perdão das dívidas* (Pai-nosso). “Deus é semelhante ao rei que perdoou ao seu administrador a imensa dívida que este tinha (18,27). Tal é sua justiça. Podemos pedir com confiança: Deus perdoará as nossas dívidas²¹.” Mateus usa abundantemente o termo ἀμαρτία (pecado); no entanto, na oração do Pai-nosso, em lugar de falar de perdão dos pecados, como faz a Fonte Q, usa o termo “dívida” (ὀφείλημα). “Mateus pretende chamar a atenção para o problema das dívidas entre os membros (da comunidade) e incentiva-os a ‘esquecer’ a dívida em vez de buscar um recurso legal”²².

Jesus legislador. Jesus é o novo Moisés que guia o povo em direção a um novo êxodo. Proclama a nova justiça. A autoridade de Jesus em relação à Torá não só coloca Jesus em nível superior a Moisés, como constitui o critério para que ele seja proclamado pela Igreja primitiva com o título de

¹⁸ OVERMAN. *O judaísmo formativo*. p. 97.

¹⁹ Cf. idem, *ibidem*, p. 98.

²⁰ Idem, *ibidem*, p. 99.

²¹ COMBLIN, J., *op. cit.* p. 23.

²² OVERMAN. *O judaísmo formativo*. p.112.

“Senhor”²³. O Sermão da Montanha aparece, portanto, como a Torá de Jesus (a Lei da Nova Aliança), uma Lei elaborada segundo critérios essenciais: a ética, a sabedoria, a espiritualidade. O fio condutor que dá unidade a esse tratado é a justiça do reino: *Felizes os que têm fome e sede de justiça* (5,6); *felizes os perseguidos por causa da justiça* (5,10).

Jesus é legislador porque aponta para uma justiça maior e mais perfeita: *Se a vossa justiça não exceder à dos escribas e dos fariseus não entrareis no Reino dos céus* (Mt 5,20). De que forma se pratica essa justiça maior? A explicação está nas seis antíteses: *Ouvistes que foi dito aos antigos: não matarás! Eu, porém, vos digo: todo aquele que tratar seu irmão com raiva será acusado perante o tribunal* (Mt 5,21-22); *ouvistes o que foi dito: amarás o teu próximo e odiarás o teu inimigo! Eu, porém, vos digo: amai os vossos inimigos*. A conclusão - *Sede perfeitos como o vosso Pai celeste é perfeito* (v. 48) - é uma releitura da lei da santidade - *Sede santos* (Lv 19,5). Lucas fará uma hermenêutica diferente: *Sede misericordiosos como vosso Pai é misericordioso* (Lc 6,36).

2. CARTA DE PAULO AOS ROMANOS

Na carta de Paulo aos Romanos, a afirmação de que o Evangelho é *força salvadora de Deus para todo aquele que crê* (Rm 1,16) serve de base para a tese da carta: *a justiça de Deus vem pela fé e conduz à fé, pois o justo viverá pela fé* (v. 17). De fato, justiça aqui tem o significado de “justiça salvífica (cf. Is 56,1) de Deus (cf. 3,6), que realiza sua promessa de salvação pela graça (4,25s)” (Bíblia de Jerusalém, Rm 1,17, nota “m”).

²³ VARGAS-MACHUCA, A. *Esegesi di Matteo 8-9 e paralleli*, pp. 20-21: “Per Mt κύριος detto di Gesù è proprio «il Signore Dio», così Gesù viene invocato come κύριος nel vangelo di Mt soltanto dai discepoli e dai credenti (Bornkamm). La fede-fiducia di coloro che cercano la salute-salvezza è, in Mt, la fiducia della supplica-pregbiera; questa invocazione a nel vangelo di Mt il valore di un titolo di maestà”.

A justificação não vem pela prática da Lei mas pela fé (cf. Rm 3; 9,32). A Lei existe por causa do pecado; onde reina o amor, a Lei é obsoleta, desnecessária. No reino de Deus não há necessidade de códigos de lei. Por isso se afirma que a *Lei dá apenas o conhecimento do pecado* (Rm 3,20). Porém, afirma Paulo: *Não estais sob a Lei, mas sob a graça* (6,14). Sem a graça, vive-se no pecado, mas a graça supera o pecado: *Onde avultou o pecado, a graça superabundou* (5,20). O pecado leva à morte; a graça produz a justiça (5,21).

A Lei é necessária por causa das transgressões. Pela fé, passa-se do regime da Lei à justiça de Deus: *Agora, sem depender da Lei, a justiça de Deus se manifestou, atestada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que se manifesta pela fé em Jesus Cristo* (3,21-22).

A Fé consiste na confissão explícita no senhorio de Jesus: *Se com tua boca confessares que Jesus é o Senhor e, no teu coração, creres que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo*. A fé obtém justiça; justiça que é salvação: *É crendo no coração que se alcança a justiça, e é confessando com a boca que se consegue a salvação* (10,9-10).

Letra e Espírito: Não são justos diante de Deus os que se contentam de ouvir o ensino da Lei, mas os que observam a Lei é que serão justificados (2,13). A Lei pode ser letra morta; a graça infunde espírito à Lei para que esta última gere e defenda a vida. Os ritos são apenas expressão simbólica da vida. Paulo dá como exemplo a circuncisão: *A verdadeira circuncisão é a do coração, segundo o espírito e não segundo a letra* (2,29). A lei não é necessariamente letra morta ou letra que gera escravidão, conforme está escrito: *o preceito (mandamento) feito para a vida se tornou, para mim, fator de morte* (Rm 7,10). Quando a graça vence o pecado, confirma-se que *a Lei é santa, como também o preceito é justo e bom* (7,10). O agir reto destrói a dicotomia entre letra e espírito: *a Lei é espiritual* (10,14).

Contraposições em Romanos. Graça e Lei (cf. 6,14); Espírito e Letra (cf. 2,29; 7,6); Lei de Deus e Lei do Pecado (cf. 7,22.23.25); Lei do Espírito e Lei do Pecado e da Morte (cf. 8,2); Fé e Observância da Lei (cf. 9,32); Justiça que vem de Deus e justiça própria (cf. 3,5; 10,3); Justiça que vem da Fé e Justiça que vem da Lei (cf. 10,5.6); Graça e Obras (cf. 11,5.6).

Dialética entre fé e obras. Quando Paulo fala de obras da Lei, se refere à letra, aos ritos (como, p. ex., a circuncisão) e até mesmo a Lei de Moisés: *Não se é justificado por observar a Lei de Moisés, mas por crer em Jesus Cristo* (Gl 2,16).

A fé é *graça de Deus em virtude da redenção no Cristo Jesus* (Rm 3,24). A fé justifica circuncisos e incircuncisos (cf. Rm 3,30). Abraão é o modelo de fé: *Acreditou Abraão em Deus, e isto lhe foi levado em conta de justiça* (4,3; cf. Gl 3,6; Tg 2,23; Gn 15,6). Abraão acreditou e agiu.

Obras da justiça. Na carta aos Gálatas, Paulo retoma a temática Lei-fé-justiça (obras) afirmando que *em Cristo Jesus, nem a circuncisão tem valor, nem a incircuncisão, mas a fé agindo pela caridade* (Gl 5,6). O agir de quem tem fé é a caridade: *Quem ama o próximo cumpre plenamente a Lei* (Rm 13,8). E completa: *O amor é a plenitude da Lei* (Rm 13,10).

Resumo. Para Paulo, a nova Lei é o Evangelho de Cristo e não outro (cf. Gl 1,6-9). A prática desta Lei é o amor. A prática do amor realiza o Reino, conforme está escrito: *O Reino de Deus não consiste em comida e bebida, mas é justiça, paz e alegria no Espírito Santo* (Rm 14,17). Aqui, a justiça pregada por Paulo retorna ao centro da pregação de Jesus: a justiça do Reino é a Boa-nova da libertação dos pobres: *O que nos recomendaram foi somente que nos lembrássemos dos pobres* (Gl 2,10).

3. SEGUNDA CARTA AOS CORÍNTIOS

Segundo esta carta, o salto qualitativo que marca a passagem da antiga para a nova Aliança é que esta leva o cristão a progredir qualitativamente da Letra ao Espírito da Lei (cf. 3,4-ss); diz o apóstolo: *A letra mata, o Espírito é que dá a vida* (2,6); *pois o Senhor é Espírito, e onde está o Espírito do Senhor, aí está a liberdade* (3,17). *Ora, trazemos esse tesouro em vasos de barro* (4,7). Como na carta aos Romanos, o verdadeiro conhecimento da Lei, capaz de transformar a pessoa, é Jesus Cristo. Paulo afirma que *se alguém está em Cristo é nova criatura* (5,17). E estar em Cristo é ter no preceito do amor a síntese de todos os preceitos: *Deus ama quem dá com*

alegria (9,7). A prática do cristão é a prática do próprio Cristo: *Distribuiu, deu aos pobres, a sua justiça permanece para sempre* (9,9; cf. Sl 112,9). Assim, *Deus aumentará os frutos da vossa justiça* (9,10).

III. O DIREITO CANÔNICO E A IGREJA

1. As leis canônicas existem na Igreja em função da “missão salvífica que lhe é confiada”²⁴, “desejada pelo próprio Concílio, cuja maior atenção se tinha voltado para a Igreja”²⁵. A Igreja e conseqüentemente o Concílio nascem com base na Escritura.

2. O Direito Canônico não existe para sufocar o Espírito Santo; portanto é importante que os canonistas não o façam. Há que se ler o Direito no espírito com que Jesus lia e interpretava as leis da Escritura, isto é, em favor da defesa do direito dos pequenos, dos pobres e dos excluídos.

3. As leis nunca podem abafar ou substituir os carismas. Na Igreja, a primazia deve ser do amor, da graça, dos carismas²⁶. A Lei existe para organizar os carismas, para concretizar o amor naquilo que ele tem de mais exigente: a prática da justiça.

A Faculdade e o padre José Pegoraro. Esta valorização da dimensão pastoral e profética (sem perder rigor científico) encontra precedentes na pessoa, vida e atuação do padre José Benito Pegoraro. Grande conhecedor do Direito Canônico, brilhante professor, diretor da Faculdade, muito querido por professores, alunos e funcionários, padre Pegoraro soube harmonizar, com eficiência e competência, o institucional, o humano, o pastoral e o profético. Tinha referências seguras: Jesus Cristo e os pobres. Da periferia, onde vivia

²⁴ JOÃO PAULO II, Introdução. In: *Código de Direito Canônico*. São Paulo: Loyola, 1983. p.VII.

²⁵ Idem, *ibidem*, p. IX.

²⁶ JOÃO PAULO II. Constituição Apostólica de promulgação do Código de Direito Canônico. In: *Código de Direito Canônico*, cit., p. XV.

e onde encarnou-se, é que buscava critérios para todos os campos em que trabalhava. Lá foi pároco, coordenador de setor, vigário episcopal e diretor de uma grande obra para crianças carentes, hoje continuada pelos padres javistas. Gravou na vida e na história de tantos que o conheceram o preceito de que a letra mata, mas o espírito vivifica (cf. 2Cor 3,6) e que a lei está em função do direito e da justiça.

