

Eclesiologia para um mundo plural e contraditório

– Elementos de criteriologia e indicações prático-pastorais

JOSÉ EDUARDO BORGES DE PINHO

Faculdade de Teologia (UCP), Lisboa

Como o título desta reflexão indica, trata-se aqui de “Eclesiologia”, e não directa e simplesmente de “Igreja”. Eclesiologia não é a mera descrição da realidade da Igreja, muito menos a simples legitimação do que existe, mas exercício da racionalidade crente, reflexão crítica sobre a experiência vivida e prospectiva do caminho a percorrer à luz do testemunho bíblico, dos dados obrigatórios da tradição, dos desafios que a experiência humana como caminhar na história vai colocando. É uma vez que se trata de pensar sobre a Igreja nas circunstâncias de um mundo plural e contraditório – parto do princípio de que todos temos uma experiência suficiente, ainda que porventura não completamente articulada do ponto de vista teórico, desta realidade plural e contraditória –, em causa estão, sobretudo, os quadros mentais de referência, os critérios hermenêuticos decisivos, os elementos de criteriologia em termos de identidade e missão da Igreja, as orientações práticas que devem ser tomadas em conta.

A reflexão que aqui se apresenta, tendo como ponto de referência a visão eclesiológica decorrente do Concílio Vaticano II e da recepção conciliar em curso¹,

¹ Considera E. Vilanova que, se foram certamente de enorme importância as intuições, as afirmações e os documentos conciliares, a verdade é que a dimensão criativa e libertadora do Vaticano II consistiu sobretudo no aconteci-

está estruturada em seis pontos. Cada um deles tem uma primeira parte voltada para a fundamentação de princípio (os tais elementos de criteriologia). Seguem-se algumas consequências ou indicações prático-pastorais que procuram ilustrar a importância do que está em causa nesses elementos de criteriologia².

1. Uma eclesiologia imbuída de consciência histórica

1.1. Igreja, realidade sempre existente em configurações históricas

Em termos programáticos, a primeira tarefa criteriológica que aqui se destaca, aliás mais de ordem heurística e hermenêutica do que de afirmação directa de conteúdos, é a necessidade de se passar, a nível de reflexão mas não menos na consciência dos fiéis, de uma eclesiologia de pendor abstracto a uma eclesiologia marcada pelo sentido da história. Trata-se, no fundo, de clarificar qual é a maneira mais adequada de enquadrar o mistério da Igreja no conjunto da experiência crente.

O caminho foi claramente apontado pelo Concílio Vaticano II logo no primeiro capítulo da *Lumen Gentium*, que situa “o mistério da Igreja” no contexto e à luz da história de salvação, sinalizando-se aqui possivelmente a perspectiva básica mais importante da renovação eclesiológica conciliar, uma perspectiva aliás ainda não suficientemente recebida. É-nos indicado inequivocamente que um adequado acesso à compreensão da Igreja não consiste numa “perspectiva jurídico-organizacional” nem numa visão “teórico-ontológica”, mas tem de se orientar pela perspectiva histórico-salvífica adoptada pela Escritura³. Com isso ficou também assinalado como ponto de partida essencial que a Igreja só pode ser entendida à luz dum diálogo, na história, de Deus com a humanidade.

mento em si mesmo, ou seja, no facto de ter proporcionado um forte impulso para se sair da inércia de séculos e se ultrapassar muros que asfixiavam, no modo como se entendia e punha em prática, a mentalidade cristã tradicional: E. VILANOVA, *A actualidad del Vaticano II a los 40 años de su clausura, en el cambio de siglo*, in *Vida Nueva*, nº 2.497, 5.12.2005, 26 e 29. Entre muita outra literatura, uma análise sintética recente do significado do Concílio Vaticano II encontra-se em diversos contributos inseridos em *Selecciones de Teologia 177* (2006).

² Neste contexto de reflexão vale a pena consultar J. JONCHERAY, *L'ecclésiologie comme question de la théologie pratique*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église. Mélanges en l'honneur de Hervé Legrand, o. p.*, Cerf, Paris 2006, 485-504.

³ J. DORÉ, *L'Église à la veille du grand jubilé 2000. Relire Lumen Gentium*, in *La Documentation Catholique* 2190 (1998) 876. Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A Igreja, Povo de Deus a Caminho do Pai. Perspectiva teológica e escatológica*, in *Theologica* 2ª Série, 34, 1 (1999) 67-71; G. L. MÜLLER, *La comprensión trinitaria de la Iglesia en la Constitución "Lumen Gentium"*, in P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de "Lumen Gentium"*. *Pueblo de Dios – Cuerpo de Cristo – Templo del Espíritu Santo – Sacramento – Comunión*, Madrid 1994, 17-38.

A nível dos princípios teóricos a questão é clara: a Igreja é sempre fruto da iniciativa salvadora de Deus, que vem ao nosso encontro, e resultado da liberdade humana; é ao mesmo tempo acontecimento de graça e realidade humana com uma dimensão institucional. A relação entre a dimensão divina e os elementos humanos, em analogia com o mistério da encarnação, é explicitamente sublinhada no n.º 8 da *Lumen Gentium*, onde se afirma que a Igreja deve ser vista “como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino”. Manifesta-se assim a consciência de que o mistério da Igreja é constituído pela tensão entre a sua configuração social, visível, por um lado, e a sua realidade de presença viva do Reino de Deus, por outro, o que aponta claramente para a tensão existente entre um dom que é recebido e uma tarefa que a Igreja é chamada sempre de novo a cumprir com fidelidade⁴.

Não é fácil ser fiel a esta tensão, e isto nota-se nas sistematizações teológicas, em orientações doutrinárias, nas mentalidades pastorais. Numa linguagem conhecida da história da teologia (em particular, da cristologia), são perceptíveis os riscos que se costumam chamar de “monofisismo” e de “nestorianismo” eclesiológicos. No primeiro caso, tende-se para uma visão da Igreja que olha sobretudo para a sua dimensão divina e esquece a sua realidade humana. O risco de “nestorianismo eclesiológico” acontece quando o olhar sobre a Igreja e a consciência que dela se tem não integram devidamente o elemento divino e o elemento humano. Se esta última perspectiva é sobretudo o risco que corre a maneira protestante de ver a Igreja e seus aspectos institucionais (entendidos prevalentemente como meras realidades de ordem humana), do lado católico corre-se, frequentemente, o perigo do “monofisismo eclesiológico”, isto é, de uma visão da Igreja que, de acentuar tanto os fundamentos divinos da Igreja e a dimensão espiritual da sua missão, não é capaz de integrar devidamente o seu rosto humano, os seus limites, os seus pecados⁵.

No fundo, há uma enorme dificuldade em perceber em todas as suas conseqüências o que significa em termos eclesiológicos a historicidade do caminhar na fé⁶, o facto de que a Igreja vive sempre em determinadas circunstâncias his-

⁴ Cf. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg-Basel-Wien 1999, 130.

⁵ Cf. P. NEUNER, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde. Zum katholischen Kirchenverständnis in unserer Zeit*, in *Ökumenische Rundschau* 43 (1994) 393 s.

⁶ Estamos aqui, como é bem sabido, diante dum elemento cultural fundamental dos tempos modernos: o desenvolvimento da consciência histórica, do sentido da historicidade do viver humano, o que constitui uma das aquisições determinantes e irreversíveis dos últimos séculos (emergente, sobretudo, nos últimos três séculos), conduzindo a uma percepção bem diferente da experiência humana, tanto na sua relação com o passado como no que se refere à maneira de

tórico-culturais. Não há um “modelo ideal” de Igreja à margem da sua concretização na história humana, antes a essência da Igreja (aquilo que ela é chamada a ser, deve ser) só existe, só nos é dada em configurações históricas concretas e limitadas. Não existe nem pode nunca existir “uma identidade católica supra-histórica”⁷.

1.2. Consequências práticas

a) *A consciência da relatividade e provisoriedade da nossa visão e situação actuais*

Na tomada de consciência reflexa da Igreja que hoje somos, tanto a nível local como universal, não reparamos suficientemente como muitas das nossas concepções e práticas adquiridas são fruto do passado, consequências de decisões e orientações de tempos bem diferentes do nosso, o que, além de impedir uma percepção inadequada da realidade presente, não nos deixa abrimo-nos com coragem ao futuro. Há hábitos, mentalidades, opções que resultam mais de dados tradicionais acriticamente recebidos do que, propriamente, de exigências absolutas e irreversíveis em nome da indispensável fidelidade à fé ou decorrentes da necessária abertura às interpelações previsíveis do futuro. Desse modo não se consegue evitar o lamentável destino – bem ilustrado pela experiência do passado recente ou mais longínquo – de, quarenta ou cinquenta anos depois, virmos dizer que esta pessoa, aquele teólogo, aquele movimento, que foram contestados, rejeitados ou até condenados no seu tempo, significaram, de facto, uma acção de pioneiros, antecipando nalgumas décadas aquilo que, depois, se tornou mais ou menos evidente.

Ganha assim particular importância uma atitude espiritual que é capaz de formar uma imagem realista da Igreja⁸. A eclesiologia e a consciência eclesial não podem basear-se em concepções abstractas ou idealizadas da Igreja que não reconhecem com humildade e com honestidade os seus limites, falhas e perple-

avaliar o presente e de olhar para o futuro. Quer queiramos quer não, este é um dado inelutável, que exige ser assumido o mais conscientemente possível: todo o nosso viver está marcado pela historicidade, com tudo o que isso representa de fragmentariedade, de mudança de situações e perspectivas, de novos dados adquiridos. O que vale tanto em termos de caminho individual de vida como na consideração das realidades eclesiais mais diversas.

⁷ N. GREINACHER, *La identidad católica en la tercera época de la historia de la Iglesia. El Concilio Vaticano II y sus consecuencias para la teoría y la práctica en la Iglesia católica*, in *Concilium* 255 (1994) 17 (761).

⁸ Cf. M. KEHL, *Kirche in der Fremde. Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, in *Stimmen der Zeit* 211 (1993) 516. Cf. também K. RAHNER, *Christsein in der Kirche der Zukunft*, in *Orientierung* 44 (1980) 65-67.

xidades. Há que perceber que a nossa realidade actual da Igreja não pode ser absolutizada, ela não esgota todas as possibilidades inerentes à identidade e missão da Igreja. Antes, a Igreja só existe como realidade humanamente configurada, ou seja, na comunidade eclesial há também deficiências e tensões, e as tensões do mundo atravessam a própria Igreja.

Só nessa atitude realista é que somos capazes de prestar a devida atenção à situação das pessoas e à vida das comunidades cristãs. Só nessa atenção à experiência real que as pessoas fazem com a Igreja concreta em que se inserem ou que lhes é dado perceber (tanto no sentido positivo como no sentido interpelativo ou mesmo negativo) é que a Igreja pode ser aberta e acolhedora, capaz de aceitar diversos ritmos de existência crente e de vida eclesial e de compreender o que as pessoas esperam dela nas suas diversas situações de vida⁹.

Com este sublinhar do sentido da realidade não se está a defender – é claro – a inércia e o conservadorismo pastorais que predominam, muitas vezes, nas mentalidades, nas estruturas, no funcionamento quotidiano da vida de muitas das nossas comunidades, ao ponto de não haver capacidade para analisar com lucidez as situações concretas e para fazer opções pastorais inovadoras e urgentes. Há, na verdade, que saber acolher e discernir a realidade plural com que quotidianamente somos confrontados e que exige uma acção pastoral diferenciada. Mas, nessa diferenciação, é cada vez mais importante que, “com um coração sereno e audaz, consigamos abandonar também alguns caminhos trilhados, para nos colocarmos em busca de uma nova forma de Igreja na nossa cultura”¹⁰. Pode, deve mesmo haver uma estratégia pastoral mais “ofensiva”, mais capaz de ir ao encontro dos problemas e das interrogações dos homens e mulheres do nosso tempo: “Ganhar para a fé uma pessoa de amanhã – escreveu uma vez Karl Rahner – é para a Igreja mais importante do que conservar na fé duas de ontem, as quais Deus com a sua graça também salvará, mesmo quando uma maneira hodierna ou futura de anúncio da fé as torne, antes, inseguras. A estratégia salvífica de Deus e a da Igreja não são, de facto, idênticas. Pois a graça de Deus é infinita, mas as forças da Igreja são muito finitas”¹¹.