O Direito Canônico está a serviço da Palavra de Deus (cf. o Livro III do Código de Direito Canônico intitulado “Do Ministério da Palavra de Deus” e seu primeiro capítulo: “Da pregação da Palavra de Deus”). Está a serviço da Igreja toda, devendo ser instrumento para a Igreja servir melhor. “Por não ser contrário à caridade, equidade e humanidade, (vai) ao encontro das condições e necessidades da Igreja no mundo contemporâneo”²⁷.

Dom Pedro Luis Stringhini é bispo auxiliar da Arquidiocese de São Paulo.

²⁷ Prefácio. In: *Código de Direito Canônico*, cit., p. XXXV.

PAULINAS NA UNIVERSIDADE

TEOFANIA PARA A LIBERDADE
A ODISSÉIA DE UM DEUS ADALDONADO
Luiz Alexandre Salino Rossi

O DIÁLOGO E OS CRISTÃOS
Francisco Caffo

"SAGRAÇÃO" OU "ORDENAÇÃO" EPISCOPAL?
Gregório Lutz

ORIGEM ENTRE PROFETAS (Nm 12)
Mathias Greener

ANÁLISE LINGÜÍSTICA DO ELOGIO
EM LUCAS 23:43
Rodrigo P. Silva

A IGREJA LOCAL E A IGREJA UNIVERSAL
Cardinal Joseph Ratzinger

Paulinas
Teológica



O DIREITO CANÔNICO E O PATRIMÔNIO CULTURAL DA IGREJA

Pe. Dr. Rubens Miraglia Zani

1. CONCEITO

A *pax constantiniana*¹ fez com que a Igreja visse aumentar progressivamente ao longo dos séculos seu patrimônio, acrescentando às esmolas e ofertas as doações e legados. Outro tanto foi o produto do seu labor e da atividade artística de seus filhos que, motivados por razões de ordem prática, estética e religiosa, imprimiram nas obras de suas mãos, juntamente com o seu gênio e perícia, as marcas do reino de Deus já presente entre nós, gerando um vasto e complexo patrimônio cultural, que se expressa, identifica e, não raro, se confunde com a própria presença da Igreja entre as culturas e civilizações, como manifestação da evangelização.

O Brasil não faz exceção a esta regra geral do Ocidente: na sua grande maioria, o patrimônio cultural nacional ou pertence à Igreja ou encontrou nela sua origem ou está a ela ligado de algum modo, dada a dimensão religiosa e cultural do povo cristão.

O termo "patrimônio cultural" não é de uso constante, nem o próprio conceito é facilmente definível. Pelo que diz respeito ao termo, umas vezes usa-se o de patrimônio cultural, quer alargando-o para "patrimônio histórico artístico e cultural", quer estreitando-o a "patrimônio histórico artístico" ou a "patrimônio histórico". Outras vezes, adota-se o termo "bens culturais"² ou

¹ Sancionada pela carta de Constantino e Licínio ao governador da Bitínia, em 313 d.C., tradicionalmente chamada Edito de Milão.

² Genericamente, todos os *bona Ecclesiae* se distinguem em três classes: a) "temporais", que, em sua função jurídico-econômica, podem ser materiais, imateriais, móveis ou imóveis; b) "espirituais", que encerram em si próprios a dimensão de sagrados,

Vivemos um novo período para o ensino e a pesquisa em Teologia e Ciências da Religião. Novos cursos estão sendo criados, credenciados e autorizados pelo MEC. Há uma demanda crescente por obras de introdução ao assunto, mas também por espaços em que pesquisadores possam divulgar seus trabalhos e expô-los ao debate na comunidade acadêmica.

Paulinas está disposta a prestar sua colaboração para o incentivo da pesquisa no Brasil, por isso firmou parceria com duas revistas especializadas na área: *Religião & Cultura* (PUC-SP) e *Revista de Cultura Teológica* (Centro Universitário Assunção).

Assine, leia e divulgue
as revistas desta nova parceria de Paulinas Editora!



A COMUNICAÇÃO A SERVIÇO DA VIDA

Telemarketing
0800-7010081

“bens de interesse cultural”. Ao nosso ver, é preferível o termo “patrimônio cultural”, em razão de seu uso no âmbito tanto eclesial³ como internacional⁴, e em razão de sua amplidão⁵.

A atual sensibilidade em relação ao patrimônio cultural, tanto no âmbito eclesial como fora dele, se revela sempre mais atenta a não se limitar à sua mera conservação. A nova sensibilidade visa sobretudo enriquecê-lo com a memória atualizante do interesse que está em sua origem, não se accontentando com uma fruição passiva do engenho artístico criativo que o produziu, mas procurando integrá-lo à experiência pessoal do indivíduo ou da comunidade que se relaciona com ele, numa autêntica experiência cultural interativa.

como os Sacramentos, Sacramentais e Indulgências; c) “mistos”, se não são classificáveis num ou no outro grupo. O Código apenas define duas classes de bens: as *res sacrae* e os *bona pretiosa*. São coisas e lugares sagrados, conforme o cân. 1171, os que, mediante consagração ou bênção, foram dedicados ao culto divino; podem pertencer a pessoas jurídicas privadas ou a pessoas físicas, embora tenham um tratamento jurídico especial, mas sem deixar de ser coisas *extra commercium*, podendo ser execradas e dedicadas assim a usos profanos (câns. 1212 e 1222). Os *bona pretiosa* são sempre eclesiásticos *lato sensu*, no sentido indicado pelo cân. 1295, e estão submetidos às normas gerais do direito patrimonial da Igreja. O caráter de “bem precioso” lhes advém do seu valor artístico e histórico, unido a uma função cultural e ao valor econômico (câns. 1189 e 1292).

³ No âmbito eclesial, a Carta Circular da S. Congregação para o Clero *Opera Artis*, aos Presidentes das Conferências Episcopais (11.4.1971), leva como título “Sobre a conservação do patrimônio histórico-artístico da Igreja”, e o documento-base aprovado pela Comissão Representativa da CNBB, em agosto de 1971, limita-se a falar de “arte sacra”.

⁴ No âmbito internacional, o termo foi introduzido na Convenção Internacional de Haia, de 14.5.1954 (art. 1º), quando fala de bens culturais. Há também uma descrição dele na Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial, Natural e Cultural (Paris, 16.11.1972, art. 1º).

⁵ A amplidão do termo permite englobar nele os diferentes valores que vão emergindo na consciência social: primeiramente foi o artístico, depois o histórico; também o documental e bibliográfico; recentemente, o arqueológico e paleontológico; ultimamente, o científico e técnico; sempre, porém, por causa do seu relacionamento com a cultura (Convenção de Haia) ou por ser testemunho de civilização. A prova disso é que os outros termos — “bens culturais”, usados mais pela doutrina italiana, ou “bens de interesse cultural” — devem procurar necessariamente a razão de seu valor por serem expressão ou testemunho da cultura ou civilização.

Com tais objetivos, em 25 de março de 1993 o Papa João Paulo II estabeleceu a união do Pontifício Conselho da Cultura com o Dicastério para o diálogo com os não-crentes e transformou a Comissão para a conservação do patrimônio artístico e histórico da Igreja em Comissão para os bens culturais da Igreja⁶.

A mesma sensibilidade se faz notar não só no seio da Igreja, mas também na sociedade civil, como observamos anteriormente.

Quanto a uma definição, o Direito é sempre muito cauto ao dá-las, preferindo, por via de regra, não o fazer⁷. Na falta, portanto, de uma definição dada pelo Legislador, o patrimônio cultural poderia ser descrito como “o conjunto de bens de valor (ou interesse) artístico, histórico, paleontológico, arqueológico, etnológico, científico ou técnico, documental e bibliográfico”⁸ ou como o acervo de monumentos, conjuntos e lugares de valor histórico, artístico, científico, estético, etnológico ou antropológico.

Conseqüentemente, e de forma translaticia, o patrimônio cultural da Igreja poderia ser definido como o “acervo de bens de valor artístico, histórico, paleontológico, arqueológico, etnológico, científico ou técnico, documental e bibliográfico (os *bona culturalia* do cân. 1283, 2º), de titularidade eclesiástica, com finalidade religiosa, quer direta, quer eventualmente indireta”⁹.

As classes de patrimônio cultural da Igreja que poderiam ser distinguidas e que, simultaneamente, o integram, são:

1. *patrimônio monumental* (constituído por bens tanto imóveis, destacando-se os templos, como móveis, destacando-se as imagens sacras);

⁶ Cf. *Oss. Rom.* ed. it., 5 maggio 1993, p. 1 e 3.

⁷ Ao jurista não compete determinar o que seja concretamente bem cultural, mas sim precisar qual interesse o ordenamento, hoje, entenda tutelar sob a categoria jurídica de bem cultural.

⁸ Convenção sobre a Proteção do Patrimônio Mundial, Natural e Cultural (Paris, 16.11.1972). In: CORRAL SALVADOR, C. Patrimonio cultural de la Iglesia. In: CORRAL SALVADOR, C. (Org.). *Diccionario de derecho canónico*. Madrid: Tecnos, 1989. p. 449. (Universidade Pontifícia Comillas).

⁹ Idem, *ibidem*.

2. *patrimônio documental* (constituído por documentos e arquivos);
3. *patrimônio bibliográfico* (constituído por bibliotecas, quer maiores, quer menores);
4. *patrimônio arqueológico* (constituído por bens móveis e imóveis suscetíveis de serem estudados por métodos arqueológicos);
5. *patrimônio etnológico* (constituído por bens móveis e imóveis, e pelos conhecimentos e atividades que são ou foram expressão relevante da cultura tradicional do povo, nos seus aspectos materiais, sociais ou espirituais).

O Código apenas se refere aos três primeiros, sem defini-los. Nestes, portanto, fixaremos a nossa atenção.

Vistos o conceito e as classes de patrimônio cultural da Igreja, surge a questão: quais são os bens de importância artística, arqueológica etc., que podem ser considerados culturais ou integrantes do dito patrimônio? Nos ordenamentos civis, existe o instituto jurídico da declaração ou tombamento em relação aos bens de valor excepcional ou singular. Não assim no ordenamento eclesial. A lacuna poderia ser suprida mediante a remissão à legislação civil de cada Estado¹⁰, como acontece em matéria de bens¹¹ e do patrimônio histórico-artístico da Igreja¹². O que significa que, dentro do patrimônio cultural da Igreja, na sua máxima amplitude, ocupará um lugar relevante aquele que também o seja da humanidade, de um continente, de um Estado ou de uma região ou localidade, em conformidade com o correspondente ordenamento.

2. REGIME JURÍDICO VIGENTE

Embora a referência última seja o Código, contudo o regime codicial deve ser completado com outros dois grupos de normas: o das contidas nos tratados internacionais e o das gerais e/ou particulares não-derrogadas pelo

¹⁰ Comum e impropriamente chamada de “canonização” da lei civil, cf. cân. 22.

¹¹ Cân. 1259 e 1290; cf. cân. 22.

¹² S. Congregação para o Clero, Carta Circular *Opera Artis*, de 11-4-1971, n. 4.

Código. O regime codicial não contém título nem capítulo específico que esteja dedicado ao patrimônio cultural da Igreja ou aos bens culturais; nem sequer existe um tratamento unitário dentro do próprio Livro V¹³, que trata explicitamente do direito patrimonial¹⁴. Contudo, há algumas inovações interessantes: assim, a introdução do termo *bona culturalia* (cân. 1283, 2º) e a remissão às leis civis (cân. 1284 § 2, 3º e 4º). As normas anteriores, tanto conciliares como pós-conciliares, não-derrogadas, estão representadas fundamentalmente pela citada Carta Circular da S. Congregação para o Clero *Opera Artis* (11.4.1971), a Instrução *Inter Oecumenici*, da S. Congregação dos Ritos (26.9.1964) e a Const. *Sacrosanctum Concilium*, do Vaticano II (4.12.1963). As atuais, também extra-codiciais, são: “A formação dos futuros presbíteros e os bens culturais da Igreja (15.10.1992 — Pont. Com. para a Conservação do Patrimônio Artístico e Histórico), a Carta Circular da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja (19.03.1994 — sobre as bibliotecas eclesiais na missão da Igreja), a Carta Circular da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja (02.02.1997 — sobre a função pastoral dos arquivos eclesiais) e a Carta Circular da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja (08.12.1999 — sobre a necessidade e urgência da inventariação e catalogação do patrimônio cultural da Igreja).

Além disso, levando-se em conta que “os cânones do Código não abrogam nem derogam as convenções celebradas pela Sé Apostólica com nações

¹³ O Código dedica o Livro V, o mais breve dos sete, ao tratamento dos “Bens temporais da Igreja” (câns. 1254-1310). Formalmente, fica modificada a sistemática do Código de 1917, que era feita na regulamentação *De bonis Ecclesiae temporalibus*, integrada no Livro III, *De rebus*, no qual figuravam as normas reguladoras de institutos muito diversos, alheios ao direito patrimonial; por isso, a expressão “coisas” significava meios ou instrumentos que permitiam à Igreja alcançar seus fins específicos. Atualmente, a concepção jurídico-econômica dos patrimônios eclesiais se tipifica pelas seguintes notas, assim resumidas: a) fidelidade aos princípios do Concílio Vaticano II; b) afirmação dos princípios de “subsidiariedade”, dando prioridade à legislação particular diocesana ou supra-diocesana; c) insistência no caráter social dos bens temporais e em suas finalidades, “respeitando-se sempre a equidade canônica e tendo diante dos olhos a salvação das almas que, na Igreja, deve ser sempre a lei suprema” (cân. 1752).

¹⁴ A lacuna do Código de 1917 é mantida no de 1983, apesar das propostas feitas durante sua elaboração; existem apenas normas dispersas.

ou outras sociedades políticas” (cân. 3), devem ser observadas as disposições contidas nos Tratados Internacionais, quer multilaterais quer bilaterais. Entre os primeiros, encontram-se a Convenção sobre proteção do patrimônio mundial cultural e natural (Paris, 16.11.1972), o Convênio para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado (Paris, 14.5.1954), ambos da UNESCO; o Convênio cultural europeu (Paris, 19.12.1954) e o Convênio europeu para a proteção do patrimônio arqueológico (Londres, 6.5.1969), ambos do Conselho da Europa. Suas disposições obrigam igualmente a Igreja e os Estados signatários; suas normas, pelo dito acima, fazem parte do ordenamento canônico.

Entre os Tratados Internacionais bilaterais, destacam-se a série de Concordatas, nas disposições que afetam o âmbito do patrimônio cultural. Tanto mais importantes são, na medida em que abarcam todo o território de um Estado. O Brasil, porém, não assinou até agora nenhum acordo com a Santa Sé nesta matéria.

Garantia, embora de caráter geral, é a comum estabelecida para todo tipo de bens eclesiais: a série de controles e requisitos para sua reta administração e alienação (Código de Direito Canônico, Livro V).

Em razão da finalidade e qualidade sacras do patrimônio cultural da Igreja, sua regulamentação deve ser completada pelas normas canônicas relativas à arte sacra e à liturgia; ou seja, esse patrimônio deve cumprir uma dupla finalidade: a cultural-cultural, intrínseca ao religioso, e a artística.

Embora não tenha sido incorporado ao Código, o conjunto de princípios e normas gerais jurídicas preexistentes, sintetizado na Carta Circular da S. Congregação para o Clero (11.4.1971) continua a obrigar, se não tiver sido abrogada ou derogada pelo atual Código, como já dissemos acima¹⁵.

Tais princípios e normas partem de um pressuposto: as obras de arte consideram-se, com razão, patrimônio de toda a humanidade, fruto maravilhoso do espírito humano; unem sempre mais os homens o seu divino Criador, e são consideradas, com razão, patrimônio de toda a humanidade.

¹⁵ De fato, embora seja dirigida às Conferências Episcopais, não deixa de afetar todos esses bens.

Enunciam um princípio generalíssimo: uma remissão com “exortação” às Conferências Episcopais, para que ditem normas destinadas a regulamentar o patrimônio cultural da Igreja.

Recordam certas normas gerais, que, na realidade, são tiradas dos principais documentos eclesiais até o momento¹⁶:

1. Ao orientar os artistas e escolher obras destinadas à Igreja, procure-se, nestas últimas: verdadeira qualidade artística, que fomentem a fé e a piedade e estejam em harmonia com a verdade que significam e a finalidade para a qual se encontram destinadas.

2. As obras antigas de arte sacra sejam conservadas sempre e em toda parte, a fim de que contribuam para uma maior dignidade do culto divino e ajudem o Povo de Deus a participar ativamente na sagrada liturgia.

3. É missão da Cúria diocesana vigiar e procurar que os reitores de igrejas — de acordo com as normas dadas pelo Ordinário, consultando peritos — façam um inventário dos edifícios sagrados e dos objetos de valor artístico ou histórico, onde sejam descritos um por um, e se indique o seu valor. Sejam feitos dois exemplares do inventário; um se conservará na igreja e o outro na Cúria diocesana. Seria muito útil que a própria Cúria diocesana enviasse um outro exemplar à Biblioteca Apostólica Vaticana. Não deixem de ser anotadas as modificações que possam ocorrer.

4. Os Bispos, lembrando as disposições do Concílio Vaticano II e o que foi dito sobre esta matéria nos documentos pontifícios, vigiem constantemente, a fim de que as mudanças que devem ser introduzidas nos lugares sagrados, com motivo da renovação litúrgica, sejam feitas com toda cautela e sempre de acordo com as normas da reforma litúrgica: não devem ser realizadas sem o voto das Comissões de Arte Sacra, Sagrada Liturgia e, se for preciso,

¹⁶ Const. *Sacrosanctum Concilium*, do Vaticano II (4.12.1963) art. 122ss; Pont. Com. de Arte Sacra: Circular (6.6.1961); João Paulo II, Cost. Ap. *Pastor Bonus* (28.6.1988); *A formação dos futuros presbíteros e os bens culturais da Igreja* (15.10.1992 — Pont. Com. para a Conservação do Patrimônio Artístico e Histórico); *Cartas Circulares da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja* (19.3.1994; 2.2.1997; 8.12.1999).

Música Sacra, nem sem consultar peritos no assunto. Levem-se também em conta as possíveis leis ditadas pelas autoridades civis, nas diversas nações, com a finalidade de preservar os documentos artísticos mais insignes.

5. Os Ordinários locais, lembrando as normas do Diretório *Peregrinans in terra*, sobre o ministério pastoral com os turistas (nn. 23-25), procurem que os lugares e objetos de valor artístico, testemunho da vida e da história da Igreja, sejam acessíveis a todos. Contudo, dado que os edifícios sagrados são lugares de culto, até mesmo quando têm valor artístico, os turistas não devem perturbar nunca as funções litúrgicas que neles se celebrarem.

6. Se for preciso adaptar às novas formas litúrgicas as obras de arte e os tesouros seculares, transmitidos durante séculos, procurem os Bispos que isto não se faça sem verdadeira necessidade, e nunca em detrimento das citadas obras; observem-se sempre as normas e critérios indicados no n. 4. Se se considera que tais obras são completamente inadequadas para o culto divino, nunca sejam destinadas a usos profanos; sejam colocadas num lugar conveniente, quer dizer, num museu diocesano ou interdiocesano, acessível a todos quantos desejarem visitá-las. Igualmente, não fiquem descuidados os edifícios eclesiais de valor artístico, mesmo que já não sirvam para a sua finalidade originária; se for preciso cedê-los, sejam preferidos sempre os compradores capazes de cuidar deles.

7. Os objetos preciosos, especialmente os dons votivos, jamais devem ser vendidos sem licença da Santa Sé¹⁷. Ao solicitar a mencionada licença, indique-se claramente o voto da Comissão de Arte Sacra e da Sagrada Liturgia, se for preciso, também o da Comissão de Música Sacra, assim como o dos peritos; em cada caso concreto, devem ser levadas em conta as leis civis sobre esta matéria. Os infratores desta disposição sejam punidos segundo a lei e reparem o dano causado.

¹⁷ O caráter de *bem precioso* lhe advém do seu valor artístico e histórico, unido a uma função cultural e ao valor econômico (câns. 1189 e 1292 § 2, e as penas estabelecidas no cân. 1377, mais suaves do que no Código anterior, já que se fala apenas de *justa pena*; leve-se em conta o estabelecido pela Circular *Opera Artis* — 11.4.1971 — n. 7: absolvição condicionada à anterior reparação do dano causado).

3. PATRIMÔNIO MONUMENTAL ARQUITETÔNICO (OU IMÓVEL)

Por imóveis, devem ser entendidos, em virtude da mencionada “canonização”, os mencionados no direito civil de cada Estado, assim como todos os elementos que possam ser considerados consubstanciais com os edifícios e formem (ou tenham formado) parte deles ou do seu entorno, mesmo que no caso de poderem ser separados, constituam um todo perfeito, de fácil aplicação a outras construções ou usos diferentes do original.

De acordo com as normas do Código¹⁸, distinguem-se seis classes de “Lugares sagrados”: igrejas, oratórios, capelas particulares, santuários, altares e cemitérios.

Dentro de um tratamento geral e não específico do aspecto monumental ou cultural, encontram-se certas normas que também lhes dizem respeito.

Em primeiro lugar, a conceituação de lugares sagrados está marcada pela sua finalidade primária, que lhes dá sentido e razão de ser, quer dizer, “destinação ao culto divino ou à sepultura dos fiéis” (cân. 1205). A prova disso é que o uso conseqüente permite somente aquilo que “favoreça o exercício e a promoção do culto, da piedade e da religião”. Contudo, com licença do Ordinário local, podem ser permitidos outros usos, em casos concretos, sempre que não sejam contrários à santidade do lugar (cf. cân. 1210); tal seria o caso de concertos de órgão ou de corais de caráter religioso ou equivalente, ou de autos sacramentais.

Conseqüentemente, uma destinação permanente a um uso alheio ao sagrado somente pode acontecer quando ocorrer a perda do caráter sacro ou execração (*execratio*), quer pela destruição em grande parte do lugar, quer pela redução permanente do lugar a usos profanos (cân. 1212)¹⁹.

¹⁸ Livro IV, parte III, câns. 1205-1243.

¹⁹ Esta redução execratória pode sê-lo de fato ou de direito, mediante decreto do Ordinário competente (cân. 1212).