⁹ M. KEHL, *Wohin geht die Kirche? Zur strukturellen Veränderung der Kirche in Deutschland*, in *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 152 ss. Cf. também J. E. BORGES DE PINHO, *Evangelização – dimensão interna e externa*, in *Igreja e Missão* 176 (1997) 302-321.

¹⁰ M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, 159.

¹¹ K. RAHNER, *Strukturwandel der Kirche als Chance und Aufgabe*, Freiburg-Basel-Wien 1972, 54 s.

b) *A interpelação contida nos “sinais dos tempos”*

Este sentido do real significa que a reflexão eclesiológica não pode deixar de procurar estar continuamente atenta aos “sinais dos tempos”¹², na consciência de que o campo de acção do Espírito Santo supera a visibilidade institucional da Igreja, que – nunca se pode esquecer isso – não tem a propriedade desses sinais¹³. Trata-se de ajudar a pensar e a viver a Igreja como comunidade capaz de se deixar interpelar pelas interrogações vindas de um mundo plural e contraditório, onde a busca de respostas, apesar das suas dificuldades, vai acontecendo, pois essa busca é acompanhada pelo Espírito de Deus que deixa os seus traços nos caminhos da história e anima o nosso peregrinar na fé. A esta luz e nesta confiança as mudanças que se revelem necessárias não são o caos, mas fruto dum processo indispensável em ordem a superar desfasamentos inúteis face à realidade envolvente e a encontrar caminhos de maior fidelidade cristã.

Não há dúvida que se nota hoje, em termos de atitude mental e espiritual cristãs, uma grande dificuldade em estar sensível à experiência humana em toda a sua complexidade e com todo o realismo, de modo a encontrar as respostas mais adequadas aos desafios que ela coloca. “Os critérios de releitura espiritual e apostólica (ver-julgar-agir, ou fórmulas análogas) tinham o mérito – lembra Jean Rigal – de fixar a atenção nos ‘sinais dos tempos’, na diversidade dos destinatários do Evangelho, nas questões das pessoas. Talvez seja necessário perguntar onde estão hoje os lugares onde se efectuam partilhas de cristãos atentos à vida pessoal e colectiva daqueles que os rodeiam”¹⁴.

A credibilidade da fé do futuro dependerá, em grande parte, da capacidade que houver para interiorizar os condicionalismos do viver histórico e para in-

¹² Vale a pena recordar aqui estas palavras de João XXIII, escritas poucos dias antes da sua morte: “Hoje mais do que nunca (certamente mais do que em séculos precedentes), somos chamados ao serviço do homem como tal, não somente dos católicos. A defender, sobretudo e em toda a parte, os direitos da pessoa humana e não somente os da Igreja católica. As condições actuais, as investigações dos últimos 50 anos, levaram-nos a realidades novas, tal como disse no discurso de abertura do Concílio. Não é que o Evangelho tenha mudado; somos nós que começamos a compreendê-lo melhor. Quem teve a sorte de uma vida longa, se encontrou no começo deste século diante de novas tarefas sociais; e quem – como eu – esteve 20 anos no Oriente e 8 em França, e se encontrou no cruzamento de diversas culturas e tradições, sabe que chegou o momento de discernir os sinais dos tempos, de aferrar-se à oportunidade de olhar para a frente”: cf. G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII*, Brescia, 1978, p. 594; cit. in V. CODINA MIR, *O Vaticano II, um concílio em processo de recepção*, in *Perspectiva Teológica* 37 (2005) 104. O texto é citado aqui com pequenas alterações redaccionais exigidas pela língua portuguesa falada e escrita em Portugal. Cf. ainda G. RUGGIERI, *Para una hermeneutica del Vaticano II*, in *Concilium* 279 (1999) 21-27, particularmente 27.

¹³ Cf. CH. DUQUOC, *Précarité institutionnelle et Règne de Dieu. Un essai d'ecclésiologie*, in *Études* 393 (2000) 510. Cf. também E. TEUFEL, *Die Kirche und die Zeichen der Zeit*, in *Stimmen der Zeit* 222 (2004) 75-85.

¹⁴ J. RIGAL, *Résister au repli ecclésial*, in *La Croix*, 19.01.2005, 26.

tuir e entender as mudanças indispensáveis daí decorrentes. Há desfasamentos de consciência e de prática que poderiam ser superados se se atendesse a esta dimensão de historicidade, se houvesse uma maior capacidade de distância crítica relativamente a experiências e opções do passado. Escusado será dizer que passa por aqui também o desafio decisivo de uma inculturação da fé, o que para nós, ocidentais, representa a dupla tarefa de estabelecer um diálogo crível com a modernidade e a pós-modernidade e de superar os critérios eurocentristas que, porventura inconscientemente, continuamos a absolutizar¹⁵.

c) A tarefa de uma “renovação permanente”

Uma consciência crente com sentido histórico percebe bem que temos de passar mais decididamente de uma eclesiologia fixista a uma eclesiologia que acolhe o sentido evangélico e estrutural da conversão, uma eclesiologia aberta a compreender a necessidade de uma renovação permanente da Igreja. Se uma verdadeira espiritualidade tem de ter a capacidade de partilhar e suportar as insuficiências e defeitos da Igreja que somos, isso só pode acontecer na consciência de que as instituições da Igreja são sempre precárias no seu funcionamento face às exigências da sua identidade e missão à luz do Evangelho. Importa aqui lembrar que o sentido duma *Ecclesia semper reformanda* é um tópico fundamental e extremamente interpelativo do Concílio¹⁶.

Há que reconhecer, porém, que temos muita dificuldade em lidar com esta intuição-chave do Vaticano II, em fazer dela estímulo crítico do nosso agir, em dar-lhe toda a sua dimensão humana, cristã, espiritual. O facto de sentirmos no ambiente circundante sinais de indiferença, de animosidade ou de laicismo, por vezes mesmo agressivo, não pode tornar-nos numa fortaleza que só pensa em defender-se, bastante incapazes de qualquer autocrítica. “Por mais que as instituições fundamentais eclesiais provenham da graça sacramental – adverte C. Ducarroz –, o seu funcionamento vem marcado necessariamente pelas estruturas e mentalidades próprias da civilização profana na qual estão embebidas”¹⁷. Reconhecer isso com lucidez e com serena abertura de espírito é sinal de maturidade cristã.

¹⁵ Cf. P. TIHON, *L'Église, les religions et la culture moderne*, in *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 444 s.

¹⁶ *Unitatis Redintegratio*, n.º 11. Cf. ainda particularmente *Lumen Gentium*, n.ºs 8 e 48.

¹⁷ C. DUCARROZ, *Cabe una Iglesia democrática?*, in *Selecciones de Teología* 115 (1990) 213 [original: *L'Église peut-elle être démocratique?*, in *Choisir*, Janvier 1990, 10-13]. Esta indicação do texto original surge sempre que não pude ter acesso à fonte original do texto resumido em *Selecciones de Teología*. Cf. ainda G. ALBERIGO, *Corruptio optimi, pessima. Tra fascino della Pentecoste e splendore della nuova Gerusalemme*, in *Cristianesimo nella Storia* 23 (2002) 585-261.

2. Igreja ao serviço do Reinado de Deus

2.1. O Reino de Deus anunciado por Jesus como horizonte da Igreja

No delinear de uma criteriologia eclesiológica é fundamental, em termos de conteúdo, começar por caracterizar a identidade da Igreja na sua relação com o Reino de Deus. Em termos programáticos trata-se de passar, com maior coerência, de uma Igreja demasiado centrada sobre si mesma a uma Igreja mais consciente de que existe em função do Reino de Deus e ao seu serviço.

Também aqui é determinante a nova consciência trazida pelo Concílio Vaticano II, ao sublinhar que, estruturalmente, a Igreja tem de ser entendida em relação com o Reino de Deus. Logo no início da *Lumen Gentium* une-se o mistério da Igreja com a sua missão, vendo-a como sacramento do Reino de Deus no mundo, como símbolo real da actuação misteriosa do Espírito no mundo. O mistério da Igreja é assim, à luz do Concílio, “a presença actuante do Reino de Deus, cuja vinda Jesus Cristo iniciou e introduziu, o qual pela força de Deus cresce visivelmente no mundo e de que a Igreja é o embrião e o princípio. O Reino de Deus consiste em que Deus estabelece comunhão connosco e, a partir deste acolhimento da comunhão com Deus, cresce a comunhão dos homens entre si. ‘Reino de Deus’ realiza-se na ‘íntima união com Deus bem como na unidade de toda a humanidade’ (LG 1)”¹⁸.

Esta visão eclesiológica é fundamental, desde logo, porque reporta mais directamente a Igreja à sua origem no acontecimento Jesus. Como sabemos, o anúncio do Reino de Deus é o que identifica, justifica, dá sentido à vida de Jesus, iluminada pela sua morte e ressurreição. O Reino de Deus – não propriamente a Igreja, termo que aparece apenas duas vezes nos Evangelhos – é a razão de ser da sua vida, da sua mensagem e do seu agir¹⁹. Trata-se, para Jesus, de anunciar e sinalizar a soberania amorosa de Deus que vem ao encontro dos seres humanos, que os quer salvar, que quer dar a possibilidade de uma plenitude humana de existência num mundo fragmentado, violento, marcado pelo pecado e pelo mal.

¹⁸ H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 128. Cf. *Lumen Gentium*, n.º 3.

¹⁹ Por mais que estejam aqui envolvidos aspectos de linguagem e referências semânticas enraizadas num quadro cultural diferente do nosso, o cristão não poderá deixar de tomar como orientação determinante de vida a busca do Reino de Deus e seus critérios. Valerá a pena relembrar aqui a breve afirmação de *Lumen Gentium*, n.º 31: “Por vocação própria, compete aos leigos procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus”.

Naturalmente que na comunidade dos discípulos que seguem Jesus e são os primeiros acolhedores do Reino está contido, em embrião, o princípio da Igreja, pelo que não há que fazer uma oposição Igreja/Reino. Mas também não pode haver lugar a uma identificação pura e simples entre Reino de Deus e Igreja, antes a Igreja “é abertura ao Reino ou à soberania de Deus neste mundo”²⁰. Na relação entre a história de Jesus e o aparecimento da Igreja não se pode ignorar a ruptura da Páscoa no que ela significa de novidade, de percepção nova dos caminhos de Deus, de reconhecimento da verdadeira identidade de Jesus, de dom do Espírito como presença e acção continuada do Senhor ressuscitado ao longo da história.

Esta orientação pelo e para o Reino de Deus dá à identidade e missão da Igreja o horizonte mais amplo possível, um horizonte verdadeiramente universal²¹. Vista em relação com o Reino de Deus, com o plano e a actuação salvíficos de Deus em ordem a uma humanidade reconciliada com o próprio Deus e entre si, a Igreja está estreitamente unida à história da humanidade, uma humanidade na qual o Reino de Deus está a vir de diversos modos. Por isso mesmo, nada do que é verdadeiramente Humano lhe pode ser alheio, antes pede a sua disponibilidade fundamental de acolhimento, porque há aí – na vida das pessoas e das comunidades, nos acontecimentos históricos e nas expressões de esperança da humanidade – mediação real dos sinais e dons de Deus.

2.2. Consequências para a identidade e missão da Igreja

a) *A Igreja como grandeza relacional*

Uma consequência básica desta perspectiva é o sentido de que a Igreja não é um fim em si mesma, mas um meio, é uma realidade de mediação, uma grandeza relacional (relativa). A noção de “sacramentalidade”, redescoberta pelo Concílio, readquire aqui um significado primordial, superando qualquer ecle-siocentrismo inevitavelmente reductor, sublinhando que a identidade da Igreja não pode ser encontrada à margem da sua missão, apontando para a anterioridade

²⁰ E. SCHILLEBEECKX, “*Du, Ihr, ich – wir gehören dazu*”, in *Orientierung* 49 (1985) 152. Cf. J. MOLTSMANN, *Primero el Reino de Dios*, in *Selecciones de Teología* 117 (1991) 3-12 [original: *Zuerst das Reich Gottes. Herrschaft im Himmel oder auf Erden?*, in *Evangelische Kommentare* 22/8 (1989) 10-15]; CH. DUQUOC, *Précarité institutionnelle*, 507 ss. Vale a pena consultar ainda a este propósito as considerações da Encíclica *Redemptoris Missio*, nºs 12-20.