Já quando se trata de igrejas (cân. 1222), a redução a usos profanos não-sórdidos²⁰, por decreto do Bispo diocesano, somente pode acontecer em dois casos; primeiro, no de estado ruinoso, quer dizer, quando a igreja não pode ser usada para o culto nem existe possibilidade de que seja restaurada; segundo, no caso de causas graves que desaconselhem a continuidade do uso para o culto, requerendo-se então ouvir o Conselho Presbiteral, o consentimento daqueles que sobre ela legitimamente reclamam direitos e que o bem das almas não sofra com isso nenhum prejuízo.

Em relação aos oratórios, exclui-se qualquer uso doméstico, do qual deverão ficar livres (cân. 1229). Quanto aos altares, além do uso profano, deve excluir-se também o sepultamento de cadáveres, de tal forma que, caso contrário, não seria lícito celebrar a missa sobre eles (cân. 1239).

O ingresso na igreja deve ser livre e gratuito durante o tempo das celebrações sagradas (cân. 1221). Em sentido contrário, poderia deixar de sê-lo quando estas não têm lugar²¹.

A conservação requer a manutenção e a adoção dos “oportunos meios de segurança” (cân. 1220 § 2)²², além da limpeza e decoro devidos (§ 1).

Garantia específica de qualquer templo e, na sua medida, de edifícios eclesiásticos, é a inviolabilidade deles, que costuma estar reconhecida nas legislações estatais e, eventualmente, fica reforçada mediante Convênios, e/ou Acordos e Concordatas, que costumam levar consigo a proteção contra sua

²⁰ Uso sórdido seria utilizar a igreja como restaurante, mercado, cinema, discoteca; não seria o usá-la como museu de arte sacra, sede de confrarias, casa de cultura religiosa, local para exposições, permanentes ou não, de arte sacra ou de cultura sacra popular etc.

²¹ Contudo, note-se que, no caso de igrejas tombadas, as leis civis podem tender ao acesso livre e gratuito dentro de certos horários.

²² Atualmente, estas medidas exigirão, com freqüência, o uso de “alarmes”; outras vezes, bastarão esquadrias especiais de ferro com vidros que permitam, de um lado, ser a igreja acessível às visitas quer piedosas quer turísticas e, do outro, conservar as obras de arte fechadas. Os roubos contínuos, ainda mais quando se tornam endêmicos e sobretudo internacionais, obrigam a isso. Mas o remédio somente poderia vir do esforço e interesse conjuntos de fiéis, autoridades e sociedade em geral.

demolição e desapropriação, sem contar antes com a autoridade eclesiástica competente.

Em razão da finalidade primordial religiosa do patrimônio eclesial²³ e da titularidade eclesiástica²⁴ sobre o mesmo, é primordialmente à autoridade religiosa que compete o livre exercício de poderes e funções nos lugares sagra-

²³ O direito patrimonial da Igreja é nativo e independente do poder civil e supõe, para a Igreja, as faculdades de “adquirir”, possuir, administrar e alienar bens temporais, para a consecução de seus fins próprios” (cân. 1254 § 1), que são a organização do culto divino, o sustento do clero e as obras de apostolado e caridade (cân. 1254 § 2). Os fins que vimos indicados no cân. 1254 § 2 não supõem, por sua ordem de enumeração, uma categoria pré-determinada, nem sequer de *numerus clausus*, pois isso diminuiria a dinâmica da Igreja. Contudo, são três as posições da dogmática ao longo da história: a) a dos que consideram que o fim mais importante é a organização do culto divino, enquanto é missão exclusiva da Igreja; b) a daqueles autores que destacam a natureza social da Igreja e direcionam para o apostolado e a caridade o fim principal; c) a daqueles para quem a teleologia e suas categorias se devem a meras circunstâncias históricas que afetam necessariamente a dimensão temporal do Corpo Místico de Cristo. Quanto ao Direito Eclesiástico da República Federativa do Brasil, o art. 5º, item XXII da Constituição Federal brasileira estabelece claramente que “é garantido o direito de propriedade”; e o item XXX afirma que “é garantido o direito de herança”. Por sua vez, o item XXIII afirma que “a propriedade atenderá a sua função social”. Em virtude do art. 5º do Decreto 119-A, de 1890, que separou a Igreja do Estado, no Brasil, foi reconhecida a personalidade civil “das Igrejas”. Na prática, de acordo com a interpretação jurisprudencial, isso significou o reconhecimento dessa personalidade para as dioceses da Igreja católica, não só existentes no momento da proclamação da República, mas também todas as que se foram constituindo por desmembramento delas. Pelo contrário, os outros entes eclesiásticos (paróquias, províncias e casas religiosas, confrarias etc.) não gozam da personalidade jurídica civil automática. Costumam, porém, obtê-la ou por serem registradas como filiais das mitras diocesanas (a maioria das paróquias) ou pela constituição de uma pessoa jurídica civil de direito privado, na forma de sociedade ou fundação. Para as dioceses, as instâncias civis reconheceram repetidamente o Código Canônico como estatuto próprio. Para as instituições canônicas que, no foro civil, não se encontram oficialmente ligadas a elas, seria oportuno incluir no estatuto que se regem não só pela legislação brasileira e pelo estatuto próprio, mas também pelo Direito Canônico da Igreja católica.

²⁴ Por titularidade, entende-se aquela qualidade que o direito natural ou positivo confere a uma pessoa para ser sujeito de uma relação jurídica, determinando seus direitos e obrigações. Esta titularidade descansa sobre um título que a fundamenta e

dos. Qualquer regime administrativo do Estado, em virtude da liberdade religiosa geral e da liberdade religiosa dos fiéis, que têm direito a possuir seus lugares sagrados, deve respeitar o prévio e originário poder e competência da Igreja. Uma intromissão da administração pública constituiria uma violação do direito fundamental da liberdade religiosa.

4. PATRIMÔNIO MONUMENTAL MÓVEL

A atual codificação não contém nem um tratamento unitário, nem sequer uma menção aos bens móveis monumentais. Do rico patrimônio móvel constituído por pinturas, retábulos, esculturas, órgãos, alfaias sagradas²⁵, o Código apenas se refere às imagens e menciona as alfaias.

Em relação às imagens, prescreve a conservação de sua destinação primordial, de veneração e ordem, e a moderação de seu número (cân. 1189; cf. cân. 1216)²⁶. Para a restauração delas, requer-se a licença do Ordinário²⁷, dada por escrito, e a consulta prévia aos peritos (cân. 1189)²⁸.

legítima e, em virtude da qual a titularidade existe, atribui-se a um sujeito determinado e tem o conteúdo que lhe corresponde conforme o direito (câns. 1254, 1255 e 1259). Para a titularidade dos bens temporais eclesiásticos, "com o termo Igreja são designadas não só a Igreja universal ou a Sé Apostólica, mas também qualquer pessoa jurídica pública na Igreja, a não ser que do contexto ou da natureza do assunto apareça o contrário" (cân. 1258).

²⁵ *sacra supellex* (objetos e paramentos sagrados): cálices, âmbulas, patenas, vasos, galhetas, candelabros, tocheiros, navetas, turíbulos ostensórios, bandejas, bacias, gomis, relicários etc.; paramentos: casulas, alvas, véus do cálice e humeral, pluviais, dalmáticas etc.

²⁶ O Código transcreve quase literalmente a doutrina do Concílio Vaticano II (SC, n. 125), ao dispor que deve manter-se a praxe de propor imagens sagradas nas igrejas, para a veneração dos fiéis. Atualmente, ordena que a exposição de tais imagens seja feita em número moderado e na devida ordem, a fim de não desviar a devoção do povo cristão (cân. 1188). É uma norma de conteúdo pastoral e artístico que se deve levar em conta ao construir novas igrejas ou reformar as já existentes. A não-observância de tão sábias disposições causam desvio do autêntico e verdadeiro culto aos santos, quer pela proliferação de imagens, quer por sua exposição inadequada. Em todo templo cristão não devem faltar a imagem de Cristo ou a cruz, tampouco a de Maria Santíssima.

²⁷ Inclua-se aqui também aqui o superior maior de institutos clericais de vida consagrada ou se sociedades de vida apostólica de direito pontifício.

²⁸ Tal consulta é de muita importância para a conservação da arte sacra, que é patrimônio cultural e espiritual do Povo de Deus. Obviamente a consulta inclui a Comissão de Arte Sacra, que deve existir em cada Diocese (cf. SC, n. 126).

Como medida jurídica, estabelece-se que as imagens de grande veneração em igrejas grandes são inalienáveis e inamovíveis (cân. 119 § 3). Em relação às outras, de valor cultural, deverão ser aplicadas as normas gerais que limitam a alienação, impõem o inventário (cân. 1283, 111 e 211), a vigilância, a proteção mesmo civil, e a observância da legislação do Estado (cân. 1284 § 2, 211 e 311).

Situação análoga à das imagens sacras encontramos com referência às relíquias²⁹ e a seu culto³⁰, bem como a sua autenticidade e alienação³¹.

²⁹ Do latim *reliquiae*, "restos". Em sentido amplo, são todos os objetos que tiveram alguma relação com um santo ou beato, como suas vestes, os objetos que usou e, mais especialmente, os instrumentos de sua penitência ou de seu martírio. A qualidade da relíquia depende do gênero de relação que tenha tido com a pessoa do santo. No sentido estrito, entendem-se por relíquias os corpos ou as partes do corpo de um santo canonizado ou de um beato que tenha direito à homenagem dos fiéis; nesse caso, chamam-se relíquias corporais. O Código pio-benedictino denominava relíquias insignes o corpo, a cabeça, um braço, o antebraço, o coração, a língua, uma mão, uma perna ou aquela parte do corpo em que o mártir sofreu, contanto que esteja íntegra e não seja pequena (cân. 1281 § 2). As outras relíquias eram chamadas não-insignes. As relíquias da Santa Cruz, ainda que pequenas, eram consideradas sempre insignes.

³⁰ O culto às relíquias remonta à antiguidade. A Igreja sempre o recomendou, embora nunca o impusesse. Tanto no Oriente como no Ocidente, o culto às relíquias se manifesta sob as formas litúrgicas da solene transladação dos corpos dos santos e das peregrinações aos seus túmulos. O Concílio de Trento (Sess. XXV) condenou os erros contra o culto das relíquias e dispôs que, segundo a Tradição da Igreja católica e apostólica, os fiéis fossem instruídos sobre a honra devida às relíquias dos santos. O Concílio Vaticano II ensina que, de acordo com a Tradição, a Igreja rende culto aos santos e venera suas imagens e relíquias autênticas (SC, n. 111). As relíquias são veneradas pelo povo cristão não em si mesmas, mas em razão das pessoas com as quais estão em relação. É o que o Código anterior chama "culto relativo próprio da pessoa" (cân. 1255 § 2).