²¹ Cf. M. AMALADOSS, *Le Royaume, but de la mission*, in *Spiritus* 36 (1995) 294.

e a gratuidade do agir salvífico de Deus face a todo o agir humano e eclesial. Chamadas a ser sacramento de Cristo e do Espírito, sacramento da salvação no mundo, as Igrejas no seu conjunto “têm a obrigação de ser lugares onde a salvação que vem de Deus é traduzida em palavras, confessada expressamente, anunciada profeticamente e celebrada liturgicamente – naturalmente em ordem a torná-la também realidade para os homens na vida diária”²².

Temos hoje nova consciência de que, no mundo plural em que vivemos, uma atitude espiritual fundamental consiste na capacidade e na disponibilidade para saber relativizar, sem angústias, a Igreja face ao Reino de Deus²³. A Igreja é um sinal eficaz do amor de Deus presente já agora, ainda que atravessado por concretizações marcadas por provisoriedade e ambiguidade, mas o plano salvífico de Deus não termina na Igreja, antes tem um horizonte universal, refere-se a todos os tempos e a todos os lugares. A missão da Igreja como manifestação do amor de Deus e como encarnação do Evangelho no tempo deverá centrar-se no testemunho do Reino que – não pode nunca perder-se a consciência disso – se realiza para além das fronteiras visíveis da Igreja²⁴.

Viver no seguimento de Jesus sob o horizonte do Reino de Deus, procurando acolher o mistério insondável de Deus em que acreditamos, significa, pois, relativizar as nossas pretensões e realizações pessoais e institucionais (que permanecem sempre humanas, limitadas e pecadoras), exige não absolutizar os sinais e meios de salvação que transportamos connosco (dos quais não podemos dispor a nosso bel-prazer), interpela-nos constantemente a não instrumentalizar Deus ao serviço das nossas ideias (sempre pequenas e relativas)²⁵. Esquece-se com frequência que a Igreja não é a salvação, mas sacramento de salvação²⁶. O Reino de Deus constrói-se para além das nossas ideias, realizações, projectos. Por isso mesmo e acima de tudo, importa deixar a Deus o último juízo sobre todas as coisas. Alguns problemas na Igreja existem porque, em última análise, não sabemos deixar a Deus o que a Deus pertence²⁷.

Os cristãos leigos não são mais fiéis, não prestam um maior serviço ao anúncio do Evangelho quando esquecem esta relatividade e afunilam a sua

²² E. SCHILLEBEECKX, “*Du, Ibr, ich – wir gehören dazu*”, 150.

²³ Cf. M. KEHL, *Kirche in der Fremde*, 517 s.; G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la sua eredità*, in *Il Regno* 40, 17 (1995) 580.

²⁴ Cf. C. GEFFRÉ, *Pour un christianisme mondial*, in *Recherches de Science Religieuse* 86 (1998) 72.

²⁵ Cf. J. GARCÍA ROCA, *Las migraciones: memoria, comunión y profecía*, in *Vida Nueva*, n.º 2.496, 28.11.2005, 27.

²⁶ Cf. P. NEUNER, *Kirche zwischen Sakramentalität und Sünde*, 401.

²⁷ Cf. J. de KESEL, *Annoncer l'Évangile aujourd'hui*, in *Nouvelle Revue Théologique* 126 (2004) 11 ss.

existência na mediocridade do quotidiano eclesial centrado sobre si mesmo. Mais do que delimitar fronteiras de pertença à Igreja, importa sobretudo olhar para a realidade existencial vivida pelas pessoas, com as suas interpelações e esperanças.

Nesta perspectiva emerge, desde logo, a necessidade de a existência cristã se centrar cada vez mais no verdadeiramente essencial, e esse essencial é a questão de Deus²⁸. Para os cristãos, esta prioridade absoluta da questão de Deus – que não deixa de ser o reconhecimento do “Deus sempre maior”, não dominável pelas nossas ideias e pretensões – traduz-se nuclearmente na experiência e no testemunho do amor insondável e perene do mesmo Deus. Sublinha João Paulo II na *Christifideles Laici*: “O homem é amado por Deus! Este é o mais simples e o mais comovente anúncio de que a Igreja é devedora ao homem”²⁹. É, pois, decisivo verificar em que medida se percebe a existência cristã como este anúncio e testemunho do Mistério amoroso de Deus, em que medida ela é sacramento pessoal e concreto do amor de Deus no mundo e para com o mundo.

b) *O testemunho cristão na construção do mundo*

O mistério da Igreja como sinal e instrumento do Reino de Deus não quer dizer algo de escondido, antes a presença actuante do Reino de Deus vai no sentido de aparecer visível e experienciável na vivência da comunhão em Igreja e numa sociedade humana reconciliada. O acolhimento da soberania salvífica, do amor misericordioso de Deus não se reduz a um sentimento interior, tem que ver com todas as circunstâncias em que a vida humana se realiza; nenhuma dimensão da existência pode subtrair-se à construção do Reino nas circunstâncias da história³⁰. De acordo com a linguagem da liturgia – não o esqueçamos – estamos a falar, como se tematiza no Prefácio da Solenidade de Cristo Rei e Senhor do Universo, de um Reino de graça e de verdade, de justiça, de amor e de paz.

²⁸ Cf. J. RATZINGER, *L'Ecclesiologia della Costituzione "Lumen gentium"*, in R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2000, 67; J. A. ESTRADA, *La Iglesia no tiene capacidad hoy para vivir el conflicto*, in *Vida Nueva*, nº 2501, 7.1.2006, 9.

²⁹ *Christifideles Laici*, nº 33.

³⁰ Cf. J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Cristianismo y cultura: cinco temas pendientes*, in *Selecciones de Teología* 141 (1997) 73 s. [original: *Cristianismo y cultura: cinco temas pendientes*, in *Proyección* 41 (1994) 201-218]; G. LOHFINK, *Die Not der Exegese mit der Reich-Gottesverkündigung Jesu*, in *Theologische Quartalschrift* 168 (1988) 13; J. E. BORGES DE PINHO, *Igreja, sacramento do encontro com Deus e da fraternidade humana (Testemunho e diálogo)*, in J. T. MENDONÇA et alii, *O Espírito na cidade. Semana de Estudos Teológicos – Faculdade de Teologia de Lisboa*, Lisboa 2005, 45-50.

A Igreja não pode deixar de ser, pois, um espaço privilegiado de conscientização da responsabilidade social e cívica que cabe a todo o cristão, cuja vocação – como é bem sabido – não se define apenas em termos internos eclesiais, mas tem uma dimensão pública, a concretizar e potenciar nas circunstâncias próprias de cada situação e de cada modalidade de vida. “A Igreja – escreve Rafael Aguirre – está ao serviço do Reino de Deus, que é a vocação e a plenitude de toda a realidade. Por isso, servir lúcida e fielmente a Igreja é servir o mundo. Aproximar de Deus os homens é humanizar, enriquecer o horizonte da vida, ampliar o coração e abrir a inteligência. A grande questão é fazê-lo como testemunhas, isto é, movidos por essa experiência profunda e pessoal em que se fundem o amor ao Deus único e o amor aos homens concretos, e se descobre a causa do homem como a afirmação histórica do Deus Pai de Jesus”³¹. Não pode ser, pois, verdadeira testemunha do Reino aquele ou aquela que se satisfaz com um catolicismo fideísta, pietista, meramente privado, incapaz de assumir as próprias responsabilidades e sem a coragem indispensável para o risco que todo o compromisso envolve.

Como facilmente se compreende, este compromisso a favor da Humanidade do homem – de todos os homens e do homem todo – à luz do Reino de Deus tem de ter cada vez mais uma dimensão planetária. O exercício da liberdade humana num mundo globalizado e o dinamismo duma liberdade cristã impulsionada por uma “cultura do próximo” à luz do Evangelho só se podem realizar numa consciência crescente de interdependência mútua e de cidadania solidária abrangente, na certeza de que o futuro do outro é condição do meu próprio futuro. O cristianismo transporta estruturalmente consigo este impulso à justiça e à atenção permanente e sensível ao outro nos seus direitos fundamentais de existência.

c) O serviço concreto dos mais pobres e excluídos

Nesta ordem de ideias, não pode haver muitas dúvidas de que o horizonte do Reino de Deus como missão da Igreja e o sentido da responsabilidade concreta dos cristãos no mundo colocam a questão dos pobres e dos excluídos no âmago da eclesiologia, o que acontece não em termos de mero comportamento moral, mas precisamente como atitude básica de identidade cristã no acolhi-

³¹ R. AGUIRRE, *Iglesia-mundo: marcha atrás?*, in *Sal Terrae* 80/6, nº 947 (1992) 445.

mento do Reino. Cada vez menos a Igreja pode entender-se sem a colocação explícita, estrutural, transformadora de mentalidades e de modos de viver, da questão do lugar que ela própria dá aos pobres, da forma como se traduz na sua acção concreta a busca de fidelidade aos critérios do Reino face às diversas formas de opressão, de miséria, de desumanidade³². Estão em causa a dignidade sagrada de cada ser humano à luz de Deus, o encontro com o rosto de Jesus na realidade das pessoas na sua existência concreta, a única possibilidade de viver a mensagem cristã num horizonte duma verdadeira universalidade, universalidade que, à partida e sempre, não pode excluir ninguém do direito de viver com o mínimo de dignidade³³.

Não há dúvida que a Igreja universal tem vindo a incorporar e a renovar, em todas as suas instâncias, a sua consciência da amplitude e profundidade da pobreza nas suas múltiplas expressões. Mas, como observou com pertinência J. Sobrino, isto tem acontecido “mais a nível de ortodoxia do que de ortopraxis”³⁴. Quer dizer, a questão de uma verdadeira cultura da solidariedade – não traduzida apenas em gestos, mas no modo de sentir, de pensar, de interpretar a realidade, de a valorizar, de relacionar-se com as pessoas, de partilhar os problemas dos pobres – é tarefa pendente, constante e da maior urgência³⁵.

É certo que a Igreja não tem fórmulas próprias para solucionar a desordem estrutural e os abusos desumanos existentes no mundo, para ultrapassar de vez os “pecados estruturais” que não podem deixar de questionar uma consciência cristã sensível às interpelações do mistério de Deus e seu plano para a humanidade. É igualmente certo que não podemos ignorar os nossos limites pessoais, também em termos da nossa própria conversão, face à amplitude da tarefa e às dificuldades que ela encerra. Mas a Igreja tem de inspirar comportamentos

³² “O cristianismo pertence a essa sabedoria que intui que a partir dos últimos e excluídos se acede mais directa e livremente à verdade”: J. GARCÍA ROCA, *Las migraciones*, 27.

³³ “A parcialidade do Evangelho apostólico a favor dos pobres, débeis e humilhados e contra os ricos, fortes e orgulhosos deve ser entendida como o caminho apostólico concreto para a universalidade do Reino de Deus. Doutra modo, num mundo tão cheio de violência, não se pode testemunhar concretamente o Reino universal. A tomada de posição cristã a favor dos pobres, débeis e humilhados é a forma historicamente necessária para testemunhar o Reino universal”: J. MOLTMANN, *Christsein, Menschsein und das Reich Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner*, in *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 631. “Escutar a fome e a sede de justiça é o lugar da universalização, já que quando os últimos chegados têm reconhecidos os seus direitos, todos nós temos-los reconhecidos”: J. GARCÍA ROCA, *Las migraciones*, 27. Cf. ainda J. E. BORGES DE PINHO, *Diaconia e identidade eclesial*, Edição da Cáritas Portuguesa, Lisboa 2004, 12-23.

³⁴ J. SOBRINO, *Denuncian una religiosidad convertida objeto de consumo*, in *Vida Nueva*, nº 2439, 18.19.2004, 14.

³⁵ Cf. M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, 152. Cf. ainda N. LOHFINK, “Option für die Armen”. *Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel*, in *Stimmen der Zeit* 203 (1985) 449-464; J. SOBRINO, “*Jesús y pobres*”. *Lo meta-paradigmático de las cristologías*, in *Selecciones de Teología* 150 (1999) 160-168 [original: “*Jesús y pobres*”. *Lo meta-paradigmático de las cristologías*, in *Misiones extranjeras* (1997) 499-511].

inovadores; os cristãos têm de ajudar a procurar novos modelos de vida e a criar lugares que antecipem uma convivência humana diferente; as comunidades cristãs têm de estar despertas para ajudar a preparar as mudanças que aparecem como cada vez mais indispensáveis. O cristão não pode deixar de distinguir-se por uma simplicidade de vida que contrarie as pressões da cultura dominante e de ser capaz de atender às coisas essenciais, mesmo no que se refere às aparentemente pequenas opções de ordem económica³⁶.

3. Igreja, Povo de Deus a caminho, em comunhão

2.1. Igreja vista primeira e prioritariamente a partir do comum dos cristãos

A Igreja só pode enfrentar as exigências e os desafios de um mundo plural e contraditório se, de modo mais consciente e coerente, passar de uma eclesiologia “elitista”, bastante hierárquica, a uma eclesiologia que considera verdadeiramente e em todas as consequências a totalidade do Povo de Deus. Algumas questões, tanto a nível interno da Igreja como a nível da participação activa dos cristãos nas tarefas do mundo, persistem porque nós não partimos da perspectiva mais correcta em termos de visão global da Igreja ou não vamos até ao fim nas consequências que podíamos e devíamos tirar dessa perspectiva global. Não obstante toda a renovação eclesiológica operada a partir do Concílio Vaticano II³⁷, não partimos verdadeiramente do Povo de Deus na sua totalidade, a Igreja não é pensada a partir do comum dos fiéis, antes insiste-se numa visão e, sobretudo, numa prática eclesial que, mesmo ou sobretudo em termos de evangelização, continua

³⁶ A pressão mediática, sobretudo publicitária, leva a tornar indispensáveis bens e serviços muito afastados das necessidades de base da vida humana. O sistema económico tem de vender, vender e continuar a vender, e para isso é preciso estimular os compradores. Importunados e individualizados, os consumidores escapam dificilmente a esta pressão: compram e renovam as suas compras à medida que os bens novos aparecem. É preciso adquirir a última versão para não parecer atrasado”: G. MARC, *Un être humain sur huit reste affamé*, in La Croix, 23.11.2004, 26.

³⁷ Sobre o Concílio e a recepção conciliar da noção de “Povo de Deus”, aliás com leituras não totalmente coincidentes, cf. Y. CONGAR, *A Igreja como Povo de Deus*, in Concilium 1, 1 (1965) 8-26 [edição em português]; LÉON-JOSEPH KARDINAL SUENENS, *Das II. Vatikanische Konzil 20 Jahre später*, in E. KLINGER – K. WITTSTADT (ed.), *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 182-194, part.188; P. RODRÍGUEZ, *El Pueblo de Dios. Bases para su consideración cristológica y pneumatológica*, in ID. (dir.) *Eclesiología 30 años después de “Lumen Gentium”*, 175-210; S. MADRIGAL, *Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una Eclesiología*, Santander 2002, 158-163; 226-232 e 245-270; J. RATZINGER, *L'Eclesiologia della Costituzione “Lumen gentium”*, 66-81; J. A. DOMÍNGUEZ, *Las interpretaciones posconciliares*, in P. RODRÍGUEZ (dir.), *Eclesiología 30 años después de “Lumen Gentium”*, 39-87, em particular 45-63 (neste último texto há perspectivas de interpretação bastante discutíveis).

centrada no ministério ordenado, em vez de se privilegiar, decidida e coerentemente, uma visão policêntrica da comunidade eclesial à volta do único centro, Jesus Cristo.

Nesta ordem de ideias há que dar todo um outro lugar eclesiológico e prático ao Povo de Deus no seu conjunto, e dentro dele aos fiéis leigos, no testemunho vivo da verdade da fé. Lê-se num documento do diálogo teológico católico-anglicano: “O Povo de Deus é como tal o portador da Tradição viva. Nas mudanças de situações que colocam ao Evangelho novos desafios, o discernimento, a actualização e a comunicação da Palavra de Deus são responsabilidade de todo o Povo de Deus. O Espírito Santo opera por todos os membros da comunidade, servindo-se dos dons que concedeu a cada um para o bem de todos”³⁸.

Com a acentuação deste perspectiva não se põe minimamente em causa o carisma e a função próprios do ministério ordenado, “*ministério da memória*”, através do qual “o Espírito Santo guarda viva na Igreja a memória do que Deus fez e revelou, e a esperança do que ele fará para levar todas as coisas à unidade em Cristo”³⁹. Trata-se simplesmente de reconhecer a capacidade activa dos simples cristãos, também eles dotados pelo Espírito do *sensus fidei*⁴⁰ e de vários dons e carismas indispensáveis para o testemunho fiel do Evangelho nas diversas situações da vida do mundo.

Dir-se-á: mas onde estão os fiéis conscientes, devidamente preparados, amadurecidos na sua formação e capacidade de juízo e de decisão? É evidente que há aqui um longo e permanente caminho a percorrer, que exige, da parte dos fiéis leigos, disponibilidade espiritual, esforço de estudo, sentido da responsabilidade pessoal, capacidade de suportar alguma incomodidade de vida⁴¹.

³⁸ *Le don de l'autorité. Rapport de la Commission internationale anglicane-catholique romaine (ARCIC II) 1999*, in La Documentation Catholique 2204 (1999) n° 28, p. 472.

³⁹ *Le don de l'autorité*, n° 30, p. 472.

⁴⁰ Este carisma, que possibilita a interiorização da verdade da fé, deve entender-se como um “carisma livre dado a todos os membros da Igreja, o carisma da sintonia interior com o objecto da fé, por força do qual a Igreja na sua totalidade [...] reconhece o objecto da fé e o confessa na realização de vida em permanente consonância com o magistério eclesial”: W. BEINERT, *Bedeutung und Begründung des Glaubensinnes (sensus fidei) als eines dogmatischen Kriteriums*, in *Catholica* 25 (1971) 287. Noutra formulação o mesmo autor escreve: “um carisma livre (isto é, não ministerial), fundado no baptismo (e na confirmação), o carisma da concordância interior com o objecto da fé, graças ao qual a pessoa obtém através do Espírito Santo em Cristo um acesso pessoal, existencial ao Pai”. Cf. *Der Glaubensinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick*, in D. WIEDERKEHR (ed.), *Der Glaubensinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts?*, Freiburg-Basel-Wien 1994, 114 s.

⁴¹ “Se o laicado quer promover a reforma da Igreja tem que fazer também os seus deveres. Se quer participar activamente na vida da Igreja tem que estudar. Os católicos norte-americanos dedicam mais tempo ao exercício físico do que aos exercícios espirituais. Os seus filhos crescerão robustos, mas ignorarão o sentido da vida”: TH. J. REESE, *Más allá del 2001: preparando la Iglesia para el próximo milenio*, in *Selecciones de Teología* 150 (1999) 103 s. [original: *2001 and Beyond: Preparing the Church for the Next Millennium*, in *America* 176, n° 21 (1997) 10-18]

Mas talvez existam mais pessoas nessa situação e com essa capacidade do que, à partida, pensamos ou imaginamos, e, sobretudo, a questão é a de saber que condições estão ou não a ser criadas para que tal aconteça. E aí também não pode deixar de se fazer a pergunta: onde estão os padres, os bispos, os religiosos capazes de aceitarem até ao fim a maioria laical, de pensarem uma Igreja onde verdadeiramente todos são iguais?⁴²

Em termos de análise eclesiológica, há que reconhecer que estamos a pagar pesadamente o preço de um certo “cristomonismo” que tem marcado a concepção católica da Igreja e a configuração concreta do ministério ordenado dentro dela, não se valorizando suficientemente o papel e os dons do Espírito Santo, parecendo às vezes mesmo esquecer-se que nenhuma realidade da existência cristã pode ser pensada à margem da acção do Espírito. H. J. Pottmeyer explicita assim o que representa essa visão cristomonista: “Cristomonista pode ser chamada a eclesiologia por causa da sua fundamentação e visão unilateralmente cristológicas da Igreja. O Espírito Santo actua sobretudo pela via hierárquica e na obediência dos fiéis relativamente à hierarquia. O papa é o representante de Cristo, a cabeça visível da Igreja. Da visão cristomonista decorre uma quántupla ordem de prioridades: a prioridade da Igreja universal sobre a Igreja local, do ministro sobre a comunidade, da estrutura monárquica sobre a colegial, do ministério sobre os carismas e, finalmente, da unidade sobre a diversidade. A isso corresponde uma comunicação de sentido único de cima para baixo”⁴³.

Em contraposição a este modelo e na abertura à criatividade e aos dons do Espírito a toda a comunidade crente, há que insistir na importância primordial de se reconhecer uma pluralidade de “autoridades” ao serviço do único Evangelho, traduzindo assim melhor a igualdade fundamental e a responsabilidade comum de todos os membros da Igreja bem como a importância testemunhal dos diversos registos existenciais de consciência laical. Na busca de fidelidade à autoridade de Cristo, é imprescindível reconhecer, ao lado da autoridade pastoral do ministério ordenado com a sua tarefa específica de preservar e promover a comunhão, a autoridade dos distintos carismas (pessoais e comunitários), a

⁴² Não deixa de ser interessante anotar que, na 10ª edição dos textos do Concílio, da Editorial Apostolado da Oração, o “índice ideológico” final, na referência “igualdade”, menciona precisamente este nº 32, mas precedido da seguinte síntese: “as principais desigualdades no seio do Povo de Deus”: *Concílio Ecuménico Vaticano II. Constituições – Decretos – Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga 10/1987, 601.

⁴³ H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 121.

autoridade dos santos e dos profetas, a autoridade experiencial do Povo de Deus no seu conjunto (ministério ordenado e vida consagrada incluídos) que reconhece e acolhe o poder do Evangelho na vida de cada dia⁴⁴.

3.2. Algumas consequências

a) *A configuração institucional da “comunhão”*

A Igreja como sacramento do Reino de Deus, dom a acolher e tarefa a cumprir, não pode deixar de configurar-se como *communio*, concretizando essa dimensão comunitária em todos os níveis da sua existência e respondendo aos desafios de cada época. É sendo realidade de comunhão que a Igreja traduz nuclearmente esse serviço do anúncio e testemunho do Reino de Deus. É, portanto, decisiva a forma como na Igreja, a todos os níveis, damos visibilidade real à vivência da comunhão⁴⁵. Se as pessoas – as que estão mais perto da vida quotidiana eclesial ou as que estão mais longe, as que são fiéis às orientações e normas da Igreja ou aquelas que porventura na sua existência têm dificuldades reais com essas normas – não vêm e experimentam o que significa esse mistério de comunhão, caem pela base muitas das nossas pretensões evangelizadoras. No mundo plural em que vivemos, urge reconstruir, reestruturar a dimensão comunitária da vivência da fé, promover de todos os modos possíveis e mais decididamente «âmbitos comunicativos da fé», células vivas de experiência, transmissão e comunicação da fé⁴⁶.

É certo – disse-se no início – que a visão conciliar pede a superação de uma eclesiologia centrada no institucional em favor de uma compreensão e de uma atitude prática que captam e vivem a Igreja no seu mistério, enraizada no próprio Mistério de Deus e sua doação à humanidade, projecto de comunhão solidária e sacramento da fraternidade humana. Mas isso não significa que não haja necessidade de uma tradução institucional da identidade da Igreja como

⁴⁴ Cf. M. NEUMAN – J. NASH, *Autoridad, obediencia e iniciativa personal en una Iglesia pluralista*, in *Selecciones de Teología* 84 (1982) 315 [original: *Authority, Obedience and Personal Initiative in a Pluralistic Church*, in *Spirituality Today* 32 (1980) 218-236 e 336-345].