³¹ A Igreja não só recomenda a veneração das relíquias, mas se preocupa também em desterrar os abusos e irreverências: exige que as relíquias sejam autenticadas, mediante documento escrito e oficial, expedido pela autoridade competente, para que possam ser expostas ao culto público dos fiéis. A exposição pública, a fabricação ou a venda de uma relíquia falsa era punida com a excomunhão *latae sententiae*, reservada ao Ordinário (cân. 2325 do Código de 1917). O Código atual também proíbe terminantemente vender as relíquias sagradas, qualquer que seja o dono (cân. 1190 § 1). Para que as chamadas relíquias insignes possam ser alienadas validamente ou definitivamente transferidas de um lugar para outro, requer-se licença da Sé Apostólica, pois são bens eclesiásticos (cân. 1190 § 2). Se forem alienadas sem a devida licença, o alienador deve ser punido com uma pena justa (cân. 1377).

Pelo que diz respeito às alfaias sagradas³², o Código se reduz a mencioná-las no cân. 562 (a fim de que se assegurem a conservação e o decoro) e no cân. 555 § 1, (para que se conserve diligentemente o decoro e a limpeza das alfaias sagradas, e que não se deteriore). Não recebem, porém, um tratamento harmônico equivalente ao que foi feito no Código de 1917³³. Simplesmente, foram eliminadas.

O inventário de tais bens móveis deve ser exato e pormenorizado, assinado pelos administradores dos bens móveis, quer dos preciosos³⁴, quanto dos pertencentes, de algum modo, ao patrimônio cultural (*bona culturalia*), com a descrição e avaliação dos mesmos (cân. 1283, 2). Será feito em dois exemplares, um para o Arquivo da administração afetada e um outro para a Cúria. Para sua atualização, serão anotadas as mudanças acontecidas, em ambos os exemplares (cân. 1283, 2).

A necessidade, por um lado, de preservar as obras de arte retiradas do culto e, por outro, de atender ao complexo âmbito do cultural obrigou a estabelecer museus³⁵ e a criar Comissões de música e arte sacra de caráter

³² Toalhas de altar, palas, corporais, sangüíneos, manustérgios, conopeus, frontões, véus de âmbula, enfim, todos os objetos de culto de matéria têxtil que não sejam os paramentos.

³³ Com um título, o XVIII do Livro III.

³⁴ Em razão sobretudo do material empregado (ouro, prata, cobre, coral, marfim etc.) e do tipo de lavouração (pintura, bordado, tecelagem, escultura, entalhe, marchetaria, cinzeladura, repuxado etc.).

³⁵ Embora o Código não os mencione expressamente, estão contemplados em outras disposições do ordenamento canônico. Expressamente se prescreve, pela S. C. do Clero (Carta circular de 11.4.71, n. 6) o estabelecimento do "Museu diocesano ou interdiocesano para colocar dignamente as obras de arte e os tesouros seculares transmitidos durante séculos, que resultam inadequados para o culto divino". Deve-se dizer o mesmo a respeito dos dons votivos (ex-votos) que, jamais, devem ser vendidos (ib., n. 6) e que poderiam ser reunidos num museu à parte ou numa seção do mesmo, sob a denominação de "obras de devoção popular" (cf. o documento-base sobre Arte Sacra, aprovado pela Comissão Representativa da CNBB, na reunião de agosto de 1971; em Comunicado Mensal, n. 227 [agosto de 1971], p. 79 e 131). Dado que se remete às normas a serem dadas pelos Bispos ou por suas Conferências, estas são as que deverão ser observadas (cf. v.g. Conferenza Episcopale Italiana, d'intesa con la Pont. Commissione di Arte Sacra: Norme del 14.6.1974 ou a normativa da CNBB acima citada). A mesma coisa se diga se houver normas concordadas com um Estado, o que não é o caso do Brasil.

permanente³⁶ que adquirissem, conservassem, restaurassem, pesquisassem, comunicassem e exibissem, para fins de estudo, educação e contemplação, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico e técnico, ou de qualquer outra natureza cultural.

O tempo presente nos mostra que o patrimônio móvel é o mais ameaçado de depredação, dispersão, roubo, extravio, comércio ilícito e ilegal. Grande ajuda presta a Interpol na localização e recuperação de tal patrimônio bem como na detenção e punição daqueles que operam no mercado artístico de forma ilegal e predatória.

5. PATRIMÔNIO DOCUMENTAL DA IGREJA

Como tal entende-se o acervo de documentos, de modo especial o reunido em arquivos³⁷, pertencente às instituições eclesiais. Por documentos, deve-se entender não só a expressão gráfica, mas também a sonora, a da imagem e a informatizada.

³⁶ A Constituição sobre a Sagrada Liturgia (SC, n. 46) prescreve que "sejam estabelecidas em cada diocese, dentro do possível, Comissões de Música e Arte Sacra" (além da Comissão de Liturgia) e que "é necessário que estas três comissões trabalhem em estreita colaboração e até, muitas vezes, convirá que sejam reunidas numa só". As Comissões de Arte Sacra podem ser diocesanas ou nacionais (cf. SC, n. 126). No Brasil, a Comissão Representativa da CNBB, em sua reunião de agosto de 1971, aprovou um "Documento-base sobre Arte Sacra" (Comunicado Mensal, n. 227, agosto 1971, p. 79 e 131), mas não instituiu uma comissão peculiar de caráter nacional de arte sacra. Em numerosas dioceses, existem comissões diocesanas de música e arte sacra. De forma geral, está recomendado que, primeiramente, sejam estabelecidas "escolas ou academias de arte" (SC, n. 127), e que os clérigos sejam formados na história e evolução da arte sacra (SC, n. 129); pelo menos ao cursar teologia, é preciso estudar arqueologia (S. C. para a Educação Católica, *Sapientia Christiana*, Ordinationes, art. 51, b).

³⁷ Por arquivo entende-se quer os conjuntos orgânicos de documentos ou a reunião de vários deles, colecionados pelas pessoas jurídicas eclesiais no exercício de suas atividades, quer as instituições onde esses documentos são reunidos, conservados, ordenados e difundidos, quer — do ponto de vista instrumental — o local ou móvel destinado à sua custódia.

É tamanha a importância que revestem para a Igreja os documentos atinentes às instituições eclesásticas³⁸, especialmente às dioceses e paróquias³⁹, que devem ser custodiados com a máxima diligência (cân. 496 § 1). Por isso, preserve-se o estabelecimento dos correspondentes arquivos⁴⁰, com o devido pessoal a eles adscritos.

³⁸ “É preciso que atue no tempo e que escreva, precisamente Ele, a sua história, de maneira que os nossos pedaços de papel sejam ecos e vestígios desta passagem da Igreja, ou melhor, da passagem do Senhor Jesus no mundo. E eis que, então, preservar estes papéis, documentos, arquivos, significa prestar culto ao próprio Cristo, ter o sentido de Igreja, dar a nós mesmos e dar a quem vier a história da passagem desta fase do *transitus Domini* no mundo.” (PAULO VI. *Alocução aos arquivistas eclesásticos*, de 26.9.1963.)

³⁹ “A documentação contida nos arquivos é um patrimônio que se conserva para ser transmitido e utilizado. A sua consulta, com efeito, permite a reconstrução histórica de uma determinada Igreja particular, da sociedade a ela contextual. Neste sentido, os escritos da memória são um bem cultural vivo, porque oferecido como instrução à comunidade eclesial e civil ao longo das gerações e para o qual se torna imperiosa uma conservação diligente.” (Carta Circular: A função Pastoral dos Arquivos Eclesásticos da Pontifícia Comissão para os Bens Culturais da Igreja — 2.1.1997).

⁴⁰ Os arquivos impostos pelo Código são: o *diocesano* (cân. 486), o *secreto* (cân. 489), o *histórico* (cân. 491 § 2), os das *igrejas catedrais, colegiadas, paroquiais e outras igrejas* do território (mencionados no cân. 491 § 1), o das *fundações* (cân. 1306 § 2). Dão-se por supostos os de institutos de vida consagrada, sociedades de vida apostólica, institutos seculares e de outras instituições eclesásticas. A instituição universalizada das Conferências Episcopais provocou o nascimento de um importantíssimo arquivo: o da própria Conferência, que compreende, ao menos, duas seções: uma, “relativa aos documentos produzidos ou recebidos pelos diversos organismos da Conferência, para o exercício de sua própria atividade jurídica, administrativa e pastoral e para perpetuar o seu testemunho de fé através da história”; a outra, relativa “aos fundos de documentos arquivísticos, de diversas procedências, que revelem a vida da Igreja na Espanha, ou algum aspecto da mesma” (Regimento do Arquivo Geral da Conferência Episcopal Espanhola, art. 3). Algo análogo se pode dizer do Brasil, embora não possuamos uma regulamentação específica em âmbito nacional. Aqueles, porém, dos quais se trata expressa, embora sobriamente, são os primeiros, quer dizer, os arquivos da Cúria e o paroquial. Os arquivos da Cúria e outros que funcionem ou possam funcionar dentro dela poderiam estar articulados entre si como uma unidade arquivística. A tal propósito, recomendamos o Regimento dos arquivos eclesásticos espanhóis (5 jul. 1973), baixado pela Conferência Episcopal Espanhola. Para um tratamento de maior amplitude do assunto, recomendamos, CORRAL SALVADOR, C. Archivo. In: CORRAL SALVADOR, C. (org.). *Diccionario de derecho canónico*. Madrid: Tecnos, 1989 (Universidade Pontifícia Comillas).

6. PATRIMÔNIO BIBLIOGRÁFICO DA IGREJA

É o integrado por bibliotecas e coleções bibliográficas de titularidade pública eclesástica, assim como por filmotecas e coleções de filmes, discos, fotografias e materiais audio-visuais.

O Código não trata das bibliotecas nem as menciona. O ordenamento canônico extracodicial, porém, sim, e isso desde a antiguidade, de forma ininterrupta, paralelamente com os arquivos de documentação. Atualmente não existe uma regulamentação universal comum⁴¹, de conjunto; há, sim, particular e/ou para a Igreja de uma nação⁴².

Contudo, a legislação fundamental relativa às universidades e faculdades eclesásticas enuncia certos princípios e normas gerais, aplicáveis analogamente, em seu caso, ao resto das bibliotecas⁴³. Com efeito, a Const. Ap. *Sapientia christiana*⁴⁴ prescreve uma biblioteca apropriada em cada universidade e faculdade, que deve ser acomodada ao uso de docentes e discentes. disposta em reta ordem, e munida dos convenientes catálogos (art. 52).

Deve ser-lhe assignada uma dotação anual suficiente para que possa aumentar constantemente, com livros quer novos quer antigos, bem como conservar e manter o acervo já existente. À frente dela deve estar preposto

⁴¹ A citada Circular da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja (19.3.1994) limita-se a tratar das bibliotecas eclesásticas na missão da Igreja, não estabelecendo normas para sua criação e funcionamento.

⁴² Assim, por exemplo, para a Itália, *Instructiones pro custodia et usu archivorum et bibliothecarum Ecclesiae*, 30.9.1902; *Lettera circolare* do Card. Gasparri, de 15.4.1923; *Circular* da Secretaria de Estado, de 1.9.1924.

⁴³ Tais princípios e normas são perfeitamente aplicáveis às bibliotecas de seminários maiores, de centros de formação dos institutos de vida consagrada e, na medida do possível, às bibliotecas que possam ter as principais instituições eclesásticas (casas de institutos de vida consagrada, de Institutos seculares, de catedrais, cabidos etc. na medida em que se contrapõem aos arquivos).