⁴⁵ Cf. W. KASPER, *A Igreja como communio. Considerações sobre a ideia eclesiológica central do Concílio Vaticano II*, in *Communio* 4 (1986) 367; H.-J. POTTMEYER, *Kirche als Communio. Eine Reformidee aus unterschiedlichen Perspektiven*, in *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 579-589; M. KEHL, “*Communio*” – *eine verblässende Vision?*, in *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 448-456; B. J. HILBERATH, *Kirche als communion. Beschwörungformel oder Projektbeschreibung?*, in *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 45-65.

⁴⁶ M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, 150.

Povo de Deus e mistério de comunhão. Sem esse esforço de tradução institucional cai-se numa inevitável incoerência entre as declarações oficiais e as afirmações teológicas sobre a dimensão comunitária da Igreja e a sua aplicação concreta (a nível da concretização dos diferentes pólos da autoridade eclesial ou de ministérios, por exemplo). Até agora esta tradução no pós-Concílio tem tido tonalidades decepcionantes: “Não houve – opina J. A. Estrada – uma transformação profunda na forma de compreender a relação entre a autoridade e a comunidade, mas uma modernização da concepção assimétrica da Igreja, sem faltarem apelos pontuais aos textos do Concílio Vaticano II. O estilo de autoridade continua a ser verticalista, directivo e monárquico, ainda que a linguagem seja mais ministerial e comunitária”⁴⁷.

b) *Assumir mentalidades e formas de vida democráticas na Igreja*

A tarefa de viver a Igreja como verdadeiro Povo de Deus em espírito e prática de comunhão não pode ser realizada, satisfatória e plenamente, se não se acolherem “formas de vida” democráticas na Igreja. Trata-se de desenvolver uma estrutura interna participativa, própria de pessoas iguais em dignidade e capazes de tomar parte nas decisões pastorais. É a tarefa de fomentar uma activa opinião pública, uma cultura do debate, a capacidade de tolerância mútua. Se queremos que os cristãos não sejam meros consumidores da vida eclesial, nem simples espectadores críticos, mas se sintam como participantes da vida da Igreja, temos muito que modificar nas nossas mentalidades e nos nossos modos de proceder.

É por demasiado óbvio que a Igreja não é uma democracia no seu sentido etimológico de “soberania do povo”, já que nela o fundamento do poder não vem do povo, mas de Deus. Também é verdade que, vivida à luz dos princípios fundantes da sua identidade e em fidelidade a eles, a Igreja, mistério de comunhão, é muito mais de que uma democracia em termos sócio-políticos. Mas não deve confundir-se a origem do poder, que é Deus, com o exercício do poder, que é sempre modelado por pressupostos e contextos humanos. Nem há incompatibilidade entre “comunhão” e “democracia”, “hierarquia” e “democracia”, como se não houvesse lugar na Igreja para atitudes e processos de tipo de-

⁴⁷ J. A. ESTRADA, *Comunión y colegialidad en la Iglesia en una época de tensiones y globalización*, in *Selecciones de Teología* 166 (2003) 145 [original: *Proyección* 49 (2002) 135-154].

mocrático (há na própria história da Igreja e na actualidade – por exemplo, nalgumas Ordens Religiosas – bolsas de verdadeira cultura democrática). Sobretudo há que vencer o preconceito – fruto de factores histórico-culturais, profundamente enraizados no subconsciente das pessoas – de que o “estilo monárquico” é mais próximo ou se adapta melhor às exigências da dimensão hierárquica que faz parte estruturalmente da Igreja.

Há aqui distinções a fazer, para captar e realizar os valores que estão causa. “Importa distinguir na democracia – salienta P. Valadier – uma forma de sociedade, um regime político e um tipo de cultura, para empreender uma tentativa de discernimento no que respeita à Igreja católica, e é este jogo de distinções que evita ser submetido à lei tirânica do tudo ou nada. Assim, pode-se admitir que, pela mensagem evangélica inculcada a todo o baptizado, a Igreja contribui para interiorizar uma cultura do respeito do outro, do sentido da regra e do direito, da igualdade de todos e da fraternidade, do esquecimento de si ao serviço da comunidade; ela permite ver em Cristo um modo de exercício da autoridade que passa pelo serviço e pelo dom de si, não pelo autoritarismo ou pelo jugo imposto. A este nível, pode-se amplamente reconhecer um parentesco ou uma afinidade forte entre virtudes evangélicas e virtudes democráticas”⁴⁸. Não se trata aqui de que a Igreja se adapte ao espírito do tempo, mas sim que ela possa ser mais fiel ao que a constitui essencialmente e à sua missão fundamental.

Se se tiver verdadeira consciência disto, percebe-se então porquê muitos fiéis sentirão como completamente desfasados e anacrónicos alguns aspectos da vida eclesial real que experimentam: reivindicações hierárquicas assentes em mentalidades passadas; visões obsoletas quanto à sacralização e clericalização do poder na Igreja; atitudes incapazes de exercer uma autoridade pastoral partilhada; considerações que tratam o comum dos cristãos como pessoas menores de idade; faltas de sensibilidade face aos dons e ao caminho pessoal de cada um. Cada vez menos se pode construir uma vida eclesial autêntica sem uma ampla participação nas decisões, um sentido concreto de profunda igualdade de todos os crentes, uma efectiva prática de corresponsabilidade a todos os níveis.

⁴⁸ P. VALADIER, *Quelle démocratie dans l'Église?*, in *Études* 388 (1998) 224 s. Cf. H. HEINZ, *Demokratie in der Kirche. Zur Mitverantwortung und der Beteiligung aller Getauften*, in *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 579-592; A. M. UNZUETA, *Democracia y communion en la Iglesia*, in *Razón y Fe* 240 (1999) 153-166 ; W. SEIBEL, *Ist Demokratie der Kirche wesensfremd?*, in *Stimmen der Zeit* 213 (1995) 721 s.; V. ZSIFKOVITS, *Mehr Chancen durch mehr Mitbestimmung. Zur Strukturreform der Kirche*, in *Stimmen der Zeit* 214 (1996) 42-54; W. KASPER, *Demokratisierung der Kirche?*, in *Kathpress* 169, 4.9.1991, 9 s.; M. KEHL, *Wohin geht die Kirche?*, 148.

4. Igreja como unidade na diversidade

4.1. Uma eclesiologia integradora da unidade na pluralidade

A tarefa que aqui se apresenta é a de passar de uma eclesiologia de pendor monolítico a uma eclesiologia mais integradora da unidade na pluralidade. Há hábitos e mentalidades enraizados que não só não deixam admitir e ver bem a pluralidade que, inevitavelmente, existe no espaço da própria Igreja católica, como sobretudo impedem que se assuma de uma maneira mais aberta e consistente a necessidade e a capacidade de relacionar unidade e pluralidade de um modo positivo e criativo, certamente também na consciência dos desafios e riscos que tal comporta.

A tensão unidade-pluralidade é um dado original cristão, desde logo e radicalmente testemunhado no facto de que o único Evangelho de Jesus nos é transmitido em quatro narrações evangélicas, todas elas por sua vez integradas na pluralidade dos escritos que constituem o único cânon da Escritura⁴⁹. “Todos os autores do Novo Testamento sofreram a influência da experiência das suas comunidades locais respectivas. O que eles transmitiram, com os seus dons e as suas concepções teológicas, preserva os dados evangélicos de que as Igrejas do seu tempo, nas suas situações diversas, conservavam a memória. [...] É pela disputa de comunidades particulares, em momentos precisos, para discernir a Palavra que Deus lhes dirigia que nós temos na Escritura um documento autêntico da Tradição apostólica que tem de ser transmitida duma geração a outra e duma Igreja a outra, e a que os fiéis dizem ‘Amen’”⁵⁰.

A comunhão na mesma fé não só não impede como pressupõe e exige uma pluriformidade de teologias, de espiritualidades, de expressões litúrgicas, de estruturas comunitárias. Do mesmo modo que Deus criou a diversidade entre os seres humanos, do mesmo modo a fidelidade e a identidade da Igreja não requerem uma uniformidade de expressão e de formulação em todos os níveis, em todas as situações, antes há necessariamente lugar para uma diversidade ca-

⁴⁹ Cf. M.-A. CHEVALIER, *L'unité plurielle de l'Église d'après le Nouveau Testament*, in *Revue d' Histoire et de Philosophie Religieuses* 66 (1986) 3-20, part. 19 s.; L. T. JOHNSON, *Koinonia: diversity and unity in early Christianity*, in *Theology Digest* 46 (1999) 303-313; J. E. BORGES DE PINHO, *Unidade e pluralidade na Igreja*, in J. CARREIRA DAS NEVES et alii, *Cristãos na transição do milénio. XXI Semana de Estudos Teológicos, 7-11 de Fevereiro de 2000*, Lisboa 2001, 91-123.

⁵⁰ *Le don de l' autorité*, n° 21, p. 470.

tólica na unidade da comunhão⁵¹. A verdade da salvação deve ser transmitida e recebida de novo pelos fiéis de todas as épocas e em todos os lugares do mundo, em resposta à diversidade e à complexidade da experiência humana. Não há, pois, nenhuma parte da humanidade, nenhuma raça, nenhuma condição social, nenhuma geração à qual esta salvação, comunicada na transmissão da Palavra de Deus não seja destinada.

Temos de reconhecer, no entanto, que pertencemos a uma tradição filosófico-teológica que não simpatiza com o singular, mas que, antes, prefere o universal, que tem dificuldade em perceber como as riquezas diversas são indispensáveis para uma humanidade reconciliada. Há aqui a necessidade de uma mudança profunda de mentalidade, que nos permita perceber melhor como uma eclesiologia de comunhão só é realizável como unidade na diversidade, como a Igreja monolítica é inimiga da verdadeira comunhão, como a Igreja unitária é inimiga da Igreja una.

Nesta ordem de ideias, tomando como referência os resultados conseguidos no diálogo católico-luterano com a Declaração Comum sobre a Justificação (1999), Hervé Legrand fala na necessidade de uma verdadeira mudança de paradigma, que ultrapasse a estreiteza do pensamento linear-unitário em ordem a uma visão “sistémica”, dentro da qual é possível, à luz da melhor tradição da Igreja, apreciar positivamente a pluriformidade na expressão da fé. Esta lógica sistémica é capaz de pensar uma unidade plural, ou seja, de pensar um conjunto complexo enquanto tal, e não simplesmente como totalidade resultante de uma adição: “O conjunto faz sistema de um outro modo que a adição: os elementos são heterogêneos, sendo indissociáveis. A unidade não é pré-dada, mas ela desenvolve-se gerando complexidades cada vez mais diversas: ela não pode pensar-se senão como complexidade, e não como totalização por adição de elementos heterogêneos”⁵².

⁵¹ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como realidade eclesial e tarefa ecuménica*, Lisboa 1994, 238-252. É claro que a vivência da fé só poderá acontecer numa imensa pluralidade de histórias pessoais, de contextos histórico-culturais diversificados, de modelos eclesiais diversos e internalizados em grau diferente, de posicionamentos eclesiais diferenciados tanto a nível interno como externo. Cf. a este propósito R. M. NOGUÈS, *El futuro del cristianismo*, in *Selecciones de Teología* 162 (2002) 125-135 [original: *El futur del cristianismo*, in *Quaderns per a la solidaritat*, nº 3, 13 de Julho de 2001].

⁵² H. LEGRAND, *Le consensus différencié sur la doctrine de la justification (Augsbourg 1999). Quelques remarques sur la nouveauté d'une méthode*, in *Nouvelle Revue Théologique* 124 (2002) 49.

4.2. Algumas consequências

a) *A importância crucial do sentido da liberdade cristã*

Uma nova percepção da diversidade na unidade só pode ter relevância prática se se tirarem todas as consequências dos pressupostos que levaram a Igreja a reconhecer no Concílio Vaticano II, numa verdadeira viragem epocal relativamente a posições assumidas no século XIX, o direito à liberdade religiosa (e, concomitantemente, como seu pressuposto radical, o direito à liberdade de consciência), baseada na dignidade inalienável da pessoa humana, que tem o direito e o dever de procurar a verdade, mas que não pode ser coagida nesta busca e na decisão que vier a tomar⁵³. Nas circunstâncias que são as nossas, é cada vez mais urgente libertar consciências, despertar consciências livres e abertas aos apelos de Deus através das interpelações do mundo contemporâneo, reconhecer a responsabilidade inalienável de cada pessoa na sua história de vida e no contexto próprio do seu compromisso na Igreja e no mundo.