⁴⁴ 29.4.1979, tit. VIII, Dos subsídios didáticos.

um perito (bibliotecário) que seja ajudado pelo conselho da biblioteca e que participe nos conselhos da universidade e da faculdade⁴⁵.

As *Ordinationes Universitatis vel Facultatis ad Const. ap. e Sapientia christiana, rite exequendam*⁴⁶ determinam ainda algumas outras disposições. Assim, deve haver uma biblioteca de consulta, com as obras principais para o trabalho científico de professores e estudantes (art. 39), e é necessário fomentar a cooperação e coordenação entre as bibliotecas de uma mesma cidade e região (art. 42)⁴⁷.

Pelo que diz respeito a normas concretas que regulamentem o uso e o acesso à biblioteca, remete-se às normas particulares que a universidade ou faculdade interessada se dá a si mesma, no seu regimento interno.

7. CONCLUSÃO

“Entre religião e arte, entre religião e cultura há uma relação muito estreita (...). E ninguém ignora a contribuição que ao sentido religioso trazem as realizações artísticas e culturais, que a fé das gerações cristãs foi acumulando no decurso dos séculos.”⁴⁸

⁴⁵ Esta norma apresenta não apenas uma renovada importância do bibliotecário, que realizando o seu ofício exerce um verdadeiro ministério eclesial de suma importância como animador da cultura e da evangelização (cf. Circular da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja — 19.4.1994 — n. 4.1), mas estabelece também que suas atribuições e atividades sejam exercidas de forma colegiada, manifestando a necessária interdisciplinariedade para que a biblioteca resulte num verdadeiro centro de cultura universal, vocacionado a representar um lugar típico do confronto entre as diversas formas do saber (cf. Circular da Pont. Com. para os Bens Culturais da Igreja — 19.4.1994 — n. 2).

⁴⁶ 29.4.1979, elaboradas pela S. C. para a Educação Católica, Tít. VIII.

⁴⁷ Existem em Roma uma série de universidades pontificias e ateneus cujas bibliotecas estão ligadas entre si por um rede interna de informática, facilitando a pesquisa e o acesso aos interessados (em sua maioria professores e alunos dessas instituições) dos respectivos acervos. Tal exemplo deveria ser estudado e seguido pelas bibliotecas de centros urbanos maiores que concentram universidades, institutos e casas de formação.

⁴⁸ JOÃO PAULO II. *A importância do patrimônio artístico na expressão da fé e no diálogo com a humanidade*. Alocução de 13.10.1995.

Tais palavras fazem eco às dos Padres conciliares, que, já no primeiro documento produzido pelo Concílio Ecumênico Vaticano II, assim se expressavam:

As belas-artes, por sua própria natureza, estão relacionadas com a infinita beleza de Deus, a ser expressa de certa forma pelas obras humanas.

Tanto mais podem dedicar-se a Deus, a seu louvor e à exaltação de sua glória, quanto mais distantes estiverem de todo propósito que não seja o de contribuir poderosamente na sincera conversão dos corações humanos a Deus⁴⁹.

Toda beleza manifesta de modo analógico as qualidades invisíveis de Deus. Nas obras de arte há a manifestação analógica, intencional e racionalmente compreendida de uma qualidade invisível do Criador. A arte é, então, um meio de conduzir a alma humana pelo caminho da contemplação de Deus através da beleza. Dessa forma, a arte deve cumprir cada vez mais plenamente sua função de transfigurar o mundo para dar ao homem o desejo do céu com o amor do verdadeiro Bem.

A Igreja tem consciência de sua qualidade de detentora, promotora, guardiã e divulgadora de um patrimônio cultural que transcende seus legítimos direitos de autoria, posse, uso e administração, pois ele pertence à humanidade, ainda que tenha nascido sob a égide do Evangelho e como fruto da evangelização promovida por aquela que é mãe e mestra das nações⁵⁰.

“Não são os filhos que devem acumular bens para os pais, mas sim os pais para os filhos⁵¹.” Consciente dessa máxima paulina, a Igreja, ao emanar diretrizes e normas tanto aos artistas como àqueles que têm a responsabilidade de guardar e promover o patrimônio cultural eclesial, busca ser fiel à sua missão de evangelização — em harmonia seja com os cânones artísticos, seja

⁴⁹ CONCÍLIO VATICANO II. *Sacrosanctum Concilium*, n. 122.

⁵⁰ Cf. JOÃO XXIII. Carta encíclica *Mater et magistra*. 15.5.1961 (AAS 53 [1961] p. 401-464).

⁵¹ 2Cor 12,14 b.

com a verdade que estes são chamados a representar —, bem como à finalidade à qual a obra artística é destinada.

Esse patrimônio cultural é a reificação “da passagem da Igreja, ou melhor, da passagem do Senhor Jesus no mundo. E eis que, então, preservar estes papéis, documentos, arquivos, significa prestar culto ao próprio Cristo, ter o sentido de Igreja, dar a nós mesmos e dar a quem vier a história da passagem desta fase do *transitus Domini* no mundo⁵²”.

E a Igreja o faz, consciente de seu ministério-testemunho, como servidora do Evangelho e da humanidade.

Pe. Rubens Miraglia Zani é Doutor em Direito Canônico pela Universidade Lateranense, Roma e professor do Instituto de Direito Canônico “Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro”.

OS PROCESSOS DE REMOÇÃO E TRANSFERÊNCIA DE PÁROCO E SUA APLICAÇÃO PASTORAL

Pe. Dr. Rubens Miraglia Zani

1. PROLEGÔMENOS: A ESTABILIDADE DO OFÍCIO DE PÁROCO

Paralelamente às definições de paróquia¹, quase-paróquia² e seus vários tipos de constituição³ e administração⁴, o CIC/83 define quem seja o pároco⁵ e estabelece sua estabilidade⁶.

O CIC/17, ao tratar do ofício de pároco⁷, determinava, entre outras coisas, uma distinção, quanto à prevista estabilidade própria do ofício, entre párocos removíveis e irremovíveis⁸.

Comentando o cânon 454, Sabino Alonso Moran diz:

Aun reconociendo que la estabilidad de los párrocos puede tener sus inconvenientes, mayores son, indudablemente, los que se siguen de lo contrario; puesto que la falta de estabilidad hace que disminua notablemente su entusiasmo por la parroquia y que dejem de emprender obras que, sin duda, redundarian en beneficio de la misma y de los feligreses, ante el temor de que al poco tiempo sean trasladados a outra parte. Por lo demás, si un párroco non cumple debidamente com sus

¹ Cf. cân. 515.

² Cf. cân. 516.

³ Cf. cân. 518.

⁴ Cf. cân. 517.

⁵ Cf. cân. 519.

⁶ Cf. cân. 522.

⁷ Cf. Liv. II, cap. IX, cân. 451-470.

⁸ Cf. cân. 454 § 2.

⁵² PAULO VI. *Alocução aos arquivistas eclesiásticos*. 26.9.1963.

obligaciones, medios tienen los Obispos para remediar la situación, acudiendo a los diversos procedimientos que en la tercera parte del Libro IV se detallan. Por algo el Código se muestra más inclinado a las parroquias inamovibles⁹.

Outra é hoje a mente do Legislador:

É necessário que o pároco tenha estabilidade e, portanto, seja nomeado por tempo indeterminado; só pode ser nomeado pelo bispo diocesano por tempo determinado, se isto for admitido por decreto pela Conferência dos bispos¹⁰.

O Legislador, por esta norma, decidiu-se pela *estabilidade* do ofício eclesiástico de pároco, e neste sentido deve ser entendida a nomeação “por tempo indeterminado”, tanto mais que, para nomear “por tempo determinado” é necessário um prévio pronunciamento da Conferência Episcopal. Portanto, fica descartada a nomeação puramente discrecional enquanto ao tempo, *ad nutum Episcopi*, e estaria também fora da mente do Código continuar com o costume de deixar à frente da paróquia de maneira indefinida o administrador paroquial (câns. 539-540), chamado pelo CIC/17 de vigário ecônomo¹¹.

Importante consequência desta normativa é a passagem à nomeação de verdadeiro pároco a todos aqueles que, estando à frente de uma paróquia, ainda não o sejam. Só é prevista pelo Legislador a figura do pároco ou, em caráter transitório, por ausência, incapacidade ou cessação do mesmo, a do administrador paroquial.

A estabilidade prescrita trata de velar sobre o melhor conhecimento da comunidade dos fiéis da parte do pároco, assim como as particularidades e problemas da demarcação paroquial e seus bens, dos desafios e recursos pastorais, e mesmo dos demais membros do corpo social onde a paróquia está

⁹ ALONSO MORAN, S. Comentário ao c. 454. In: *Código de Derecho Canónico Biligüe y Comentado*. Madrid: BAC, 1952. p.179-180.

¹⁰ CIC/83, cân. 522.

¹¹ Cf. cân. 472, n. 1.

inserida territorialmente, almejando assim uma maior e melhor administração de tudo aquilo que envolve o bem dos fiéis e a expansão do reino de Deus¹².

Com relação aos religiosos titulares de encargo paroquial, a estabilidade não se atém a esta norma, já que a sua nomeação e cessação como párocos depende do sistema convencionado entre o bispo e o superior competente, a teor dos cânones 520, 682 e 1742.

Falar, porém, de estabilidade, ainda que seja por tempo indeterminado, não é o mesmo que falar de inamovibilidade. O Concílio Vaticano II (Dec. *Christus Dominus*, n. 31) mandou terminar com a inamovibilidade de alguns párocos (popularmente chamados de “vigários colados” no Brasil), presente na CIC/17 (câns. 2147-2167) e mesmo em disposições mais antigas. Trata-se de um procedimento administrativo com fins pastorais.

É lembrada ainda no CIC/83 a opção de se nomear por tempo determinado, a juízo do bispo diocesano, se isso for autorizado pela Conferência Episcopal (cân. 522)¹³. Os reformadores do Código, ao ponderarem sobre tal possibilidade, propunham “um quinquênio” como exemplo de um possível prazo determinado¹⁴.

A CNBB, ao contemplar tal norma, propôs com amplidão de critério a possível nomeação de párocos para períodos de seis anos prorrogáveis¹⁵:

¹² Houve a intenção de se explicitar no texto legal esta finalidade pastoral da estabilidade segundo a expressão do decreto conciliar *Christus Dominus*, n. 31 (*parochus stabilitate, quam animarum bonum requirit, gaudeat oportet*), mas se considerou desnecessária por estar prevista na normativa geral sobre o ofício.

¹³ É difícil prever o resultado desta disposição, mas pode ser uma opção tanto ou mais acertada que a estabilidade por tempo indefinido. O que não se pode admitir é o abuso das nomeações de administradores paroquiais pelo simples fato de o bispo querer uma mobilidade praticamente instantânea, ferindo gravemente seja a mente do Código sejam os direitos dos paroquianos e mesmo dos sacerdotes.

¹⁴ Cf. *Communicationes* (1980), p. 26.

¹⁵ Efetivamente, a primeira proposta da CNBB era de um período de três anos, renováveis, mas a Santa Sé não a aceitou, determinando ela própria o período de seis anos, renováveis; após ter devolvido o projeto à CNBB, que o reenviou inalterado à Santa Sé; só então esta o devolveu à CNBB na forma atualmente em vigor. Tal

1. O pároco goza de verdadeira estabilidade; por isso, seja nomeado por tempo indefinido. 2. Havendo razão justa, pode o bispo diocesano nomear párocos por período determinado, não inferior a seis anos, sempre renovável.

O critério tanto para a nomeação por tempo determinado como por indefinido é sempre o bem espiritual dos fiéis e da comunidade paroquial, a *salus animarum*, que é a regra suprema (cf. cân. 1752).

O fato, porém, de que o pároco seja nomeado agora por um tempo indefinido — ou mesmo definido, segundo as normas orientadoras da Conferência Episcopal — não significa que o bispo possa removê-lo ou transferi-lo arbitrariamente. A mesma regra e critério da *salus animarum* tem aqui sua plena aplicação.

Assim sendo, para esses atos, o bispo diocesano (e paralelamente o titular do ofício de pároco) deve submeter-se rigorosamente à observação das normas dos cânones 1740-1752. Disso trataremos a seguir.

2. ENUMERAÇÃO DAS CAUSAS

Esses procedimentos administrativos têm lugar por razões de caráter pastoral, como dissemos acima, e a enumeração das causas referidas no cânone 1741 dá um relevo especial por oferecer uma indicação dos fatos e condições principais e mais recorrentes; porém não pretendem esgotar a totalidade das possibilidades (*praesertim sunt*). Embora as causas aqui elencadas sejam apenas exemplificativas, como se deduz da palavra *praesertim*, deveria evitar-se uma ampliação arbitrária delas por nos encontrarmos numa matéria que limita os direitos das pessoas e que, conseqüentemente, deve ser interpretada estritamente.

Merece, assim, atenta leitura a normativa canônica:

Causae, ob quas parochus a sua paroecia legitime amoveri potest, hae praesertim sunt: 1º- modus agendi qui ecclesiasticae communioni grave detrimentum vel perturbationem afferat; 2º- imperitia aut permanens mentis vel corporis infirmitas, quae parochum suis muneribus utiliter obeundis imparem

reddunt; 3º- bonae existimationis amissio penes probos et graves paroecianos vel aversio in parochum, quae praevideantur non brevi cessaturae; 4º- gravis neglectus vel violatio officiorum paroecialium quae post monitionem persistat¹⁶; 5º- mala rerum temporalium administratio cum gravi Ecclesiae damno, quoties huic malo aliud remedium afferri nequeat¹⁷. As causas pelas quais o pároco pode ser legitimamente destituído de uma paróquia são principalmente estas: 1º- modo de agir que traga grave prejuízo ou perturbação à comunhão eclesial; 2º- imperícia, bem como doença mental ou física permanente, que torne o pároco incapaz de desempenhar utilmente seus deveres; 3º- perda da boa fama junto aos paroquianos honrados e respeitáveis, ou a versão contra o pároco, as quais se prevejam que não cessarão em pouco tempo; 4º- grave negligência ou violação dos deveres paroquiais, que persista mesmo depois de advertência; 5º- má administração dos bens temporais com grave prejuízo da Igreja, sempre que não se possa dar outro remédio para esse mal.

3. A REMOÇÃO

A remoção pode ser realizada pelo bispo diocesano quando o ministério de um pároco resulte prejudicial ou ao menos ineficaz por qualquer causa, ainda sem culpa grave do interessado (cf. cân. 1740).

insistência no prazo de um triênio se deve ao fato de a CNBB ser composta na sua franca maioria por bispos oriundos de institutos religiosos, que têm como praxe a transferência freqüente de seus membros para as diversas comunidades do mesmo instituto, onde tais membros estão sempre “em casa”. O mesmo não se dá com o clero diocesano, que tem na comunidade paroquial a sua família, juntamente com o presbitério diocesano.

¹⁶ Com critério simplificador se incluiu no mesmo procedimento único das causas anteriores o não-cumprimento dos deveres paroquiais que no CIC/17 dava lugar a dois procedimentos especiais (o de párocos não residentes — cân. 2168-2175 — e o de negligentes no cumprimento de suas obrigações — cân. 2182-2185).

¹⁷ Com razão se prevê a possibilidade de outro remédio como, por exemplo, a substituição por outra pessoa para o cumprimento dessa tarefa — o conselho econômico, um administrador ou um pároco vizinho — porque pode dar-se que, pastoralmente, o pároco seja zeloso e cumpridor de seus deveres, mas inapto como administrador dos bens temporais paroquiais.

Poderá ser imposta na qualidade de pena (cf. câns. 1336 § 1,1,2 e 4, e 196); em tal caso deverão ser seguidas as normas comuns do direito penal (câns. 1341-1353), com efeito mais direto — *ipso iure* — nos três casos previstos no cânone 194: perda do estado clerical, abandono público e notório da fé católica ou da comunhão com a Igreja e atentado ao matrimônio.

Só poderá fazê-la, entretanto, mediante um devido processo previsto pelo Legislador (cf. câns. 1740-1747).

4. A TRANSFERÊNCIA

Pelas mesmas razões pastorais da remoção (cf. cân. 1740), o Legislador permite transladar um pároco, com a diferença de que, aqui, a motivação é, geralmente, de caráter positivo (o bem maior — ou, quiçá, menor dano — que o pároco poderá fazer em outra paróquia ou a necessidade da sua colaboração em outro ofício eclesiástico), não supondo em si uma situação desfavorável para o pároco mas antes uma melhor ou igual tarefa pessoal e ministerial.

E assim, como são pastorais os motivos que possam exigir a transferência de um pároco, da mesma forma devem ser pastorais os motivos que devem induzir o pároco a aceitar a proposta de transferência (cf. cân. 1748).

Porém, como a remoção, também a transferência poderá ser imposta pelo bispo diocesano como pena (cf. cân. 1336 § 1,4). Enquanto o CIC/17 (cf. cân. 2163 § 2) prescrevia a impossibilidade de transferência coercitiva de um pároco se a paróquia *ad quam* fosse de ordem inferior, no CIC/83 não existe uma norma análoga: tudo é enviado à prudência e ao senso de equidade do bispo diocesano.

Dada a sua natureza, o Legislador reserva expressões de condescendência para com o pároco que é objeto da transferência (*proponat ac suadeat ut pro Dei atque animarum amore consentiat; consilio ac suasionibus Episcopi obsequi; paternas exhortationes parrocho iteret*), e desde o início,

no cânone 1748, sublinha o fim (bem das almas, necessidade ou mesmo a utilidade da Igreja) e o modo pelo qual se deva dar a transferência, numa prática que é bastante habitual na Igreja.

Também a transferência está sujeita a um processo que lhe é peculiar (cf. câns. 1748-1752).

5. FASES DOS PROCEDIMENTOS DE REMOÇÃO E TRANSFERÊNCIA

Ainda que guardem entre si certa analogia, os procedimentos de remoção e transferência, por terem um caráter diverso entre si, apresentam também um *modus agendi* canônico diferente.

5.1 Remoção

Podemos distinguir três fases neste procedimento:

a) Admoestação e convite a renunciar

É a formação de um prévio expediente relativo ao caso, por iniciativa do bispo diocesano, e seu exame por parte do mesmo e de dois párocos, e na conseqüente admoestação ou convite a renunciar feito ao pároco.

Conhecida a existência da causa de remoção, quando esta é a grave falta de cumprimento dos deveres paroquiais, antes de se prover à remoção deve ser feita a prévia admoestação (cf. cân. 1741, 4).

Porém, tanto nessa citada causa como nas demais, o bispo diocesano, conhecido o expediente prévio, não procederá imediatamente à remoção mas *parrocho paterne suadeat ut intra tempus quindecim dierum renuntiet* — “aconselhe paternalmente o pároco a que renuncie dentro do prazo de quinze dias” — (cf. cân. 1742). O mesmo cânon adverte que, *ad validitatem*, devem-se enumerar as causas e argumentos que recomendam a remoção.

Caso o pároco pertença a um instituto religioso, além do prescrito acima, se observe o cânone 682 § 2¹⁸.

b) Exame das causas e réplica do interessado

Diante da admoestação do bispo, o pároco poderá ter um dos três comportamentos:

1) *aceitar*: renunciando pura e simplesmente ou sob condição aceitável e aceita pelo bispo (cf. cân. 1743), concluindo-se assim o processo;

2) *não responder*: transcorrido o prazo de quinze dias, o bispo reiterará o convite à renúncia, prorrogando o prazo útil para a resposta (cf. cân. 1744 § 1);

3) *responder impugnando a causa e as razões aduzidas*: para tanto, o interessado deverá ter acesso aos autos para poder tutelar seu direito de defesa. Caso o bispo diocesano considere insuficientes os motivos apresentados para a impugnação, requeira que o interessado faça por escrito sua defesa, apresentando as devidas provas; isso será estudado pelo mesmo bispo e pelos párocos consultores. São necessários *ad validitatem* ambos os procedimentos acima mencionados neste item (cf. cân. 1745) para que o bispo possa proceder à remoção, caso assim esteja determinado a fazer após ter em mãos a réplica do interessado e ouvir o parecer dos párocos consultores.

c) Decreto de remoção

Refere-se apenas às duas últimas hipóteses citadas, já que com a primeira se dá por concluído o processo. E, assim como anteriormente eram três as hipóteses possíveis, restam agora duas quanto à aplicação do decreto de remoção:

¹⁸ O Legislador é claro ao dizer que, em estrito direito, nem o bispo nem o superior religioso estão obrigados a manifestar-se mutuamente as razões da destituição de um religioso que ocupa um cargo diocesano, mas o procedimento normal, pedido pela justiça, pela caridade e pela boa educação será fazer essa manifestação, a não ser que se trate de um assunto de consciência.

1) *na falta de resposta*: caso conste ao bispo diocesano a recepção certa por parte do pároco¹⁹ e a sua recusa em responder sem que tenha sido legitimamente impedido, ou mesmo se o pároco se nega a renunciar sem alegar motivo algum, então seja exarado o decreto de remoção (cf. cân. 1744 § 2);

2) *na alegação insuficiente de motivos*: se a impugnação por parte do pároco não parece suficiente ao bispo diocesano, tendo estudado mais de uma vez o assunto com os párocos consultores, decidindo pela remoção, se fará o decreto pertinente.

Em ambos os casos, contra o decreto de remoção é cabível um recurso legalmente estabelecido (cf. cân. 1732-1739), com efeito suspensivo para o decreto, no correr do qual não se pode nomear outro pároco (cf. cân. 1747), mas sim um administrador paroquial²⁰.

Além disso, no caso em que o decreto se faça executivo, o pároco removido deverá abster-se de exercer a função paroquial, deixar livre a casa paroquial (caso não esteja gravemente enfermo ou por outra causa razoável) e entregar a administração paroquial, com tudo o que lhe é anexo, à pessoa à qual ela foi interinamente confiada pelo bispo diocesano (cf. cân. 1744).

d) Providências em favor do pároco removido

O Legislador prevê providências favoráveis ao pároco removido:

1) as necessidades de ordem material do pároco removido sejam provistas mediante a destinação a outro ofício ou através de pensão, segundo o caso (cf. cân. 1746)²¹;

¹⁹ Convém que tal convite à renúncia, feito sempre por escrito, seja entregue pelo próprio bispo diocesano. Na impossibilidade, faça-se uso de um cursor ou mesmo dos Correios mediante A R.