Este reconhecimento e fomento da iniciativa pessoal cristã é muito mais importante do que a pretensão de uma permanente plena integração institucional das pessoas em todos os aspectos⁵⁴. Como todos sabemos, a mudança epocal que temos vindo a viver, sendo condicionada certamente por muitos factores, encontra talvez na pluralização da sociedade o dado mais determinante e interrelativo de todos⁵⁵. Neste contexto, a opção crente – e esta é uma questão vital, de sobrevivência da própria fé – só pode ser autêntica e crivelmente vivida “por um sujeito consciente da sua subjectividade individual, zeloso da sua autonomia, atento à sua inalienável dignidade pessoal”⁵⁶. Isso envolve a consciência de uma história pessoal de fé a viver, traduzida no sentido

⁵³ P. VALADIER, *Petite Apologie de la conscience*, in *Études* 370 (1989) 371-382.

⁵⁴ «Tanto na sociedade como na Igreja o carácter pluralista põe muito em relevo a prioridade de formar estilos de vida responsáveis mais do que promover a filiação institucional na Igreja. Isto significa que os dirigentes e os membros têm de prestar muito mais atenção ao desenvolvimento da responsabilidade pessoal, ao autêntico interiorizar individual dos valores cristãos e à obtenção de uma satisfação real na vida de cada dia»: M. NEUMAN – J. NASH, *Autoridad, obediencia e iniciativa personal*, 313 s.

⁵⁵ Cf. P. L. BERGER, *Sinnsuche in einer Zeit der Globalisierung*, in *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 805-814, esp. 811. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 80.

⁵⁶ J. M. VELASCO, *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*, in *Selecciones de Teología* 150 (1999) 141 [original em *Cuadernos aquí y ahora*, nº 36, Sal Terrae, Santander 1993]. Cf. ainda J. B. LIBANIO, *A Igreja na cidade*, in *Perspectiva Teológica* 28 (1996) 42 s.; D. TERRA, *A decisão da fé na cultura das preferências individuais*, in *Didaskalia* 36 (2006) 171-189.

de uma vocação própria insubstituível a realizar e das responsabilidades e desafios que lhe são inerentes⁵⁷.

b) *A coragem e a capacidade de aceitar diferenças, sem rupturas*

Os cristãos, como todos os seres humanos, são condicionados por opções ideológicas, isto é, todos somos marcados pela nossa visão do mundo, pela educação que recebemos, pelo contexto social em que crescemos, pelos interesses pessoais, corporativos ou comunitários que nos envolvem, pelas razões fundamentais que determinam o nosso viver. Estes pressupostos condicionam a leitura da realidade (seja ela eclesial ou do mundo) e tem influência nas opções que se tomam, nos meios que se preferem, nas estratégias imediatas que se seguem. Os caminhos da responsabilidade eclesial concreta e da participação cívica são, assim, normal e inevitavelmente plurais. Nesta ordemm de ideias trata-se não só de uma pluralidade inevitável (na medida em que faz parte da historicidade do viver humano), mas também de uma pluralidade desejável (em confronto com qualquer tipo de monolitismo imposto), uma pluralidade que – é certo – deve entender-se como processo em aberto (não como um fim em si mesmo, como se tudo fosse mais ou menos relativo e indiferente), em consequência estruturalmente aberta a questionamentos, revisões, novas aquisições de conhecimentos, novas tomadas de consciência.

Obviamente, o reconhecimento deste facto deve vir honestamente acompanhado pela convicção de que não pode haver lugar para qualquer absolutização da própria visão ou posição. Por isso mesmo, dentro dessa inevitável e positiva pluralidade, há-de ser possível, como cristãos e entre cristãos, um diálogo objectivo, mesmo que eventualmente tenso nalgumas circunstâncias, sobre as grandes opções que decorrem do Evangelho. Uma coisa é a convicção pessoal que legitimamente tenho, outra coisa é a incapacidade de perceber as opções e convicções alheias. Eu posso discordar das opções eclesiais ou políticas do cristão A, B ou C, mas não posso, por razões meramente ideológicas, que

⁵⁷ A existência cristã que procura ser fiel ao Evangelho em situação de “diáspora” não pode deixar de fazer a experiência de uma certa “estranheza” fundamental em relação ao mundo envolvente: “Quem não experimentou esta estranheza, ainda não chegou ao núcleo do seguimento de Cristo ou conheceu pouco dele. Todos os ‘apoios’ sociais e eclesiais do ser cristão não podem eliminar a decisão pessoal e livre da fé da pessoa, que se há-de tomar na profundidade e na solidão do próprio coração”: J. WANKE, *La acción pastoral hoy y mañana. El servicio espiritual en tiempos refractários a lo espiritual*, in *Selecciones de Teología* 158 (2001) 128 [original: *Geistlicher Dienst in ungeistlicher Zeit. Aspekte seelsorgerlichen Arbeitens heute und morgen*, Geist und Leben 71 (1998) 85-99].

também me afectam, pôr em causa a seriedade pessoal da tomada de posição do outro, não lhe dar ao menos o benefício da dúvida como sendo e permanecendo “um cristão” nas suas opções e nos seus compromissos. Parece-me que, com frequência, os intervenientes na vida pública como cidadãos (responsáveis) e como cristãos (livres) não sentem na rectaguarda aquele sentido de solidariedade que deve brotar da comunhão cristã e deve ser capaz de suportar e envolver as diferenças de opções e de caminhos.

Convém ter presente que o testemunho cristão num mundo plural e contraditório não é mais crível e eficaz por uma qualquer pretensão de unitarismo. Também é importante reter que a comunhão cristã tem de ser vivida e reconhecida na capacidade de tolerância das diferenças, na disponibilidade para a reconciliação nas divergências e nos conflitos. A “diáspora dos católicos na política” (R. Fisichella) tem muito a ver com a nossa incapacidade de viver a unidade na pluralidade, de perceber como a comunhão eclesial pressupõe o diálogo constante, de fazer ressaltar os laços profundos para além de todas as diferenças

5. Igreja inteira como comunhão de Igrejas

Um aspecto concreto e fundamental de vivência da comunhão na diversidade diz respeito ao entendimento e à prática da relação Igrejas locais-Igreja universal. Trata-se de superar uma visão abstracta-idealista da Igreja inteira e de passar de uma eclesiologia de tendência universalista a uma eclesiologia da comunhão universal das Igrejas locais. Esta é uma questão importante não só pela sua actualidade em termos católicos e ecuménicos, mas sobretudo porque está aqui um pressuposto estrutural básico relacionado com aspectos reflectidos anteriormente.

H. J. Pottmeyer considera que, embora a posição ultramontana não tenha vencido nos textos finais do Concílio Vaticano I, a verdade é que está difundida até hoje a interpretação maximalista desses textos, que tende a compreender a definição do primado de jurisdição do papa unilateralmente no sentido ultramontano. Isso traduz-se no facto de que “aquilo que o Concílio Vaticano I por razões estratégicas não quis tematizar ou acolher no dogma aparece como não existente ou teologicamente não significativo. Estão neste caso, sobretudo, a doutrina da estrutura colegial do magistério eclesial, a doutrina do sentido da fé dos crentes e o significado da credibilidade e da recepção de afirmações doutri-

nais eclesiais na vida da Igreja”⁵⁸. Na leitura do mesmo autor, esta interpretação maximalista e o centralismo romano que a tem acompanhado repercutem-se em inúmeros aspectos, e é a este nível que se situam grandes opções de fundo na estruturação interna da Igreja católica no momento presente. A concepção do primado e do seu relacionamento com os bispos e as Igrejas locais bem como as respectivas concretizações práticas e estruturais dependem, como é óbvio, da visão eclesiológica subjacente.

Concretizada num exemplo, esta problemática emerge na questão da relação Igreja universal-Igrejas locais. A clarificação desta questão conduziu nos últimos anos, como é sabido, a uma ampla discussão teológica – que envolveu mesmo o então Cardeal Joseph Ratzinger e o Cardeal Walter Kasper – sobre a que configuração caberá, admitida obviamente a “mútua interioridade”⁵⁹ na relação entre Igrejas locais e Igreja inteira, uma certa prioridade nessa relação: ou seja, se, do ponto de vista ontológico e histórico, para usar os termos utilizados pela Congregação para a Doutrina da Fé, está primeiro a Igreja universal na sua totalidade ou a vivência e experiência cristãs em Igrejas locais⁶⁰.

Na linha da lógica sistémica atrás referida, não há precedência e prevalência absoluta da unidade sobre a diversidade, o reconhecimento da “mútua interioridade” exige que se afirme a simultaneidade Igrejas locais-Igreja inteira.

⁵⁸ H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 91. Cf. também 53.

⁵⁹ Cf. JEAN PAUL II, *Le Synode est un signe et un instrument de la communion. Discours aux cardinaux et à la Curie romaine*, in La Documentation Catholique 2021 (1991) 104.

⁶⁰ A discussão teve como ponto focal a afirmação da *Communio* de uma prioridade ontológica e histórica da Igreja universal sobre as Igrejas locais: CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Aux évêques de l'Église catholique, sur certains aspects de l'Église comprise comme Communion*, in La Documentation Catholique 2055 (1992) 731. Cf. também *A Igreja como comunhão. Recordando a “Communio notio” da Congregação para a Doutrina da Fé*, in L' Osservatore Romano, nº 30, 25 de Julho de 1993, 5 (349). Para uma visão sintética da questão e da literatura principal sobre o tema na fase inicial do debate cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 119-125. Sobre o debate Kasper/Ratzinger cf. J. RATZINGER, *L'Ecclesiologia*, 66-81; W. KASPER, *A relação entre Igreja universal e Igreja local. Resposta amigável à crítica do Cardeal Ratzinger*, in *Brotéria* 152 (2001) 27-38; K. McDONNEL, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Church*, in *Theological Studies* 63 (2002) 227-250; M. KEHL, *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in *Stimmen der Zeit* 221 (2003) 219-232. Na sequência do debate foi possível tornar mais claro que o conceito de prioridade ontológica, isto é, a ideia de uma “Igreja pré-existente” é não só problemática como questionável, pois não há “Igreja” como realidade própria, “ontológica”, antes da realidade histórica “Igreja”; o seu ser “pré-existente” consiste em que ela é dada como “grande ideia de Deus”, isto é, como plano inserido na vontade salvífica de Deus de uma definitiva unidade e reconciliação dos homens entre si e com Deus. Daí que o próprio Cardeal Ratzinger tenha admitido que poderia ser mais adequado falar-se de prioridade “teológica” em vez de prioridade “ontológica”. Uma clarificação neste sentido poderia, segundo M. Kehl, ter evitado muitos equívocos: *Der Disput der Kardinäle*, 227-230. Uma síntese recente de toda esta discussão encontra-se também em J. MARTÍNEZ GORDO, *Ecclesiologia y gobernación. El debate de J. Ratzinger y W. Kasper sobre la relación entre la iglesia universal y la iglesia local*, in *Selecciones de Teología* 180 (2006) 284-298 [original exactamente com o mesmo título em *Revista Latinoamericana de Teología* 66 (2005) 229-250]. Cf. ainda J. A. KOMOMCHAK, *À propos de la priorité de l'Église universelle : analyse et questions*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages*, 245-268.

Mas é um facto que, na forma como se vê esta relação e nas conclusões que daí se tiram, estão em jogo questões concretas de enorme relevância, desde a forma como o bispo é chamado a exercer o seu ministério na Igreja local ao papel das conferências episcopais, desde os processos de escolha dos bispos ao possível significado de instâncias intermédias supra-locais⁶¹, desde as formas de funcionamento do Sínodo dos Bispos⁶² ao modo de exercício do ministério petrino na Igreja.