²⁰ Pendente o recurso da parte do pároco removido, a execução do decreto resta suspensa, ao menos pelo efeito principal — que é a nomeação de outro pároco — e, conseqüentemente, o pároco removido permanece como titular do ofício que se torna vacante *de facto*, mas não *de iure*, restando ao bispo apenas a possibilidade de nomeação de um interino, o administrador paroquial, para prover à cura pastoral paroquial.

²¹ Isso não é senão a aplicação do previsto no cânone 195 sobre a remoção de qualquer ofício eclesiástico em geral.

2) em caso de grave enfermidade e não podendo ser transferido para outro local sem dificuldade, o pároco poderá permanecer na casa paroquial enquanto perdurar tal estado (cf. cân. 1747 § 2).

5.2 Transferência

Dada a sua natureza, o procedimento da transferência é simples e consiste no convite do bispo, feito por escrito²², ao pároco para que aceite outra paróquia ou ofício eclesiástico (cf. cân. 1748). Tal proposta deve conter as motivações válidas para convencer o interessado a aceitá-la. Caso não tenha a intenção de concordar, o pároco responderá a esse convite, também por escrito, alegando suas razões (cf. cân. 1749).

Se, apesar dos motivos alegados, o bispo crê oportuna a transferência, examinará com dois pároco (eleitos segundo o cân. 1742 § 1) as razões favoráveis e contrárias à transferência e, caso ainda persista na intenção, reiterará as exortações ao pároco (cf. cân. 1750).

Caso persista a resistência do pároco diante da nova exortação do bispo e este esteja certo de querer a transferência, emita um decreto dispondo que a paróquia ficará vacante ao término de um prazo determinado (cf. cân. 1751).

No decreto de transferência, que deve ser intimado por escrito (cf. cân. 190 § 3), não é necessário elencar os motivos da transferência, já que se pressupõe que o pároco tenha governado reta e utilmente a paróquia *de qua*.

É certo que sempre cabe um recurso feito pelo pároco, como nos casos de remoção (cf. cân. 1732-1739).

Ainda que o Legislador declare na letra do cânon que a iniciativa parta do bispo diocesano, é comum que a transferência seja muitas vezes solicitada pelo próprio pároco. Em tal caso as conversas e consultas prévias entre o bispo e o pároco são substitutivas do procedimento.

É, porém, aconselhável, em todos os casos, que as transferências não se dêem como um negócio privado entre o pároco e o bispo diocesano, mas se realizem sempre com a assessoria oportuna dos párocos consultores, além de outras pessoas (presbíteros e outros fiéis²³) que possam oferecer uma opinião útil.

Finalmente, o Legislador conclui com as providências já mencionadas no procedimento de remoção, salvaguardando assim a equidade canônica e o bem das almas (cf. cân. 1752).

6. RESUMO ESQUEMÁTICO

Para a *transferência*, assim como para a *remoção*, o procedimento é análogo; entretanto, do ponto de vista substancial, a diferença é relevante: enquanto para a transferência o pressuposto é, na maioria das vezes, positivo, para a remoção os pressupostos são necessariamente negativos e/ou graves (cf. cân. 1740). Em ambos os casos o bispo diocesano deve respeitar o procedimento especificado pelo Legislador.

6.1 Automática (*ipso iure*, cf. cân. 1941)

- 1) Perda do estado clerical.
- 2) Perda notória da fé e da comunhão com a Igreja.
- 3) Atentado ao matrimônio, mesmo só civilmente.

Procedimento: declaração da autoridade da vacância do ofício, uma vez constatado e provado o delito ou a perda do estado clerical.

6.2 Penal

1) *Obrigatória*: como para delito mencionado no cânone 1364 § 1, pelo qual se cai no automatismo acima citado.

²³ Cf. cân. 212 §§ 2 e 3; 229 § 2.

²² Ou verbalmente, mas ao menos diante de dois oficiais da cúria diocesana. Ainda que seja um procedimento benevolente e de caráter paterno, deve ser passível de prova em foro externo.

2) *Facultativa*: (cf. câns 1367 § 1, 1387, 1394 § 1, 1395) em todas essas espécies de delitos, a remoção segue como *necessária* à pena de demissão do estado clerical.

6.3 Administrativo-pastoral

1) Diferenças com o CIC/17

- Maior discricionalidade do bispo.
- As causas dadas no cânone 1741 são apenas exemplos, não se tratando de um rol completo.
- Algumas causas foram omitidas ou mudadas (*odium plebis*, cân. 2147 CIC/17; provável *crimen occultum*) ou são novas (cf. cân. 1741, 1 e, em parte, 4).

2) Procedimento

1. Constatação e juízo autônomo do bispo que:

- o ministério do pároco é *danoso*,
- *ou* o ministério do pároco é *ineficaz*,
- ainda que sem culpa do pároco (*citra ipsius culpam*).

1. O bispo discute com os dois párocos escolhidos no conselho presbiteral a causa de remoção (cân. 1742 § 1).

2. O bispo manifesta *ad validitatem* ao pároco a causa e os argumentos para sua remoção, pedindo-lhe que *renuncie dentro de quinze dias*.

3. O pároco pode oferecer uma *renúncia pura e simples ou condicionada*, mas que seja *aceita legitimamente* pelo bispo.

4. O pároco *resiste* com os possíveis comportamentos:

- não responder, ainda que não esteja impedido;
- recusar-se a renunciar, sem motivações.

1. O bispo deve *repetir a monição* caso o pároco não responda à primeira.

2. Se o pároco *responde à primeira monição*, apresentando suas razões, o bispo, para agir *validamente*, deve:

- convidar o pároco a *ler os autos e dar por escrito seus argumentos*;
- completada a instrutória, *discutir outra vez com os dois párocos* acima mencionados;
- *decidir* se remove ou não; se sim, emitir o *decreto*.

1. O pároco, se não aceita o decreto de remoção, deve fazer um *recurso de oposição* ao mesmo bispo (*recurso hierárquico*) *dentro de dez dias* (cf. cân. 1734 §§ 1-2).

2. O bispo pode:

- *Fazer silêncio*: neste caso o pároco *pode recorrer à Santa Sé* (*recurso hierárquico* à Congregação do Clero, de preferência, ou dos bispos) *dentro de trinta dias*, a contar do recurso precedente:

- *Confirmar o decreto*: o pároco *pode recorrer à Santa Sé* (*recurso hierárquico*) *dentro de quinze dias* da notificação do novo decreto (cf. cân. 1737 §§ 1-2).

1. O pároco pode recorrer dentro de *trinta dias* à Segunda Sessão da Signatura Apostólica (*recurso jurisdicional*) contra o decreto de confirmação da Congregação Romana (dentro de três meses se a Congregação *se silencia*, cf. cân. 57 § 1).

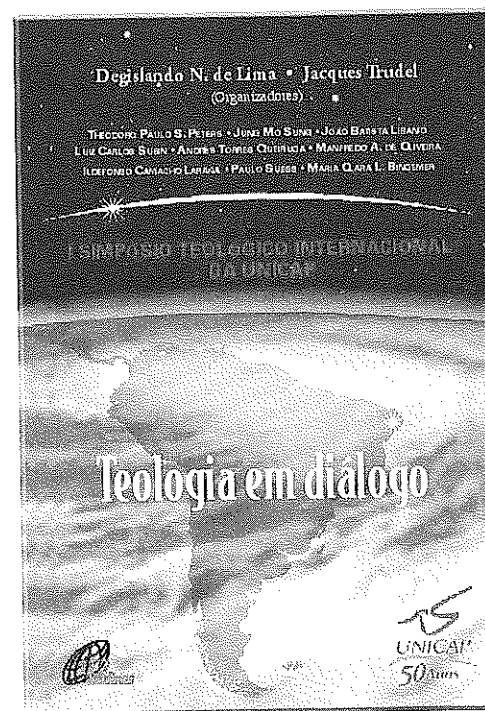
2. O *decreto de remoção fica suspenso* durante o tempo que dura o procedimento administrativo e jurisdicional, mas o pároco deverá abster-se de exercer o ofício de pároco e entregar a casa paroquial e tudo o mais que é anexo ao ofício (cf. cân. 1747).

3. Caso caiba à discricção do juiz, poderá haver o *ressarcimento dos danos* causados pelo ato administrativo²⁴.

Pe. Rubens Miraglia Zani é Doutor em Direito Canônico pela Universidade Lateranense, Roma e professor do Instituto de Direito Canônico "Pe. Dr. Giuseppe Benito Pegoraro".

²⁴ Isso se pode concluir do *Responsum* da Comissão para a interpretação autêntica do Código, de 22 de maio de 1923 (cf. X. Ochoa, *Leges Ecclesiae*, I, n. 518, col. 485).

TEOLOGIA EM DIÁLOGO

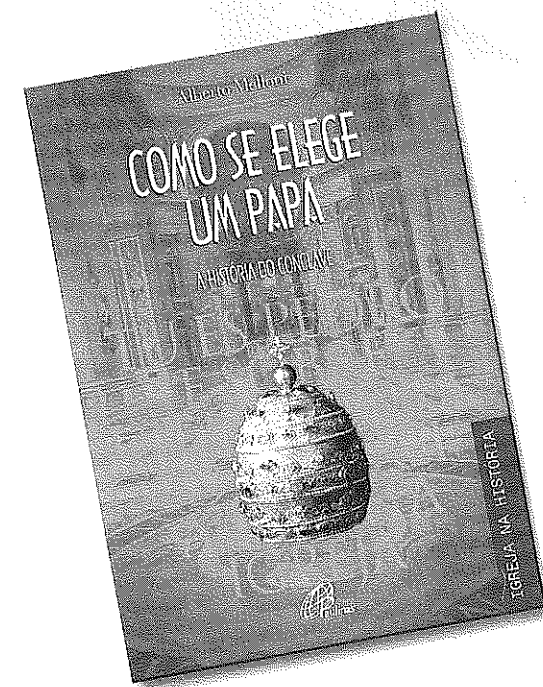


Teologia em diálogo recolhe reflexões comunicadas no I Simpósio Teológico Internacional da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco), cujo tema foi “2001: a odisséia continua... Agenda teológico-pastoral do novo milênio”. A preocupação que orientou a organização e as reflexões do Simpósio foi a busca de pistas e horizontes para o diálogo entre teologia e sociedade neste terceiro milênio.



Telemarketing
0800-7010081

COMO SE ELEGE UM PAPA



Como se elege um papa: a história do conclave é um ensaio sobre a eleição de um papa. Trata-se de um tema atual, abordado com seriedade e objetividade. Em seu estudo, o autor abrange as origens do episcopado eleito e a prática romana do primeiro milênio até chegar ao século XX.

Analisa, então, os conclaves anteriores ao Concílio Vaticano II, o conclave de 1963 e as reformas introduzidas sucessivamente por Paulo VI e João Paulo II. Vale a pena conhecer os meandros da história desta instituição quase milenar chamada conclave, que foi evoluindo através dos tempos.



Telemarketing

0800-7010081