5.2. Algumas concretizações

Neste âmbito de concretização do relacionamento entre Igrejas locais e Igreja universal aponto sucintamente quatro perspectivas que têm sido objecto de uma consistente reflexão católica e ecuménica.

a) *O princípio da legítima diversidade*

A identidade teológica de uma Igreja local tem como um dos seus elementos constitutivos o rosto próprio das pessoas e o contexto social e cultural específico em que se concretiza. Uma Igreja local é representação e actualização simbólico-sacramental de toda a Igreja não pela mera reprodução de elementos teóricos universais ou na indiferenciação de um rosto anódino, mas exactamente como concretização da Igreja inteira num determinado tempo e espaço, com tudo o que isso implica. Tomar consciência disto e fomentar a especificidade de Igrejas locais inculturadas é dar um sentido concreto e eficaz à vivência da catolicidade da Igreja, o que pode ajudar a constituir também uma resposta aos desafios da globalização, com os seus riscos ideológicos e práticos. “O modelo da Igreja em comunhão – sublinha J. A. Estrada – permite uma Igreja única e católica, mas diferenciada, inculturada em distintas sociedades e culturas”⁶³.

A Igreja terá de ser atravessada cada vez mais, pois, por um profundo espírito de catolicidade, ajudando-se assim os cristãos a perceberem os desafios aí contidos: nos modos de pensar, no respeito pelas diversidades culturais, no

⁶¹ Cf. L. VILLEMEN, *Les provinces ecclésiastiques et la théologie de l'Église*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages*, 185-204 ; I. NDONGALA MADUKU, *Églises régionales et catholicité de l'Église: quelques enjeux ecclésiaux et ecclésiologiques pour les Églises d'Afrique*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages*, 229-244

⁶² Cf. a este propósito G. ROUTHIER, *Le synode des évêques: un débat inachevé*, in G. ROUTHIER – L. VILLEMEN (dir.), *Nouveaux apprentissages*, 269-293.

⁶³ J. A. ESTRADA, *Comunión y colegialidad*, 139.

acolhimento dos dons do Espírito que outros povos e culturas transportam consigo, na sensibilidade às necessidades dos outros, no despertar das consciências perante as injustiças estruturais, no crescimento do sentido de solidariedade universal, na abertura de coração a todo aquele que, à luz do Evangelho, se tornou seu próximo⁶⁴. Quem adere à fé cristã decide-se, pois, por um horizonte de universalidade, pela “proximidade” a favor de todos, também dos não cristãos⁶⁵.

Sob estes pressupostos, o cristão é chamado a pensar e a expressar de modo mais coerente a tensão entre responsabilidade local e horizonte universal que marcam naturalmente o seu viver em diversas dimensões. O crente sabe-se realisticamente comprometido no concreto possível da sua vida quotidiana – o amor cristão não é, não pode ser um amor longínquo e abstracto, que esquece ou até ignora o concreto real de cada situação –, mas sente-se simultaneamente marcado por uma consciência cada vez mais universal, verdadeiramente católica, numa atitude de fé aberta e sensível à amplitude do mundo⁶⁶.

b) *O princípio da colegialidade*

Na recepção que o Concílio Vaticano II fez do Vaticano I houve, como é sabido, uma correcção fundamental no sentido de enquadrar melhor o exercício do primado, colocando-o numa relação mútua, intrínseca com a vivência da colegialidade. Expressou-se assim a consciência de que é constitutivo para o exercício pessoal do primado que o sucessor de Pedro, certamente na qualidade de sua cabeça, esteja inserido no colégio dos bispos como sucessores dos apóstolos.

Olhando para os quarenta anos de recepção do Concílio, não há dúvida que não se conseguiu ainda articular institucionalmente de forma adequada o múnus do bispo de Roma com o múnus do colégio episcopal no seu conjunto. Repare-se, por exemplo, no peso que determinadas pessoas, mentalidades e instâncias da Cúria Roma acabam por ter, sem profunda atenção (tanto quanto

⁶⁴ Cf. J. GARCÍA ROCA, *Las migraciones*, 27; *Deus Caritas Est*, nº 15; J. DUPUIS, *Un Dios, Padre de Jesucristo, para la salvación del mundo*, in *Selecciones de Teología* 155 (2000) 179 ss [original: *Un Dios Padre di Gesù Cristo per la slavezza del mondo*, in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (1999) 31-47].

⁶⁵ Cf. J. KÜGLER – U. BECKMANN, *Proexistenz in Theologie und Glaube. Ein exegetischer Versuch zur Bestimmung des Verhältnisses von Pluralitätsfähigkeit und christlicher Identität*, in *Theologische Quartalschrift* 182 (2002) 72-100; M. AMALADOSS, *Le Royaume*, 294.

⁶⁶ Para isso, aliás, será interpelado cada vez mais pelo evoluir da história humana, que pede uma intensificação quantitativa e qualitativa da consciência global e da responsabilidade ética em termos de humanidade: cf. R. AGUIRRE, *Iglesia-mundo*, 444; T. H. SANKS, *Globalization and the Church's Social Mission*, in *Theological Studies* 60 (1999) 631.

se pode notar!) à consciência episcopal universal, em múltiplas decisões – umas mais insignificantes, outras verdadeiramente importantes – no exercício concreto do ministério papal. Lembre-se também o que algumas vozes autorizadas no episcopado não se têm coibido de afirmar, por exemplo, a propósito da forma como se têm organizado e realizado os Sínodos dos Bispos nos últimos anos. A questão de fundo aqui presente tem a ver com a visão eclesiológica que se possui e se pratica: uma coisa é dar espaço à colegialidade no quadro de um primado entendido de forma mais ou menos soberana, outra coisa – em sentido inverso – é configurar o primado no quadro da colegialidade. Uma eclesiologia de comunhão pede necessariamente também uma acentuação do carácter colegial em termos de legislação e de administração centrais para a Igreja inteira⁶⁷.

c) *O princípio da sinodalidade ou o exercício da autoridade em comunhão*

“A interdependência mútua de todas as Igrejas – salienta um documento do diálogo católico-anglicano já aqui referido – é constitutiva da realidade da Igreja tal como Deus a quer. Nenhuma Igreja local inscrita na Tradição viva pode considerar-se como auto-suficiente. Formas de sinodalidade são, pois, necessárias para manifestar a comunhão das Igrejas locais e sustentar cada uma na sua fidelidade ao Evangelho”⁶⁸. Como é que isto se realiza em concreto,

⁶⁷ H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papstums*, 107. Quanto a toda esta questão da relação entre primado e colegialidade dos bispos, com especial incidência no papel das Conferências Episcopais, cf. J. R. QUINN, *Reflexions sur la papauté. Conférence de Mgr. John Quinn*, in *La Documentation Catholique* 2147 (1996) 930-943; ID., *Die Reform des Papstums*, Freiburg-Basel-Wien 2001; J. A. ESTRADA, *Comunión y colegialidad*, 133-146 ; UN GRUPPO DI VESCOVI USA, *Collegialità e conferenza episcopale*, in *Il Regno* 40, 17 (1995) 562-569 ; H. LEGRAND, *O papado ao serviço da comunhão das Igrejas. Enjeu das Igrejas locais para a catolicidade da Igreja*, in H. N. GALVÃO et alii, *Igreja e ministérios. Semana de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa*, Lisboa 1995, 123-142; R. R. GAILLARDETZ, *An Ecclesiology of Communion and Ecclesiastical Structures. Towards a Renewed Ministry of the Bishop*, in *Église et Théologie* 24 (1993) 175-203. Particularmente interessantes neste contexto são as reflexões de Joseph Ratzinger num texto datado de 1965: «Há sinais de que a doutrina da colegialidade dos bispos imporá várias e importantes modificações nas formas de apresentação do primado: não suprime a doutrina em si, mas faz com que se apresente com todo o seu significado central e teológico. Talvez assim possa vir a tornar-se compreensível para os irmãos ortodoxos. O primado do Papa, segundo isso, não pode entender-se como monarquia absoluta, como se o bispo de Roma fosse o monarca ilimitado dum estado centralista e sobrenaturalmente concebido, chamado 'Igreja'. Significa antes que, dentro da rede das Igrejas que estão em comunhão entre si e sobre as quais assenta a única Igreja de Deus, existe um ponto fixo de união, a *sedes romana*, para a qual tem de se orientar a unidade da fé e da 'communio': J. RATZINGER, *As implicações pastorais da doutrina sobre a Colegialidade dos Bispos*, in *Concilium* 1, 1 (1965) 36 s. [edição em português]. Cf. ainda os elementos de síntese e de reflexão actual contidos em P. C. BARROS, *Colegialidade episcopal no Vaticano II*, in *Perspectiva Teológica* 37 (2005) 199-224

⁶⁸ *Le don de l'autorité*, n° 37, p. 473. Sobre o tema da sinodalidade cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção*, 126-131 e 284-289 (e a literatura aí indicada).

pode e deve discutir-se, sempre na certeza de que há aqui inevitavelmente aspectos que têm de ser vistos na sua conjunturalidade.

A esta luz não faz sentido, pois, querer simplesmente voltar a modelos da Igreja antiga ou, em alternativa, fazer adaptações apressadas, acríticas, a formas de organização e de decisão dos tempos actuais. Mas não se pode, por uma razão ou por outra, permanecer estáticos e paralisados, seja por razões ideológicas na concepção da Igreja, seja por simples inércia em termos de vontade prática efectiva. A partir do reconhecimento do que de importante nos ensina a experiência da Igreja antiga (por exemplo, as estruturas metropolitanas ou patriarcais bem como o valor dado na tradição ao “consenso” e às formas de o buscar e de o expressar na vida concreta da Igreja), há que procurar ser criativos, sabendo conjugar as interpelações do presente com a indispensável exigência de eficácia.

d) *O princípio da subsidiariedade.*

O princípio da subsidiariedade aponta para “missões diferenciadas” conforme o lugar ou o papel próprios de cada instância eclesial. O que uma pode fazer não deve ser atribuído a outra, antes as responsabilidades terão de ser repartidas entre várias instâncias, todas ao serviço da autoridade de Cristo. Assinala um documento do diálogo católico-luterano dos Estados Unidos numa reflexão contextualizada precisamente pela questão do exercício do ministério papal: “Cada parte da Igreja, que está consciente da sua herança específica, devia fomentar os dons recebidos pelo Espírito através do exercício da sua legítima liberdade. O que pode ser decidido e feito nas unidades mais pequenas da vida eclesial, não devia ser atribuída aos dirigentes da Igreja que têm uma responsabilidade mais ampla”⁶⁹. Com este modo de proceder trata-se, no fim de contas, de encorajar iniciativas que fomentem uma boa pluralidade na teologia, no culto, no testemunho e no serviço.

⁶⁹ *Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat. Teil I – Gemeinsame Erklärung*, in H. STIRNIMANN – L. VISCHER (ed.), *Papstum und Petrusdienst*, Frankfurt am Main 1975, 106. Sobre o princípio da subsidiariedade numa perspectiva de Doutrina Social da Igreja cf. CONSELHO PONTIFÍCIO JUSTIÇA E PAZ, *Compêndio de Doutrina Social da Igreja*, Lisboa 2005, de modo especial n.ºs 185-188, p. 128-130.

6. Igreja em atitude de diálogo.

6.1. Igreja que vive a sua identidade aberta ao diálogo

Uma última perspectiva a sublinhar tem a ver com o lugar do diálogo no processo de identidade cristã e eclesial. Em concreto, trata-se de passar de uma eclesiologia confessionalista a uma eclesiologia ecuménica e aberta ao diálogo inter-religioso, uma eclesiologia capaz de reflectir, com coerência e sob o ângulo do futuro que é possível prever, o diálogo dos crentes com todos os homens e mulheres do nosso tempo.

Falar de identidade em processo de diálogo não é uma realidade óbvia face à tendência histórica da Igreja/das Igrejas, que, na sua pretensão de falar em nome de Deus e de ter a posse exclusiva da verdade salvífica, não só não sentiram necessidade do diálogo como, frequentemente, não foram capazes de respeitar os que não reconheciam essa verdade. Hoje, a assunção inequívoca de uma mentalidade e atitude de diálogo é uma exigência que, desde logo, resulta da pluralidade da sociedade moderna e seus pressupostos. Mas por essa via se começou a perceber também que, afinal, a atitude dialógica brota de algo muito mais profundo, ou seja, que ela tem a ver com a própria compreensão de elementos fundamentais da revelação e da fé: o próprio Mistério de Deus é comunhão dialógica; a revelação é um acontecimento dialógico que envolve a resposta humana aos dons de Deus; na história da salvação Deus não chama o indivíduo isolado mas dirige-se a todo um povo que caminha para Deus, participando numa comunidade de diálogo; na sua busca e no testemunho da verdade em que acredita a Igreja entende-se como comunidade dialógica; enfim, a missão da Igreja só pode ser cumprida de forma dialógica. “A Igreja – formulou programaticamente Paulo VI na Encíclica *Ecclesiam Suam* – deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio”⁷⁰.

Elemento decisivo para a autocompreensão da Igreja e o entendimento da sua identidade como uma realidade inevitavelmente processual, como identidade em diálogo, foi a aquisição conciliar – expressa em *Lumen Gentium*, nº 8 – de que a Igreja de Jesus Cristo não se identifica pura e simplesmente com a Igreja católica, antes “subsiste” nela, ou seja, a realidade eclesial não se esgota na

⁷⁰ *Ecclesiam Suam. Sobre os caminhos da Igreja: a consciência, a renovação e o diálogo*, União Gráfica, Lisboa 3/1967, 38.

Igreja católica, é mais ampla do que a realidade visível da Igreja católica. Há, pois, eclesialidade fora do espaço visível da Igreja católica. Isto é, a convicção de que, em termos sacramentais-institucionais, a Igreja católica possui a plenitude dos meios da salvação não significa a pretensão duma posse de verdade exclusiva, antes reconhece-se que há bens de santificação e de verdade presentes noutras Igrejas e Comunidades eclesiais, as quais não são destituídas de significado em ordem à salvação e onde pode haver mesmo expressões de maior fidelidade ao Evangelho do que na própria Igreja católica.

A novidade deste posicionamento em termos de definição da identidade católica – um posicionamento que, analogicamente e ao seu nível, pode ser ampliado ao relacionamento com as religiões não cristãs – é de tal ordem que ainda hoje está por fazer a recepção plena, em todas as suas consequências, da transformação de mentalidade que pressupõe e exige. É certamente que se trata de uma questão que vai perdurar ainda muito tempo na sua exigência de uma clarificação teórica e prática⁷¹. Embora referida expressamente ao âmbito ecuménico, manifesta-se aqui, no fim de contas, o modo como a Igreja se define em relação ao dom universal da salvação e sua mediação: a Igreja é sacramento, não é simplesmente o lugar de salvação⁷². A sua identidade tem de ser encontrada, afirmada e aperfeiçoada em diálogo, em relação com o outro. Daí a importância crucial para o futuro de uma eclesiologia que pensa a Igreja em diálogo, que percebe até ao fim e exprime em todas as suas consequências que o diálogo como atitude fundamental e estrutural decorre da nossa própria identidade cristã⁷³, que só se afirma e se vive autenticamente num movimento de

⁷¹ Cf. J. W. MÖDLHAMMER, *Die "einzige Kirche Christi". Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf "Dominus Jesus"*, in *Catholica* 55 (2001) 132-139; H. LEGRAND, *Dominus Jesus et l'œcuménisme*, in *Unité des Chrétiens* 122 (2001) 10-16; W. KASPER, *Situation und Zukunft der Ökumene*, in *Theologische Quartalschrift* 181 (2002) 175-190; J. WILLEBRANDS, *La signification de "subsistit in" dans l'ecclésiologie de communion*, in *La Documentation Catholique* 1953 (1988) 35-41; F. SULLIVAN, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no "que ella es", sino que ella "subsiste en" la Iglesia católica romana*, in R. LATOURRELLE (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1987, 607-616; M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in *Stimmen der Zeit* 219 (2001) 3-16.

⁷² Cf., para uma reflexão mais fundamentada, J. E. BORGES DE PINHO, *Igreja, sacramento do encontro com Deus e da fraternidade humana*, 39-45.

⁷³ "A identidade religiosa constrói-se em relação com outros. O cristianismo, como toda a religião, não é um movimento que leve o sujeito a isolar-se dos demais ou a excluí-los. Pelo contrário: dizer Deus e chamar a Deus Pai é reconhecer que todos somos irmãos. De nenhum modo pode entender-se a recuperação ou a construção da própria identidade em termos de oposição, mas de reconhecimento e de diálogo com os outros. Só quando dermos a isso fórmulas de realização concreta, promoveremos de verdade o diálogo inter-religioso, porque só então veremos que dialogar com o outro não é um acrescento ao nosso ser, mas uma exigência da nossa própria condição cristã": J. MARTÍN VELASCO, *Hay crisis de Dios, incluso en las instituciones religiosas*, in *Vida Nueva* nº 2440, 26.09.2004, 10.

mudança e de conversão, como diálogo de encarnação e de busca dos caminhos históricos de acolhimento do Reino na história.

6.2. Explicitações básicas

a) *A indispensável dimensão ecuménica da eclesiologia*

Na dimensão ecuménica da eclesiologia está um dos aspectos fundamentais da recepção conciliar e do magistério dos últimos anos, tanto mais que as questões doutrinárias e práticas que separam as Igrejas cristãs têm decisivamente a ver com aspectos de ordem eclesiológica. Embora estas questões não constituam os problemas nucleares do ponto de vista dogmático, dentro daquilo que se designa por uma “hierarquia das verdades”, o facto é que se trata aqui das questões mais incisivas do ponto de vista existencial-prático. Não há uma consciência muito ampla disso, mas é absolutamente determinante para uma compreensão e estruturação mais adequadas da Igreja no nosso mundo a pergunta consciente pelo grau de orientação ecuménica da reflexão eclesiológica. Uma reflexão eclesiológica fechada aos questionamentos ecuménicos revela-se incapaz de ajudar os cristãos a superarem as estreitezas confessionalistas que os marcam.

Os cristãos divididos – nem sempre se adverte nesta verificação elementar – continuam a ser mais um elemento de fragmentação e de tensão num mundo plural e contraditório. “Unidade na diversidade reconciliada” como objectivo do movimento ecuménico é exigência de disponibilidade para acolher a acção do Espírito, deixando que ele abra o nosso coração, questione a absolutização unilateral das nossas convicções, transforme o nosso relacionamento conflitual em atitudes de verdadeiro diálogo. Na abertura aos outros cristãos está uma questão fundamental em termos de identidade da Igreja e um aspecto decisivo de fidelidade cristã no mundo de hoje. Nesse sentido sublinhou a V Assembleia Geral da “Comissão Fé e Constituição” do Conselho Ecuménico das Igrejas: “Uma *koinonia* mais profunda tornar-se-á um sinal da esperança para todos, ou não será uma verdadeira *koinonia* no amor de Deus. Só uma Igreja que se deixa curar a si mesma pode anunciar de modo convincente a salvação para o mundo. Só uma Igreja que ultrapassa o ódio entre grupos de povos, raças e nacionalidades numa identidade humana e cristã comum pode ser um sinal crível de liberdade e de reconciliação”⁷⁴.

⁷⁴ *Auf dem Weg zu einer umfassenden Koinonia. Botschaft der 5. Vollversammlung für Glauben und Kirchenverfassung (Santiago de Compostela, 4. – 13. August 1993)*, in *Ökumenische Rundschau* 42 (1993) 477. Cf. W. BIENERT, *Die Kir-*

b) *O diálogo inter-religioso*

Como todos sabemos, emerge cada vez mais na sua urgência um outro âmbito de diálogo, uma tarefa que vai marcar certamente este e os próximos séculos: o diálogo inter-religioso. A consciência católica contemporânea sabe que o Deus anunciado por Jesus é um Deus que cria por amor e ama todas e cada uma das suas criaturas, pelo que «não houve desde o começo do mundo um só homem ou uma só mulher que não nascessem amparados, habitados ou impulsionados pela sua revelação e pelo seu amor incondicional»⁷⁵. As religiões da humanidade fizeram e vão fazendo, cada uma a seu modo, esta descoberta e deram-lhe uma configuração social, tornando-se um caminho de encontro com Deus para os que honestamente as praticam.

O saber-se centrada, não em si mesma, mas no anúncio e testemunho do Reino de Deus que não cessa de se manifestar para além das fronteiras visíveis da Igreja, liberta a Igreja para entrar em diálogo com todas as religiões, no reconhecimento de que esse diálogo a ajuda também a penetrar mais profundamente no Mistério do Deus em que acredita e seu amor para conosco: “Eu creio que a verdade foi revelada por Jesus Cristo, mas, sozinho, não posso compreender toda a verdade cristã. A revelação não é parcial. Mas eu, só, não posso entrar no mistério de Cristo. Necessito do outro e de dialogar com os judeus, os muçulmanos, os budistas, para compreender melhor e distinguir tudo o que se pode deduzir da minha própria fé”⁷⁶.

c) *Igreja aberta às interpelações do Humano*

Subjacente já ao diálogo inter-religioso, mas marcadamente presente no diálogo com todos os seres humanos, independentemente da sua visão do mundo e da sua atitude perante a vida, estão a consciência e o sentido prioritário que cabem, num mundo plural e marcado por contradições, à afirmação e à prática dos valores e das exigências básicas comuns numa humanidade a caminho. Para uma Igreja que se entende ao serviço do Reino de Deus, que se situa

che der Zukunft – ökumenisch? Zum Verhältnis der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) und des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA), in *Ökumenische Rundschau* 47 (1998) 52-59.

⁷⁵ A. TORRES QUEIRUGA, *El Dios revelado en Jesús y el futuro de la humanidad*, in *Selecciones de Teología* 145 (1998) 39 [original: *O Deus revelado em Xesús e o futuro da humanidade*, in *Encrucillada* 21 (1997) 5-27].

⁷⁶ TH. RADCLIFFE, citado, sem qualquer indicação da fonte, em R. N. NOGUÉS, *El futuro del cristianismo*, 128.

na tensão entre o Reino de Deus e o testemunho no mundo da fraternidade humana, o que está em causa na atitude de diálogo em suas diversas expressões é a busca do verdadeiramente Humano à luz de Deus, é a capacidade de corresponder ao dom, à tarefa e à responsabilidade de ir ajudando a construir um mundo mais humano. Lembra J. Moltmann, precisamente a partir da consciência de que Igreja e Reino não se identificam: “Ser cristão não é em si mesmo já a plenitude do ser homem, mas é um caminho histórico e uma promessa em ordem à plenitude do ser homem. Pois não se é homem para ser cristão, mas cristão para ser homem. O que o ser homem tem de comum e verdadeiro pode buscar-se a modo de hipótese na origem dos povos, mas realmente só se encontra no futuro histórico: é o *homem humano numa sociedade humana universal*”⁷⁷.

O caminho está-nos indicado pela história da salvação e adquire hoje nova actualidade. Sob o horizonte desta plenitude do Humano em Deus e pelo poder de Deus, a Igreja é chamada a fazer do anúncio de Jesus Cristo um testemunho inequívoco do amor misericordioso de Deus⁷⁸. Em diálogo com cada ser humano é esse amor misericordioso que nos tornará capazes de identificação com o outro, de compreensão do outro a partir de si mesmo, de caminhar juntamente com ele, de entrar numa relação de comunhão interpessoal, de abrirmos o nosso coração a um futuro novo e de lutarmos confiadamente por ele. Apesar dos conflitos insanáveis, das tensões dolorosas, dos impasses aparentemente inultrapassáveis, esta é a esperança que o testemunho cristão do Evangelho de Jesus é chamado a sinalizar, propor e actualizar como caminho para o futuro da humanidade.

⁷⁷ J. MOLTSMANN, *Christsein*, 629.

⁷⁸ Cf. M.-J. HUGUENIN, *L'Église de la miséricorde. Propositions pour une ecclésiologie fondée sur l'exemplarité de Jésus-Christ, Maître de miséricorde*, in *Teresianum* 44 (1993) 269-281.